

Guy Bourgeault

*Éthiques*  
*Dit et non-dit,*  
*contredit, interdit*



Essai



Presses de l'Université du Québec



*Éthiques*  
*Dit et non-dit,*  
*contredit, interdit*

**PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC**

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450  
Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096

Courriel : puq@puq.quebec.ca • Internet : www.puq.ca

Distribution :

**CANADA et autres pays**

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

**FRANCE**

DISTRIBUTION DU NOUVEAU MONDE

30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France

Téléphone : 33 1 43 54 49 02

Télécopieur : 33 1 43 54 39 15

**SUISSE**

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone : 022 960 95 25

Télécopieur : 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Guy Bourgeault

*Éthiques*  
*Dit et non-dit,*  
*contredit, interdit*

Essai

2004



**Presses de l'Université du Québec**  
Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450  
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada*

Bourgeault, Guy, 1933- .

Éthiques : dit et non-dit, contredit, interdit. Essai

(Collection Éthique)

ISBN 2-7605-1319-X

1. Morale. 2. Morale sociale. 3. Responsabilité. I. Titre.

II. Collection : Collection Éthique (Presses de l'Université du Québec).

BJ1063.B68 2004

170

C2004-941804-1

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada  
par l'entremise du Programme d'aide au développement  
de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : CARACTÉRA PRODUCTION GRAPHIQUE INC.

Couverture : CARON & GOSSELIN COMMUNICATION GRAPHIQUE  
PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Illustration : *Windy*, alt.binaries.pictures.fractals

**1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2004 9 8 7 6 5 4 3 2 1**

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

© 2004 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 4<sup>e</sup> trimestre 2004

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

Une solide tradition invite à placer en exergue d'un ouvrage des citations qui en disent l'orientation ou en révèlent le thème secret. Ou simplement la question posée. Je me conforme à cette tradition, mais en y dérogeant pour évoquer, en lieu et place de mots bien choisis, des faits récents.

Octobre 2003. J'étais plongé dans le travail d'écriture de ce livre lorsque des ministres du gouvernement du Canada, qui avaient accepté l'invitation d'un riche industriel de l'est du pays à son camp de pêche, sont venus à la queue leu leu, dans les journaux télévisés, non pas répondre du geste posé, mais plutôt dire leur regret de n'avoir pas sollicité au préalable l'avis du conseiller en éthique du Bureau du Premier ministre, le confesseur du roi.

Octobre 2003. Interviewé à l'occasion de la publication de son livre sur le génocide rwandais, l'ex-général Roméo Dallaire refusait le déni de responsabilité proposé. « Mais vous avez fait ce que vous pouviez : vous ne pouvez être tenu responsable. » – « Comme chef des forces de paix de l'ONU, j'avais une mission : empêcher qu'arrive ce qui est arrivé. J'ai échoué. Je n'ai donc pas fait ce qu'il aurait fallu faire. Comment décliné ma responsabilité devant tant et tant de morts... »





# TABLE DES MATIÈRES

## DES ÉTHIQUES

<b>Ou une éthique apprêtée à toutes les sauces ?</b> .....	1
Entre l'interrogation et le contrôle – la prolifération des éthiques et leur institutionnalisation .....	4
Retour ou renouveau ? – « Du nouveau en tous points semblable à de l'ancien ! » .....	9
Morale <i>vs</i> éthique : opposition ou tension ? .....	12
Entre l'un et le multiple – pour la reconnaissance de la pluralité .....	15

## CHAPITRE 1

### ENTRE LE BRUIT ET LE SILENCE

<b>Le dit et le non-dit, l'élué des éthiques</b> .....	17
La pluralité des éthiques .....	17
L'élué d'éthiques qui, pourtant, prolifèrent .....	19
L'élué des bioéthiques .....	21
De lassantes répétitions et d'étonnants silences .....	23
Des éthiques biomédicales ou de soin renouvelées ? .....	25
Les interrogations neuves de quelques courants marginaux ....	28
Et dans les autres champs ? .....	37
Derrière les silences : tensions, contradictions et ambiguïtés... ....	40

CHAPITRE 2

**ENTRE LA SÉCURITÉ ET LA LIBERTÉ**

**Dit et contredit: tensions et contradictions** ..... 45

Le bonheur, à quel prix ? ..... 47

« L’important, c’est d’être bien dans sa peau... » ..... 49

Assurancetourix ..... 51

Paradoxe ou contradiction ? ..... 53

Une vie placée sous le signe de la méfiance et du contrôle ..... 54

Un rapprochement troublant ..... 55

Le rôle de l’État protecteur –  
qui donc cherche-t-on à protéger ? ..... 57

Trois courants d’analyse et d’action ..... 59

La prise en charge – stigmatisation et marginalisation ..... 60

Sous le signe d’une « normalité » qui se fait normative –  
la responsabilisation comme évitement  
de la responsabilité ..... 62

Quand le souci de préserver son autonomie empêche  
l’exercice de la liberté... ..... 66

Prévention ou prévenance ..... 70

CHAPITRE 3

**ENTRE LE CONSENSUS ET LA DISSIDENCE**

**L’édit et l’interdit** ..... 73

Le débat – ou le pari démocratique comme pari éthique ..... 76

La peur du conflit et le débat ..... 78

Les droits de l’Homme – la tension entre l’énoncé  
et l’énonciation ..... 81

Égaux et différents – la confrontation à l’altérité ..... 85

La reconnaissance de l’autre et le jeu des rapports  
Majoritaire (et majoritaires)/minoritaires ..... 89

La reconnaissance de l’autre, la possibilité du compromis  
et l’ouverture à l’alternative ..... 94

Les éthiques : posture et imposture ..... 95

**CHAPITRE 4**

**DE L'INTENTION ET DE LA DÉCISION  
À L'ACTE**

**Face à l'inédit** ..... 101  
 L'aventure de l'acte – ou l'acte par-delà l'action ..... 103  
 L'éducation/la formation en acte :  
     normalisation et moralisation ..... 111  
 L'impasse de l'éthique de la recherche ..... 117  
 Pour une (ré)appropriation par l'acteur de l'acte  
     et de la responsabilité de l'acte ..... 120

**ÉTHIQUES ET ÉTHICIENS**

**Quels statuts, quels rôles ?** ..... 127

**REMERCIEMENTS** ..... 133



# DES ÉTHIQUES

## Ou une éthique apprêtée à toutes les sauces ?

*Propos en guise d'introduction*

Envahissante, l'éthique est aujourd'hui partout présente<sup>1</sup>. Une éthique en réalité plurielle, qu'il convient de décliner et d'afficher comme telle. C'est pourquoi il sera question dans ce livre d'éthiques au pluriel, des éthiques. Mais d'où vient donc que, dans ce que l'on a pu percevoir et décrire comme une « effervescence éthique », les discours des éthiques partout, depuis quelque temps, prolifèrent ?

« Être éthique ou ne pas être, écrit Monique Canto-Sperber<sup>2</sup>, c'est l'injonction contemporaine. Achetez éthique, parlez éthique, placez éthique, gouvernez éthique. Quant à ce que veut dire au juste *éthique* dans tous ces emplois, nul ne juge utile de le préciser. On se retranche derrière un silence prudent et lourd de sous-entendus. Tout le monde est censé savoir ce qu'est l'éthique. » L'auteure renvoie à la situation française ; elle donne, parmi tant d'autres exemples, celui de la ligne *Éthique* des produits de beauté Christian Dior. La situation n'est pas différente au Canada et au Québec. On trouve chez nous aussi des

---

1. Je reprends ici librement les propos d'une conférence présentée le 6 décembre 2001. Le texte en a été publié par la Chaire d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke, dans la collection Conférences, en 2002.

2. Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001 – pour le texte cité : p. 85.

## 2 Éthiques

bureaux d'éthique commerciale, des courtiers qui proposent des placements éthiques, et un commissaire ou conseiller en éthique rattaché au bureau du Premier ministre du gouvernement canadien. Le mot *éthique* – qui passe en outre allègrement du substantif à l'adjectif, mot présentement « le plus indéterminé et le plus valorisé de la langue française », fait observer Monique Canto-Sperber – semble bien pouvoir désigner ou qualifier selon les cas des réalités plurielles. Apprêtée à toutes les sauces, l'éthique se fait elle-même plurielle.

« Trop, c'est trop ! » ai-je lancé un jour dans un mouvement d'humeur. De quoi parle-t-on dans ces discours qui prolifèrent et qui se réclament de l'éthique ? De quoi s'agit-il au juste ? D'éthique, vraiment ? Pourquoi, en outre, prolifèrent-ils aujourd'hui, ces discours ? Qu'est-ce que cette prolifération révèle sur la société dans laquelle nous vivons ? Telles sont les questions qui sont à l'origine de ce livre, avec d'autres qui ont surgi ensuite, en cours de route, s'enchaînant comme d'elles-mêmes les unes aux autres, une fois l'interrogation ouverte.

Les éthiques qui prolifèrent aujourd'hui sont, pour l'essentiel, des discours. Il n'y a là rien de neuf : il en fut toujours ainsi, que ces discours placés sous le signe de l'éthique soient prononcés au for interne de la conscience individuelle ou qu'ils prennent place dans le forum public. Or, chose étonnante, si on a beaucoup écrit sur les objets ou les thèmes récurrents des discours qui s'affichent comme relevant de l'éthique (on peut dresser, spécialement en bioéthique, des bibliographies thématiques abondantes, parfois pléthoriques<sup>3</sup>), on a peu étudié ces discours eux-mêmes : leur statut et leur consistance, leurs visées, les référents et la structure de leur argumentation, leur rôle dans la société. Les questions ci-dessus et le constat des lacunes que je viens d'évoquer ont ouvert pour moi, il y a quelques années, un nouveau chantier moins de recherche à proprement parler que d'analyse et de réflexion critique. Je rends compte dans les pages qui suivent de ce qu'il en est résulté.

Je l'ai déjà dit, je compte parmi les rares privilégiés dont le champ d'intérêt et de travail – plus que, à proprement parler, d'expertise (je m'expliquerai là-dessus plus loin) – est devenu à la mode avec

---

3. La bioéthique a même ses dictionnaires et ses encyclopédies, et dans plusieurs langues...

les années. Or, cette mode me paraît suspecte. Et pas simplement parce que d'autres envahissent mes terres. Du moins, je l'espère. Comme professeur à l'Université de Montréal, je m'intéresse depuis trente-cinq ans à des questions diverses que je place le plus souvent, pour en discuter, dans une perspective générale d'éthique de société<sup>4</sup>. Cela, plus spécialement dans le champ des pratiques biomédicales et, corrélativement, dans celui de la bioéthique<sup>5</sup>, mais aussi touchant l'environnement, l'éducation et la formation, l'information, plus récemment l'intervention sociale. Une interrogation récurrente traverse ces années pour se faire depuis quelque temps plus pressante : quel est donc le statut – sans doute pluriel –, quelle est la « consistance » de ces discours envahissants qui traitent aujourd'hui d'éthique ou qui se réclament de l'éthique ? Quel rôle – sans doute pluriel encore – ces discours jouent-ils dans la société ?

J'ai régulièrement employé le singulier, au cours de ces années, pour parler et discuter d'éthique, réservant le pluriel pour désigner les morales. Ainsi, entendant par *morale* ce qui est système et codification de règles de conduite, j'affirmais la nécessaire pluralité des morales<sup>6</sup>, évidente pour l'historien ou l'ethnologue et même pour tout observateur attentif, et leur caractère toujours tribal<sup>7</sup> malgré leur commune prétention à l'universalité. Je réservais alors le mot *éthique*, au singulier, pour désigner l'interrogation de la conscience de l'individu-sujet et sa capacité tant de délibération que de choix – ce que Jean Rémy, par exemple, appelait l'instance éthique, rappelant qu'elle est

---

4. Au fil des ans, je n'ai cessé d'associer, d'abord de façon intuitive, presque instinctive, puis de façon plus consciente et délibérée, éthique et politique. Sur la notion d'éthique de société, voir : *Éthique de société. L'éthique dans les sociétés démocratiques avancées*, sous la direction de Georges A. Legault, Alejandro Rada-Donath et Guy Bourgeault, Sherbrooke, Université de Sherbrooke / CGE, 2000.

5. Sans doute conviendrait-il de recourir ici au pluriel pour parler des bioéthiques. Et d'éthiques de l'éducation, de l'environnement, de l'information...

6. Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Bruxelles et Montréal, De Boeck-Wesmaël et Presses de l'Université de Montréal, 1990, p. 53 – sur les distinctions et sur les rapports entre l'éthique, la morale et le droit, p. 51-58.

7. Voir : Claude Lagadec, *La morale de la liberté*, Longueuil, Préambule, 1984, p. 61 et ss. Voir aussi : Michel Maffessoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

## 4 Éthiques

de l'ordre de l'universel, mais non pas pour autant de l'invariant<sup>8</sup>; ce que le Conseil supérieur de l'éducation (Québec) appellera plus tard la compétence éthique<sup>9</sup>. J'ai par la suite été amené, je m'en explique plus loin, d'abord à remettre en cause la distinction trop fortement marquée entre morale et éthique, puis à renoncer au singulier pour parler plutôt des éthiques au pluriel.

### Entre l'interrogation et le contrôle – la prolifération des éthiques et leur institutionnalisation

Ce que l'on a appelé le retour de l'éthique, il y a trente ou même quarante ans, a d'abord été salué par certains<sup>10</sup> comme l'émergence d'une maturité éthico-sociale nouvelle, à l'orée de l'ère technologique, s'exprimant dans le passage, à travers l'interrogation et le débat, de la soumission aux règles établies à l'autonomie responsable. Mort de la morale ou fin des morales, et résurgence de l'éthique dans les interrogations du débat.

Dès les années 1960, Gibson Winter<sup>11</sup>, par exemple, un disciple de Talcott Parsons s'intéressant à l'éthique sociale dans une perspective apparentée à celle, aujourd'hui, de l'éthique de société<sup>12</sup>, plaidait pour l'instauration de nouveaux rapports d'interaction entre la science et l'éthique, par-delà les morales en place, dans une société responsable.

---

8. Jean Rémy, « Sociologie de la morale. Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale », *Revue de sciences religieuses*, n° 70 (Paris, 1982), numéro thématique sur *L'universel dans les morales*, p. 75-108. Voir aussi la distinction proposée par Jacques Étienne entre *l'éthique formelle et les morales historiques*, la première rendant « morales » les secondes : « La spécificité de l'éthique », dans *Éthique et sociologie des valeurs. Conflit et complémentarité*, sous la direction de Pierre Watté, Leuven, Peeters, 1980, p. 124-141.

9. Conseil supérieur de l'éducation (Québec), *Développer une compétence éthique pour aujourd'hui : une tâche éducative essentielle*. Rapport annuel 1989-1990 sur l'état et les besoins de l'éducation au Québec, Québec, 1990.

10. En évoquant ici certains auteurs – américains, puis européens (français) –, je n'entends pas les présenter comme les représentants de deux périodes, ou encore comme les témoins de courants de pensée, qu'on oppose souvent trop facilement et parfois de façon simpliste, en Amérique du Nord et en Europe. Je renvoie simplement à quelques-uns des livres et des auteurs qui, au fil des ans, m'ont donné à penser.

11. Gibson Winter, *Elements for a Social Ethics. The Role of Social Science in Public Policy*, New York, McMillan, 1966.

12. Voir à ce sujet les contributions de Yves Boisvert, de Georges A. Legault, de José Pradès et de Alejandro Rada-Donath, dans *Éthique de société* (ci-dessus, note 4).



Victor C. Ferkiss<sup>13</sup>, quant à lui, estimait que le développement technologique exigeait à la fois une nouvelle vision du monde ou une nouvelle philosophie, une redécouverte et un réinvestissement du politique, et une mutation culturelle, dans l'avènement ou, pour reprendre ses mots, dans la construction d'un *Homme technologique* (*Technological Man*) lucide et responsable, capable d'exercer sa maîtrise neuve ou élargie sur la nature et sur l'humain et d'en orienter le développement parce que capable de se maîtriser lui-même<sup>14</sup>.

À l'autre extrémité du large spectre des constats et des interprétations, le retour de l'éthique dans l'espace public et dans le débat fut bientôt compris et présenté par d'autres – Alain Etchegoyen et Gilles Lipovetsky, par exemple – comme à la fois la conséquence et peut-être l'alibi, dans la prolifération des éthiques et de leurs discours, d'un effacement de la conscience morale<sup>15</sup>.

Un double mouvement peut être observé, que j'analyse ici de façon sommaire comme un « retour de l'éthique » placé d'abord sous le signe de l'interrogation, puis d'une institutionnalisation – et de la multiplication, dès lors, des éthiques – entraînant ou manifestant simplement une nouvelle moralisation ? C'est à voir. Cette institutionnalisation place en tout cas les éthiques sous le signe de la gestion et les met du même coup au service de la gestion ; il nous faudra discuter de cette association... assurément discutable.

D'une part, le développement technoscientifique, en ouvrant de nouvelles possibilités d'intervention, a posé et continue de poser des questions nouvelles auxquelles on ne saurait trouver réponse dans les morales établies, liées à des visions philosophiques remises en question<sup>16</sup> en même temps qu'à des pratiques révolues et, désuètes,

---

13. Victor C. Ferkiss, *Technological Man. The Myth and the Reality*, New York, New York Times, 1969 / Mentor Books, 1970.

14. Dans les mêmes années, le livre plus critique, souvent qualifié de pessimiste, de Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle* (Paris, Colin, 1954) connaissait aux États-Unis l'étonnant succès d'un engouement : *The Technological Society*, New York, Alfred A. Knopf / Vintage Books, 1964.

15. Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991 ; Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992 – l'auteur y traite de la prolifération des éthiques et de leurs discours dans « l'effervescence éthique » d'une époque.

16. Voir là-dessus, entre autres : Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977 ; Gilbert Hottois, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier, 1984.

contraintes à déclarer forfait. Mais tel n'est-il pas le sort de toute morale, en tant que morale établie, inscrite sur des tables de pierre et dès lors figée ? Il fallait donc reprendre les patients chemins de l'interrogation<sup>17</sup> et, puisque notre avenir et celui du monde sont livrés à notre responsabilité<sup>18</sup>, entrer dans une démarche de délibération et de discussion ou de débat vouée désormais à être permanente<sup>19</sup>. Mais peut-être le « désormais » est-il ici fallacieux : réflexion éthique et philosophie morale, comme le rappelle Monique Canto-Sperber<sup>20</sup>, ont toujours été confrontées à des questions nouvelles, renvoyant au cours des siècles à un « même type d'activité intellectuelle » qu'elle décrit en termes de compréhension des enjeux d'une question, d'évaluation des actions et non-actions possibles et de leurs résultats prévisibles, de délibération et de décision, avec les justifications toujours plurielles qu'on en peut donner et qui ont effectivement été données, imparfaites et donc toujours à revoir un jour.

D'autre part et en contradiction avec le premier mouvement évoqué, une seconde tendance devait bientôt s'imposer à l'observateur attentif : celle d'un retour à une morale de la loi ou de la règle et du devoir qu'on avait pu croire révolue<sup>21</sup>, dans le glissement subreptice de la responsabilité à la responsabilisation (des autres) par une institutionnalisation d'éthiques dès lors vidées de leur dynamique interrogative et jouant résolument divers rôles de régulation et de

---

17. Guy Bourgeault, « L'éthique et le droit face aux technologies : le retour de l'interrogation », dans *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, ci-dessus, note 6, p. 65-86.

18. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung : Versucht einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979 ; *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éd. du Cerf, (1990) 1992. Voir aussi : Guy Bourgeault, « Une éthique de la responsabilité : perspective, repères, jalons », dans *Des enjeux éthiques pour demain*, Montréal, Fides (Cahiers de recherche éthique, n° 14), 1990, p. 97-118 ; « La responsabilité comme paradigme éthique », dans *Actualiser la morale*. Mélanges offerts à René Simon. Études réunies et présentées par Rodrigue Bélanger et Simonne Plourde, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 69-96.

19. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éd. du Cerf, 1992. Voir aussi, dans une perspective à la fois plus politique et plus pratique, voire pragmatique : Dorothy Nelkin, *Technological Decisions and Democracy*, Londres, Sage, 1977.

20. Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine* – voir, pour ce qui est cité ici presque textuellement, p. 3-4.

21. Le titre du livre de Gilles Lipovetsky avait pourtant sonné le glas : *Le crépuscule du devoir* – ci-dessus, note 15.

contrôle<sup>22</sup>, et donc de moralisation. Ou, à l'autre extrémité du spectre, d'alibi, voire de simple caution de ce qui a cours. Dans l'un et l'autre cas de figure évoqués, qu'il s'agisse de régulation ou d'aval donné, ces éthiques font large place au droit.

La dynamique d'institutionnalisation que j'évoque ici prend aujourd'hui diverses formes, qui sont autant de manifestations : 1) la prolifération des codes, guides et directives dans les corporations professionnelles et dans les institutions ; 2) la multiplication des commissions nationales et internationales, et à l'intérieur des pays des comités institutionnels, professionnels et sectoriels ; 3) l'appel incessant à l'éthique dans tous les champs d'activité et dans toutes les sphères de la vie des individus et des collectivités, y compris dans les sphères économique et politique ; 4) l'émergence de la profession d'éthicien et d'éthicienne, encouragée par la multiplication de programmes de formation spécialisés et donnant lieu à la création de postes de conseillers en éthique, voire de firmes-conseils, ou encore de regroupements quasi professionnels (l'Association des maîtres en éthique, par exemple<sup>23</sup>). À quoi il faut ajouter la prolifération des discours évoquée plus haut : colloques et débats, entrevues et entretiens, publications et revues scientifiques ou professionnelles, dictionnaires et encyclopédies, avis d'experts et opinions de profanes (dans « la parole est aux lecteurs »), etc.

Par-delà « l'effervescence », le phénomène de ce qu'il faut bien appeler l'inflation éthique peut être compris et expliqué, pour ce qui est de ses sources, de diverses façons. À l'échelle des sociétés et sur le plan international, le développement technoscientifique, en ouvrant des possibilités d'intervention sans cesse plus audacieuses, fait appel à un contrôle social s'exerçant, quand les lois ne suffisent plus, selon d'autres modalités : par les règles de codes d'éthique, par exemple, ou par l'obligation de soumettre les projets de recherche ou d'intervention à l'évaluation de comités. Dans les institutions, le jeu des interactions entre des pratiques professionnelles sans cesse plus spécialisées et mieux outillées exige une gestion serrée des droits et des responsabilités des divers partenaires, et un arbitrage en cas de

---

22. Guy Rocher, *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Thémis, 1996 ; Guy Giroux, « La demande sociale d'éthique », dans *La pratique sociale de l'éthique*, sous la direction de Guy Giroux, Montréal, Bellarmin, 1997.

23. Non, je n'invente pas, l'association existe vraiment, au Québec ; elle aurait sa revue : *L'Écrit*.

conflit – par, de nouveau, les directives adoptées, les mandats donnés, les comités mis en place. Comme si l'on cherchait désespérément à gérer ce qui ne peut l'être, ce qui échappe. La multiplication de ces « lieux » de l'éthique ou des éthiques crée des fonctions nouvelles, ouvre des postes... pour l'exercice d'un métier nouveau, pardon ! d'une profession nouvelle, celle d'éthicien. Pour éthiciens et éthiciennes gestionnaires ?

C'est dans le champ de la bioéthique que cette dynamique d'institutionnalisation, plus avancée peut-être, s'avère le plus manifeste. Elle est déjà à l'œuvre, toutefois, dans les autres domaines et tout donne à penser que la bioéthique, qu'il conviendrait de décliner elle aussi au pluriel, ne fait que révéler ce qui adviendra dans tous les champs – ce qui y advient déjà, les étapes antérieures du processus étant hâtées, sinon escamotées. Cela ne va pas sans entraîner le risque d'une sorte d'effacement de l'individu comme sujet éthique et de sa responsabilité, et d'évitement du débat démocratique comme lieu de l'éthique quand il s'agit de questions et d'enjeux touchant la société<sup>24</sup>.

L'institutionnalisation des éthiques entraîne en outre la nécessité que celles-ci soient instrumentées – si je peux me permettre cet horrible néologisme. S'inscrit dans cette dynamique la multiplication déjà mentionnée des codes et des comités qui donnent aux éthiques les moyens de leurs visées. On peut certes s'en réjouir. Mais les visées originelles d'interrogation, de conscientisation et de débat s'en trouvent par là même transformées. Institutionnalisées et par conséquent instrumentées, les éthiques sont-elles dès lors condamnées à se faire instrumentales : instruments de contrôle et de gestion ? On peut en tout cas observer que la prolifération des éthiques accompagne l'envahissement partout de la gestion, qui déborde allègrement et sans gêne aucune le monde de l'entreprise et des affaires pour aller à la conquête du monde et de toute la vie. On s'emploie aujourd'hui à « gérer » les écoles et les hôpitaux, les gouvernements et leurs agences, mais aussi les ressources naturelles, l'environnement, l'écart entre riches et pauvres dans les communautés et à l'échelle de la planète, les rapports interculturels... Compu-finder m'a invité récemment, dans sa publicité Internet, à des sessions de formation avancée en « management interculturel – pour demeurer compétitif dans le

---

24. Voir à ce sujet : Lukas K. Sosoë, *La vie des normes et l'esprit des lois*, Montréal, L'Harmattan, 1998.

contexte de la mondialisation», puis en «gestion de la fiabilité humaine»! Chacun est en outre appelé à gérer son temps, sa libido, sa santé – sa vie et sa mort («Chacun doit apprendre à gérer son mourir», ai-je déjà entendu), et jusqu'à ce qui arrivera après la mort grâce à de prévoyants pré-arrangements.

\*  
\*\*

La tension évoquée entre l'interrogation et l'institutionnalisation semble bien être inévitable, irréductible. Pour l'avoir oublié, bon nombre de discours se réclamant de l'éthique, bien des éthiques donc, donnent dans des simplifications nettement abusives, induisant ainsi en erreur et conduisant à des impasses. J'en évoque quelques-unes.

### **Retour ou renouveau ? – « Du nouveau en tous points semblable à de l'ancien ! »**

Les éthiques d'aujourd'hui placent souvent leurs discours sous le signe de la nouveauté, et du même coup sous celui d'une répudiation de l'ordre ancien ; sous le signe aussi d'une opposition entre morale et éthique, et d'une hiérarchisation qui donne le pas à la seconde sur la première – j'y reviendrai. Il y a là, à mon sens, bien des leurres. Je m'emploierai à en dénoncer quelques-uns, non pas pour le plaisir de la bagarre, mais pour faire apparaître les exigences d'un nécessaire rapport du nouveau à l'ancien dans une tension qui ne sera féconde que si elle est lucidement et loyalement reconnue<sup>25</sup>.

Les éthiques de notre temps sont-elles nouvelles ? Oui, sans doute, comme le furent d'ailleurs en leur temps, restant à l'intérieur de la tradition dont nous sommes les héritiers, celles des Grecs anciens,

---

25. J'avais entrepris la rédaction de ce texte lorsque je me suis mis à la lecture du livre de Monique Canto-Sperber déjà cité : *L'inquiétude morale et la vie humaine* – ci-dessus, note 2. Cette lecture a été pour moi source à la fois de plaisir et de déception : j'y retrouvais, et souvent admirablement formulées, les quelques idées que je croyais neuves dans mon cheminement de réflexion et dont je voulais discuter. J'en discuterai quand même, sans chercher à distinguer toujours ce qui vient de ma réflexion et ce qui a été suscité plutôt par ma lecture d'un livre stimulant. Je suggère au lecteur désireux de poursuivre la réflexion ici amorcée de le faire en compagnie de Monique Canto-Sperber.

Socrate, Platon et Aristote, entre autres, mais celles aussi d'Isaïe ou de Jérémie, ou encore, en d'autres lieux et en d'autres temps, celles d'Avicenne et d'Averroès, plus tard de Spinoza, de Kant, de Nietzsche.

J'ai rencontré à cet égard, dans des textes récents que j'ai lus et parfois analysés, deux cas de figure : ou bien, premier cas de figure, le nouveau est plus apparent que réel, le jeu des mots donnant le change ; ou bien, et c'est le deuxième cas de figure, il m'a semblé qu'on s'intéressait à des questions indéniablement nouvelles, mais dans une démarche de réflexion et de problématisation, d'analyse de la situation et d'explicitation des enjeux, puis d'évaluation de voies d'action possibles et finalement de décision ou de proposition d'action, avec l'énonciation des justifications – démarche qui, ma foi, n'est pas vraiment, en tout cas pas totalement nouvelle. Dans cette démarche, de nouveaux repères pourront toutefois être pris en compte, et de nouveaux modes d'analyse mis en œuvre, ce qui conduira éventuellement à l'élaboration d'orientations et de balises elles-mêmes nouvelles pour l'action, ou pour des fins d'évaluation et de justification.

Je n'insiste pas sur le premier cas de figure, sans intérêt<sup>26</sup> ; je me contenterai de répéter le propos d'un vieil ami, formulé sur le mode des morales qui marquaient la fin des fables anciennes : « Ainsi Gattuso fit-il fortune en changeant simplement l'emballage de ses produits. » Le second, toutefois, vaut d'être regardé de plus près. Il rappelle, en effet, que c'est la question neuve qui suscite, par-delà l'étonnement et parfois l'inquiétude<sup>27</sup>, la réflexion éthique, obligeant parfois à renoncer aux repères habituels et à sortir des sentiers battus pour prendre le risque d'explorations neuves. Je rappellerai, pour illustrer mon propos, les questions que le développement de la technoscience a suscitées, notamment dans le vaste champ des pratiques biomédicales ou encore dans celui de la protection de l'environnement et de la préservation de sa qualité. La démarche de réflexion elle-même empruntera parfois de nouvelles voies, voire une nouvelle « méthode » tant pour problématiser que pour mener les analyses requises. J'évoquerai ici, pour illustrer mon propos, le recours à

---

26. Et qui ne brise pas l'enfermement dans le pareil au même. Claudel faisait dire au grammairien de son *Soulier de satin* : « Du nouveau, j'en suis. Mais du nouveau en tous points semblable à de l'ancien ! »

27. On a déjà placé l'étonnement à l'origine de la philosophie. Monique Canto-Sperber, pour sa part, associe l'inquiétude à l'interrogation éthique.

l'interdisciplinarité pour pouvoir mieux tenir compte de la complexité des situations, des problèmes et des enjeux<sup>28</sup>. Les résultats de la démarche seront-ils eux-mêmes nouveaux, vraiment inédits? Oui, sans doute – du moins parfois et pour une part. En témoigne, par exemple, la proposition de nouveaux principes ou repères dits de responsabilité et de précaution.

Ce qui n'a pas changé, ce qui donc n'est pas nouveau, c'est le fait que la réflexion éthique débute toujours par la provocation et la prise en considération d'une question nouvelle, puis qu'elle procède aux analyses requises et à l'élucidation des enjeux, pour évaluer ensuite les possibilités et les conséquences d'actions à poser ou à éviter, ouvrant ainsi les voies d'une décision éclairée et d'une action dont on pourra donner les raisons, qu'on pourra justifier.

Le rapport entre l'ancien et le nouveau apparaît ainsi comme plus complexe que ce qu'en donnent à croire des discours simplistes qui ne prennent en compte que la rupture, et laissent dans l'ombre les secrètes continuités. Je m'étais intéressé, il y a plus de trente ans, aux rapports entre le stoïcisme grec, le judaïsme et le christianisme naissant, celui des deux premiers siècles<sup>29</sup>. À cette époque déjà, Justin, Clément d'Alexandrie, Irénée de Lyon, Tertullien, entre autres, ont tour à tour noté l'étonnante continuité qui relie, en matière d'éthique et plus concrètement touchant les règles de la bonne vie et les commandements, des visions du monde et des traditions diverses, parfois même divergentes. Ils peuvent paraître modernes à cet égard, même si leur œcuménisme conciliant nous semblerait aujourd'hui suspect et serait jugé comme affreusement récupérateur<sup>30</sup>. Une étude tant soit peu attentive des écrits des philosophes grecs et romains, ainsi que des textes bibliques et des documents chrétiens des premiers siècles, fait vite apparaître que ne tient pas l'opposition sans nuances, souvent faite pourtant, entre une morale dite païenne, qui serait finalement

---

28. Voir à ce sujet : Ghislaine Cléret de Langavant, *Bioéthique. Méthode et complexité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2001.

29. Guy Bourgeault, *Décatalogue et morale chrétienne. L'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de c. 60 à c. 220*, Paris-Tournai, Desclée ; Montréal, Bellarmin, 1971.

30. Tertullien, par exemple, voulant montrer dans son traité *Adv. Judaeos* le caractère en quelque sorte propédeutique, dès lors provisoire et caduc, de la Loi d'Israël et la supériorité du christianisme, écrira qu'un même Dieu créateur a inscrit ses volontés dans la nature et dans le cœur des hommes, avant de les écrire sur les Tables de pierre du Sinaï, préparant ainsi à l'accueil de la révélation plénière qu'il fera par la suite dans le Christ de ses volontés « primordiales » et inchangées.

immorale, et celle de la Torah des Juifs et de l'Évangile des chrétiens, ou encore, à l'intérieur de la tradition judéo-chrétienne, entre la dure loi de l'« œil pour œil » et les dispositions asservissantes d'une alliance ancienne, d'une part, et la « loi nouvelle » de l'amour du prochain placée sous le signe de la liberté des enfants de Dieu, d'autre part.

Bon nombre d'écrits récents donnent dans un semblable simplisme réducteur en opposant à la soumission aux règles établies exigée par les morales anciennes, périmées – dont la validité a en quelque sorte « expiré », au Québec, avec la Révolution tranquille de 1960 –, l'autonomie et la responsabilité auxquelles les éthiques feraient aujourd'hui toujours appel. À toutes les époques, les éthiques ont tenté, selon des modulations diverses et avec des accents plus ou moins forts, de respecter la tension entre la liberté et le respect des règles, hors desquelles la liberté n'est pas possible. Je dis bien : tenté ; et sans doute n'y ont-elles jamais réussi pleinement. Aussi y a-t-il eu, au cours des siècles, des allers-retours incessants en direction des deux pôles de la tension évoquée ; avec parfois des excès dans l'une ou l'autre des directions opposées, mais ces excès ont toujours entraîné résistance, opposition, débat. À toutes les époques, également, les éthiques ont fait appel à la responsabilité, mais de diverses façons, selon que l'exigeaient les situations, et il m'apparaît que la nouveauté des situations présentes, notamment dans un contexte de puissance technologique sans précédent et d'interdépendances désormais planétaires, entraîne qu'on conçoive et qu'on doive concevoir aujourd'hui autrement qu'hier la responsabilité et ses exigences – à la fois inchangées et pourtant nouvelles.

### **Morale vs éthique : opposition ou tension ?**

Le débat sur la distinction entre *morale* et *éthique* renvoie à cette même irréductible tension entre l'ancien et le nouveau, entre la loi et la liberté. J'ai souvent exposé ma position en ces matières ; j'y reviens pour rappeler certains éléments qui me paraissent plus importants et apporter ici et là quelques précisions.

Tout d'abord, comme tant d'autres avant moi et après moi l'ont signalé, on ne peut rien tirer de l'étymologie ni de l'usage, les mots *éthique* et *morale* désignant originellement, en grec et en latin, et par la suite chez un grand nombre d'auteurs, indistinctement, les mêmes



réalités : selon les cas, les mœurs elles-mêmes, les règles plus ou moins formellement codifiées régissant les conduites humaines, la réflexion philosophique, fondatrice et critique, tant sur les conduites que sur les règles établies, orientée vers la décision et l'action. On peut toutefois noter une tendance dans plusieurs écrits récents, sans qu'il y ait toutefois unanimité à cet égard ni même large consensus, à utiliser le mot *morale* pour désigner des règles de conduite établies, codifiées, et l'adjectif correspondant pour qualifier les conduites qui s'y conforment, et à réserver le mot *éthique* pour désigner ou qualifier une démarche plus critique d'interrogation et de délibération, voire de débat. Mais il ne s'agit que d'une tendance, dont on ne trouve la trace que chez certains des auteurs qui font une distinction entre les deux mots, d'autres s'y refusant<sup>31</sup>.

Pour ma part, comme je l'ai dit plus haut, j'ai longtemps adopté la distinction suivante, utilisant le mot *morale* pour désigner ce qui est système et codification d'exigences ou de règles pour baliser actions, pratiques, comportements, et le mot *éthique* pour parler de ce qui, échappant aux systèmes et aux codes *tout en y inscrivant parfois le résultat de ses démarches*, oriente les choix et les conduites par ses questions et ses propositions plus que par l'imposition de règles<sup>32</sup>. Par les mots soulignés ci-dessus, je tentais – maladroitement – de ne pas dissocier, tout en les distinguant, l'éthique et la morale, ce qui mènerait à placer la première sous le signe exclusif de l'interrogation et de la liberté créatrice ; la seconde, sous celui de la soumission à la loi imposée.

Je voulais par ailleurs mettre en évidence, pour reprendre les mots d'Édouard Delruelle à propos des droits de l'Homme<sup>33</sup>, le travail d'énonciation trop souvent oublié (pôle de la réflexion éthique, de la délibération et du débat) qui a précédé et qui sous-tend toujours l'énoncé (pôle de la règle morale et du code) – un énoncé qui se révélera provisoire et qu'il faudra un jour revoir, modifier ou nuancer, compléter, enrichir.

---

31. Monique Canto-Sperber, par exemple. Pour ce qui est du Québec, je renverrai par exemple aux écrits de Guy Durand, qui préfère distinguer les morales (avec leurs règles codifiées) et la morale (comme démarche...)

32. J'ai proposé l'une des premières formulations de cette distinction dans *L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, p. 53.

33. Édouard Delruelle, *L'Humanisme, inutile et incertain ?*, Bruxelles, Labor, 1999.

J'ai précisé par la suite mon propos en rappelant, comme l'a fait mieux que moi Paul Ricœur, que l'on ne peut advenir comme personne que dans une société, avec sa culture et ses codes, et que la morale et sa loi – les morales et leurs lois – sont donc, en un sens, antérieures à l'éthique et aux éthiques, les mots étant entendus dans le sens donné plus haut. En retour, le sujet éthique ainsi « construit », capable d'autonomie et de responsabilité (pour une part grâce à la loi imposée), pourra entreprendre une démarche éthique de réflexion et de délibération, d'analyse et d'évaluation des voies d'action possibles devant conduire, selon les cas, à des choix personnels et à des décisions, ou au débat en vue de choix collectifs. De ces choix et de ces décisions, qu'ils soient individuels ou collectifs, surgiront de nouvelles règles pour guider l'action et pour l'évaluer, la juger. Il y a donc entre la morale et l'éthique – concrètement, entre les morales et les éthiques – un jeu d'interactions multiples ou plus justement peut-être de complémentarité interactive, dont on ne peut rendre compte lorsqu'on tente d'établir entre elles des rapports hiérarchiques plaçant l'une, généralement la morale, en sujétion par rapport à l'autre, l'éthique.

Aussi convient-il de se méfier des discours et des schémas qui présentent l'histoire de l'éthique – en réalité, des éthiques – comme le passage progressif, avec parfois de brusques sauts qualitatifs, de la loi à la liberté, de l'obligation à l'autonomie, du devoir à la responsabilité : de la morale à l'éthique, finalement, tout allant toujours du moins au plus, l'évolution globale étant vue comme un constant progrès. Cette vision conduit à l'impasse en faisant de l'individu, en tant que sujet éthique, un « homme nouveau » qui n'a jamais existé ni n'existera jamais, un être sans origine et sans lien, sans solidarités, solitaire. Il faut lucidement prendre conscience – et acte – du caractère à maints égards illusoire d'un retour de l'éthique présenté, avec ses interrogations nouvelles, comme un progrès par rapport à l'ordre ancien. D'autant que les éthiques, nous l'avons vu et nous y reviendrons, ont vite réintroduit dans leurs discours et dans ce que j'appellerai leurs lieux (commissions et comités, codes et guides, corpus divers) le contrôle des règles.

## Entre l'un et le multiple – pour la reconnaissance de la pluralité

En somme, la réflexion éthique, comme entreprise nécessairement située dans le temps et dans l'espace et limitée par le point de vue offert par cette situation, avant même qu'il soit tenu compte de la singularité de l'individu-sujet, est inévitablement partielle, incomplète, imparfaite. Aussi convient-il de se réjouir de la pluralité des morales et même des éthiques, au sens donné plus haut. Cette pluralité impose en quelque sorte la prise de conscience du caractère partiel en même temps que partial d'une réflexion qui ne peut tout prendre en compte et, du même coup de la part d'incertitude qui la traverse et qui marque ses conclusions toujours provisoires<sup>34</sup>. Cette pluralité se manifeste de diverses façons. Elle tient à la diversité des situations (pays, cultures et traditions ; classes, groupes d'appartenance et statuts sociaux), à la diversité des champs d'activité des humains (affaires, éducation et information, génie, soins de santé...) et des questions posées, à la diversité aussi des visées, etc.

La reconnaissance de cette pluralité diverse ne va pas sans entraîner d'importantes conséquences touchant le statut propre des éthiques et de leurs discours ; elle fonde ce que j'appellerai le devoir de confrontation critique entre les discours – en deux temps ou selon deux modes : entre les divers discours de l'éthique ou se réclamant de l'éthique, entre ces discours et ceux d'autres disciplines. J'y reviendrai en conclusion.

\*  
\*\*

J'ai utilisé à plusieurs reprises, dans les pages qui précèdent, le mot *tension*. Pour parler des éthiques et de leur prolifération aujourd'hui, et des raisons de cette prolifération, c'est là, à mon sens, un mot-clé. Par-delà les oppositions simplistes, c'est dans les tensions multiples qui tissent la trame de nos vies individuelles comme de celles des collectivités et finalement de l'humanité prise globalement que prennent place les éthiques et leurs discours.

---

34. Guy Bourgeault, *Éloge de l'incertitude*, Montréal, Bellarmin, 1999 – 2<sup>e</sup> partie.

Tensions entre le tapage et le silence, le bavardage et l'oubli ou l'élué, *le dit et le non-dit*; entre la liberté et la loi, le risque et la sécurité, la responsabilité et le contrôle assurant la conformité conformiste, *le dit et le contredit*; entre le consensus et la dissidence, entre la complaisance et l'indignation prenant corps dans la protestation, puis dans l'action, entre *l'édit et l'interdit*... Entre, encore, le contrôlable et le contrôlé, d'une part, et l'imprévisible nécessairement imprévu, d'autre part; entre la planification de l'action et ce qui advient, inattendu parce qu'*inédit*, au cœur de l'acte initié par la décision: suis-je responsable de ce qui advient et que je n'ai pas voulu, décidé? Suis-je responsable de mes intentions seulement, ou de mes actes? Tensions, encore et toujours, entre le pouvoir et la puissance, entre la prévention et la prévenance face à la vie, entre la peur de l'inédit et son accueil, entre le contrôle du gestionnaire et l'audace du créateur...

C'est de cela qu'il est question dans ce livre.

Variations sur un même thème, dans le jeu des entrecroisements de boucles et de reprises qui suivent les cheminements d'une réflexion constamment renvoyée au cœur d'une interrogation persistante qui la relance dans de nouvelles directions.

## CHAPITRE

# 1

## ENTRE LE BRUIT ET LE SILENCE

### Le dit et le non-dit, l'élué des éthiques

Le constat, en introduction, de la prolifération des discours se réclamant de l'éthique m'a conduit à parler d'effervescence et même d'inflation. La diversité tant des thèmes abordés que des approches ou des manières et des méthodes pour en traiter impose de recourir désormais au pluriel. Ces discours qui se réclament de l'éthique, en effet, à la fois en reflètent et en proposent des visions : sources et fondements ou repères, horizons et visées, modes et méthodes, à ce point diverses et différentes les unes des autres qu'ils renvoient finalement à des éthiques. Il convient d'en prendre acte.

### La pluralité des éthiques

La pluralité des éthiques tient pour une part à la diversité des champs couverts et des objets traités. Une revue rapide des quelque cent ou cent vingt premiers titres seulement d'un répertoire bibliographique<sup>1</sup> fait apparaître l'éthique en tant de lieux et sous des modes si divers : éthique médicale, éthique des sciences de la vie et de la santé, éthique des procréations artificielles ; éthique de la communication, éthique de l'information, éthique des journalistes ; éthique politique et éthique de la

---

1. Catalogue ATRIUM des bibliothèques de l'Université de Montréal.

vie politique, éthique dans le secteur public ; éthique de l'enseignement ou de l'éducation, éthique de la relation de formation ; éthique de l'intervention sociale et, dans ce cadre, éthique de la solidarité ; éthique de la psychanalyse ; éthique de la gestion ou du management ; éthique du travail ; éthique du sport... Rien d'étonnant dans cet envahissement par la question éthique de tous les champs de la vie des personnes et des collectivités : l'humain étant Sujet éthique, l'éthique touche et couvre forcément tous les secteurs de la vie humaine, de l'individuel et de l'interpersonnel au collectif et finalement au planétaire. Mais la question surgit : qu'apportent donc, en tous ces domaines qui relèvent de disciplines et de compétences diverses, dans tant de champs de l'activité humaine et de la vie, les éthiques qui ainsi se multiplient ? Cette question, qui me hante depuis quelques années déjà, sous-tend tous les propos de ce livre.

La pluralité des éthiques tient aussi à la diversité des traditions ou des horizons de sens qui les inspirent, puis des visées d'interrogation ou d'encadrement, voire de contrôle des pratiques, enfin de ce que j'appellerai, par-delà les modes et les méthodes, mais s'y inscrivant, des manières et des démarches. Dans les titres du répertoire, il est question, touchant divers champs, de dimensions éthiques, d'enjeux éthiques, d'exigences éthiques ; et de fondements éthiques de rapports sociaux ou professionnels, ou de pratiques – dans la relation de formation, par exemple. Il y est aussi question de sources ou de traditions et d'approches, de philosophies diverses : éthique personnaliste, éthique philosophique, éthique théologique, éthique chrétienne, éthique rabbinique ou du Talmud, éthique et mystique de l'Islam, éthique samouraï de la Voie du hagakuré. Et éthique de Dieu<sup>2</sup> ! Et encore éthique des valeurs, éthique de la responsabilité, éthique du devoir, éthique de la vertu ou des vertus, éthique de la solidarité, éthique du don (Jacques Derrida). Encore et encore : éthique de la paix, éthique du développement, éthique de l'environnement ; éthique des signes ; éthique de la différence sexuelle... Est même évoqué dans un titre le passage de l'ontologie à l'éthique par la maternité<sup>3</sup>.

---

2. Jean Zacklad, *Pour une éthique de Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1979.

3. J'ai retenu ce titre au passage, non par humour, mais parce qu'il me paraît renvoyer à une intuition potentiellement féconde : Edmée Mottini-Coulon, *De l'ontologie à l'éthique par la maternité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

Plus radicalement, le constat de cette pluralité des discours se réclamant de l'éthique renvoie à la condition humaine, comme le rappelait Hannah Arendt il y a déjà quarante ans : « ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde » – « tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître<sup>4</sup> ». C'est pourquoi le projet d'une éthique universelle que d'aucuns ont proposé ces dernières années, avec ses repères et ses règles qui assureraient partout une régulation presque uniforme des conduites et des pratiques, est proprement utopique, heureusement, et illusoire. Si une telle éthique devait être un jour adoptée, elle ne saurait être autre chose que l'expression d'une vision du monde particulière, mais dominante, et d'une volonté des puissants cherchant à défendre leurs intérêts, vision et volonté imposées aux autres, dominés, sous couvert d'universalité<sup>5</sup>. Elle témoignerait du même coup d'une aliénation rendant possible une fausse unanimité, imposée. J'y reviendrai plus loin en discutant de consensus et de dissensus ou de dissidence<sup>6</sup>. Pour le moment, il suffit de prendre acte de la pluralité des éthiques et de leurs discours.

### L'éludé d'éthiques qui, pourtant, prolifèrent

La prolifération actuelle de ces discours donne le change. Il est tellement question d'éthique sur des objets et en des lieux si divers qu'on peut croire que tout est pris partout en délibéré (au for interne de la conscience individuelle) et mis partout en débat (dans le forum de la société démocratique), dans tous les champs ; et, soumis au contrôle, régulé. Mais tant de questions majeures sont tenues à l'écart. Tirillées entre une surabondance inflationniste des discours et parfois l'excès, voire l'abus des mots, d'un côté, et d'étonnants silences, des oublis et tant d'exclusions par le jeu des omissions, de l'autre, les éthiques qui ont cours présentement se révèlent, à l'examen, bien timides, tranquilles, souvent étriquées.

---

4. Hannah Arendt, *Human Condition*, 1958 ; en français *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983 – Pocket, 1994, p. 41-43.

5. Sur l'universalité qui renvoie fallacieusement à une particularité dominante, voir : Lise Noël, *L'Intolérance. Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1989 – spécialement le chapitre 1 : *Une parole universelle*, p. 17-54.

6. Ci-dessous, chapitre 3.

J'entends m'intéresser ici, par-delà le dit et ses répétitions, ses redites, au non-dit, à l'éludé<sup>7</sup> – vaste chantier que devrait à mon sens privilégier dans ses fouilles l'interrogation éthique. Mon intuition, dont je m'empresse de faire une thèse pour lancer la discussion, c'est que des enjeux importants, parfois proprement décisifs pour la gouverne de la vie et « pour la suite du monde<sup>8</sup> », ont leur lieu dans ce qui est, éludé, maintenu dans le secret de l'ombre, exclu du champ de la discussion ou même de la considération, tu. Le bruit tout autant que le silence concourent ensemble, par-delà une apparente opposition, à reléguer dans l'obscurité ce qu'on veut ne pas voir, ce qu'on décide et fait en sorte de ne pas voir – ce qui est en réalité tabou, interdit. Dans le premier cas, le flot des paroles noie le poisson, si je peux utiliser cette image ; dans le second, les barrages lui refusent l'eau requise pour l'épanouissement de sa vie et même pour sa survie simplement.

Cela n'est pas nouveau. Faut-il donner des exemples ? La surenchère de la morale catholique de mon enfance eu égard à la sexualité faisait grand cas de la luxure et des « plaisirs charnels » interdits : masturbation, adultère, coït interrompu, et tant d'autres choses encore dont les mots qui cherchaient à les évoquer pudiquement sans en rien dire éveillaient finalement les luxuriants fantasmes des « mauvaises pensées » et parfois les audaces des « mauvais regards » et des « mauvais touchers ». Mais on n'y disait rien, ou guère, du viol et des rapports de pouvoir et de domination qui peuvent faire la misère de la vie sexuelle au quotidien et qui étouffent souvent la vie tout court. Dans un autre chapitre et à propos de réalités d'un autre ordre, les exhortations de certaines éthiques chrétiennes d'hier – et d'aujourd'hui encore – ont inscrit le succès en affaires et la prospérité économique sous le signe de la bénédiction divine sans tenir compte des exploitations qui les rendent possibles. Sur le plan social et politique, le rappel insistant des devoirs et des obligations, du respect exigé des lois appelant au conformisme, de l'obéissance due aux autorités en place couvrait alors, quand il ne réussissait pas à les faire taire, les voix à peine audibles parfois des timides protestations et, plus discrètes encore, des revendications, dont morales ou éthiques faisaient en général bien peu de cas.

---

7. Sur l'éludé comme domaine propre de l'éthique : Andrei Pleisu, *L'Éthique de Robinson*, Paris, L'Herne, 1978/1990.

8. Je reprends ici, en lui donnant un autre sens, le titre d'un beau film de Pierre Perreault.



Les éthiques actuelles n'ont rien à envier aux anciennes : aujourd'hui comme hier, la domination et l'exploitation, l'injustice, semblent bien n'être pas prises en compte dans leurs discours pourtant si diserts en d'autres matières. Je donnerai quelques exemples de silences et d'étonnantes omissions dans les éthiques qui ont cours dans des champs divers : santé, intervention sociale, éducation, affaires... Je ferai alors large place – dans ce qui sera une revue plus que, à proprement parler, une analyse – aux discours inscrits sous le sceau de la bioéthique pour la simple raison qu'ils sont les plus nombreux et, pour moi, parmi les plus connus. Aussi parce que ce qui se passe en bioéthique, touchant le champ des pratiques biomédicales, est exemplaire et donne à voir en clair, affiché, ce qui a cours ailleurs plus discrètement<sup>9</sup>. Les discours des éthiques dans les autres champs évoqués feront ici l'objet d'une considération plus rapide<sup>10</sup>. Après quoi je tenterai de comprendre d'où viennent ces silences et ces omissions qui éludent des questions majeures ainsi que d'importants enjeux d'ordre éthique en même temps que d'ordre économique, social, politique.

## L'éludé des bioéthiques

Je commence donc par le champ dit de la santé, en réalité le champ des pratiques biomédicales instituées, institutionnalisées. Il y a déjà dans l'expression « champ de la santé » abus de langage et masque, évitement. Abus : le biomédical et ses institutions, hôpitaux et centres de recherche ou laboratoires, s'arrogent une compétence et une autorité pratiquement exclusives sur le champ de la santé, se l'appropriant. Au point que les seuls acteurs véritables du champ sont ses praticiens professionnels dûment « patentés<sup>11</sup> » ; les autres, condamnés à la passivité, doivent prendre statut et rang de patients, éventuellement soumis comme sujets – assujettis, comme autrefois les sujets du roi ? – à des recherches et à des expérimentations dont les acteurs

---

9. Voir, en introduction, les propos sur l'institutionnalisation de l'éthique.

10. J'en traiterai davantage dans d'autres chapitres pour illustrer d'autres dynamiques, d'autres tensions.

11. Cette expression n'exclut pas les chercheurs. Outre que ceux-ci soient souvent, dans le champ biomédical, à la fois chercheurs et cliniciens, et donc praticiens à ce titre, la recherche renvoie elle-même à un ensemble de pratiques, de sorte que tous les chercheurs, parce qu'ils s'adonnent à des pratiques de recherche, sont des praticiens. Il importe d'en prendre acte : il n'y a pas de recherche « pure » – voir par exemple à ce sujet : Bruno Latour, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

experts ont seuls et peuvent seuls avoir l'initiative et la maîtrise. Le royaume de la médecine, pourtant, on le répète depuis longtemps, est celui de la maladie bien plus que de la santé. Cela devrait être d'autant plus évident aujourd'hui que la santé est couramment définie depuis vingt-cinq ans, dans les politiques et les rapports et autres documents émanant des institutions ou des corporations regroupant les professionnels «de la santé», comme un *état de complet bien-être physique, mental et social* – selon la formulation désormais classique et consacrée, idéaliste et finalement bien naïve, de l'OMS<sup>12</sup>. Cette définition associe la santé à toute la vie, qu'on ne saurait quand même placer tout entière sous la juridiction exclusive de la médecine et sous l'autorité – sous la coupe, disait la menaçante expression jadis usuelle – des médecins. Encore qu'on puisse être tenté de le faire, et qu'on le fasse souvent sans même s'en rendre compte : les déviances placées dans les sociétés anciennes sous le signe de l'influence divine ou de la possession du démon ont été ensuite réprimées comme coupables et criminelles. Aujourd'hui, on s'emploie à faire dans les champs les plus divers – éducation, intervention sociale, aide aux toxicomanes, aux sans-travail et aux sans-abris, etc. – les bons diagnostics des troubles et dysfonctionnements pour apporter aux déviants, quand on n'a pas su prévenir les maux, l'aide de remèdes efficaces<sup>13</sup>.

Abus donc. Mais aussi masque et évitement. M'intéressant aux discours portant le sceau ou le label de la bioéthique, j'ai été amené à faire le constat suivant : le médical – que j'entends ici dans un sens large, incluant le travail de soins des infirmières, par exemple – occupe l'avant-scène, voire toute la scène ; tout le reste, caché, est relégué, au mieux, au statut d'éléments de décor à l'arrière-plan. Pourtant, c'est à l'arrière-plan, dans les coulisses et derrière le décor, que tout se décide et, en un sens, se joue de ce qui occupe la scène, ce qui fait le jeu du théâtre dans la pièce jouée : drame, tragédie ou comédie.

Dans les hôpitaux et les autres centres de traitement et de soins spécialisés ou de longue durée, ce qui se passe au chevet du malade a longtemps retenu l'attention presque exclusive d'une certaine bioéthique, dominante – en ce sens qu'elle était et qu'elle demeure encore la plus courante. Celle-ci ne se préoccupe vraiment que des actes ou

---

12. Cette définition de l'Organisation mondiale de la santé date de 1978. La naïveté plus que l'audace amenait alors à proposer comme objectif «la santé pour tous en l'an 2000» !

13. Voir : S. Nobel Tesh, *Hidden Arguments. Political Ideology and Disease Prevention Policy*, Londres, Rutgers University Press, 1988.

des pratiques d'intervention ou d'assistance, d'une part, et des rapports médecin – patient, ou plus généralement professionnel de la santé – client ou bénéficiaire ou simplement malade, d'autre part. Mais il est en réalité décidé de tout cela, pour une large part, ailleurs. Où donc ? Dans les politiques adoptées, dans les budgets impartis, dans les modes de gestion privilégiés... Mais aussi, plus loin encore du chevet du malade, dans et par les décisions des conseils d'administration visant à satisfaire les exigences d'actionnaires soucieux du rendement de leurs placements ou de leurs actions dans les grandes entreprises pharmaceutiques et des technologies de la santé. Et encore dans et par les décisions et les actions des majors du commerce des gènes rendu possible par la privatisation, via la manipulation et le brevet, du patrimoine génétique de l'humanité ou plus largement de toute vie sur la planète Terre<sup>14</sup>.

## De lassantes répétitions et d'étonnants silences

De tout ce qui se décide et se joue derrière le décor, il n'est fait, sauf rares exceptions, que d'allusives mentions dans quelques écrits explicitement inscrits sous le signe de la bioéthique. La bibliothèque bioéthique est remplie surtout de textes traitant de la prise en compte du bien de la personne malade ou simplement vieillissante – ou vulnérable et au moins potentiellement en perte d'autonomie, comme on dit<sup>15</sup> – et de son meilleur intérêt, de ses droits : pratiquement, du respect surtout de son autonomie et de son droit de choisir les modes de sa vie et de la qualité de celle-ci ; et des devoirs et responsabilités qui en découlent pour le médecin et l'infirmière – prenant aussi en considération parfois, il est vrai, même si cela demeure marginal, les devoirs et responsabilités du gestionnaire et d'autres acteurs du système.

---

14. Voir à ce sujet l'ouvrage – qui fait exception – de Ghislaine Cléret de Langavant, *Bioéthique. Méthode et complexité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2001 ; pour ce qui a trait au commerce du gène, p. 239-302. Voir aussi : Jeremy Rifkin, *The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World*, New York, Jeremy P. Tarcher / G.P. Putnam's Sons, 1998 ; trad. française : *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.

15. Dans les garderies ou les crèches, les jeunes enfants deviennent autonomes et sont reconnus comme tels quand ils peuvent enfiler eux-mêmes, sans aide, leur manteau et attacher les lacets de leurs chaussures. À l'autre bout de la vie, on sera classé dans la catégorie des personnes en perte d'autonomie en référence à des habiletés du même ordre !

Ainsi, l'intérêt des personnes malades et leurs droits, la qualité de leur vie, ainsi que les obligations et responsabilités médicales et de soin qui en découlent comme des corollaires, tout cela est discuté à profusion, les écrits semblant devoir se répéter indéfiniment, se citant en outre les uns les autres comme pour donner plus de poids à leurs propos<sup>16</sup>. Comme si l'abondance des mots et la répétition, gages pourtant bien illusoire de vérité ou de justesse des analyses, tentaient de calmer une inquiétude lancinante.

Répétitions apparemment inlassables. Mais lassantes, hélas ! Car l'analyse de ce qui se passe « au chevet » est menée le plus souvent dans la même perspective et donc toujours en prenant en compte les quatre grands principes<sup>17</sup> dits : de non-malfaisance et de bienfaisance, et de deux, cela est parfois, pas toujours, assez vite réglé ; de respect de l'autonomie et du droit des personnes à s'autodéterminer – concrètement, à être bien informées de leur état et des possibilités réelles de traitement et éventuellement de guérison, ainsi que des risques et des inconvénients ou inconforts prévisibles, afin de pouvoir consentir librement au traitement proposé ou le refuser – et cela occupe dans la discussion la part du lion ; de justice, et les feux seront alors braqués sur les listes d'attente et les priorités, pour tenter d'établir les repères de décisions qui ne soient pas simplement livrées au jeu du hasard ou de l'arbitraire. Tout cela, en outre, est discuté par des experts : médecins surtout, qui paraissent détenir seuls les informations dites scientifiques et donc objectives, en outre assurément pertinentes, mais aussi infirmières, juristes et éthiciens (philosophes ou théologiens) – traitant des besoins et des aspirations des autres et de leur sort, dans leur meilleur intérêt, bien sûr, et pour la préservation de leur autonomie. Je reviendrai plus loin sur cette contradiction.

Je simplifie, bien sûr. Au point de donner dans la caricature ? Je ne crois pas. Il est cependant, je le reconnais volontiers, d'autres courants de pensée, d'autres tendances, qui donnent à croire que les

---

16. Voir à ce sujet : B. Latour, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1987/1989 – dans l'édition poche, p. 87.

17. Je renvoie ici au principlisme (principlism) : Tom L. Beauchamp et James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, (1979) 1994. – Voir : Hubert Doucet, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Labor et Fides, 1996.

choses commencent à changer, qui nourrissent en tout cas l'espoir qu'elles puissent changer. Je pense ici à certains rapprochements tout à fait récents de l'éthique de l'environnement et de l'éthique biomédicale ou, mieux sans doute, de la santé<sup>18</sup> dans une bioéthique qui entend renouer avec les visées originelles, larges, généreuses, de Van Rensselaer Potter. Celui-ci proposait, dès 1970, une bioéthique faisant place aux rapports entre la vie et la survie de l'humanité avec celles de la planète, et donc à l'écologie et aux enjeux de justice et de paix dans l'habitation humaine de la terre, tout autant, plus même qu'aux exigences de la santé vue d'un point de vue médical, lesquelles se trouvaient ainsi placées dans un cadre plus large, englobant<sup>19</sup>. Mais les larges perspectives de Van R. Potter n'ont pas eu l'accueil qu'on aurait pu souhaiter. S'impose donc le constat que les écrits de la bioéthique dominante ou de ses courants dominants (car convient encore ici le pluriel) demeurent enfermés dans les limites d'éthiques biomédicales ou de soin<sup>20</sup> le plus souvent étroites, étriquées.

## Des éthiques biomédicales ou de soin renouvelées ?

Les pratiques des médecins et des infirmières<sup>21</sup> sont encadrées depuis longtemps par les orientations et les balises de leurs éthiques professionnelles. Pour ce qui est des médecins, on peut remonter en Occident

---

18. Et je salue la création récente, à l'Université Laval (Québec), de la Chaire en éthique de la santé et éthique de l'environnement, sous la direction de la professeure Marie-Hélène Parizeau.

19. Van Rensselaer Potter, « Bioethics, the Science of Survival, dans *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1970), 127-153 ; et surtout *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall, 1971. L'auteur, lui-même médecin (cancérologue), dans des articles publiés en 1987 et 1988, a repris les mêmes orientations. Voir à ce sujet : Guy Durand, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal, Fides ; Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 18-19 et 120.

20. Je résiste à l'utilisation de l'expression ou appellation « éthique infirmière », au singulier ou au pluriel, préférant parler d'éthiques de soin pour désigner celles liées aux pratiques des infirmières et infirmiers.

21. Médecins et infirmières : sexisme linguistique ou lexical ? Il est vrai que le jeu du masculin et du féminin peut renvoyer au rapport de sujétion de l'infirmière au médecin, comme de la femme à l'homme (ou au rapport de domination du mâle). L'évolution de l'équilibre des effectifs d'hommes et de femmes dans le corps médical fait qu'il y aura et qu'il y a déjà dans certaines spécialités plus de femmes médecins que d'hommes, mais on parlera précisément, pour désigner ces femmes, de femmes médecins. On appellera cependant infirmiers les hommes membres de la profession, qui fut longtemps presque exclusivement féminine, des infirmières. Compte tenu de la forte majorité des femmes

jusqu'aux documents du *Corpus Hippocraticum* du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne, et évoquer alors le serment d'Hippocrate auquel on renvoie aujourd'hui encore comme à l'origine de la déontologie médicale<sup>22</sup>. Ne pas nuire ou ne pas faire de tort, traiter et parfois guérir, aider et soulager : prescriptions d'une vieille sagesse médicale et de soin qui, au premier abord, paraissent claires et, pourrait-on croire, minimales, mais qui se révèlent en pratique, au quotidien, ambiguës et terriblement exigeantes<sup>23</sup>. Spécialement aujourd'hui.

En effet, compte tenu du développement technoscientifique des dernières décennies, l'aire des possibles semble devoir bientôt n'avoir plus de limites. Le recours aux repères évoqués, loin d'aider à clore la délibération, ne cesse de relancer plutôt l'interrogation et le débat. La bioéthique, entendue cette fois comme désignant certains courants d'une éthique biomédicale qu'on a tenté de renouveler, est née de là<sup>24</sup>. Compte tenu des nouveaux pouvoirs, conquis plus qu'impartis, sur la vie et la santé, de nouvelles questions se posent aux praticiens – chercheurs et cliniciens – du champ biomédical contraints en quelque

---

dans cette profession, j'ai cru devoir enfreindre la règle du masculin « neutre » qui l'emporte sur le féminin et l'embrasse (les mots sont décidément évocateurs ici des rapports de domination jusque dans l'ordre des rapports amoureux), pour inclure cette fois les infirmiers dans l'appellation générale des infirmières.

22. Une traduction anglaise des documents du *Corpus Hippocraticum* par W.H.S. Jones est présentée, sous le titre *Hippocrates*, dans la collection The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1921. Un choix de textes est également présenté dans la première partie du recueil édité par Stanley Joel Reiser, Arthur J. Dyck et William J. Curran, *Ethics in Medicine. Historical Perspectives and Contemporary Concerns*, Cambridge, MA/Londres, MIT Press, (1977) 1979, p. 5-9. On trouve aussi, p. 10, une version ultérieure du serment, christianisée, qui fut et demeure, pour l'essentiel, utilisée dans les pays d'Occident. On peut heureusement avoir accès à de larges extraits du *Corpus*, en français : Hippocrate, *Connaître, soigner, aimer. Le Serment et autres textes*. Textes présentés et annotés par Jean Salem, Paris, Éd. du Seuil, 1999.
23. Plusieurs ont noté et fait observer bien avant moi que le devoir de traiter en vue de guérir l'a emporté, dans la conscience et dans les pratiques médicales plus récentes, sur les devoirs de ne pas nuire, d'aider, de soulager.
24. C'est le Hastings Center de New York (fondé en 1969) et le Kennedy Institute of Ethics de Washington D.C. (créé en 1971) qu'il faudrait ici évoquer, et non plus Van Rensselaer Potter – voir ci-haut, note 19. Voir aussi les origines de la bioéthique présentées dans l'ouvrage de David J. Roy, John R. Williams, Bernard M. Dickens et Jean-Louis Baudouin, *La Bioéthique. Ses fondements et ses controverses*, Saint-Laurent (Montréal), Éditions du Renouveau pédagogique, 1995, p. 3-27.

sorte à assumer des responsabilités accrues et souvent nouvelles<sup>25</sup>. C'est là, à mon sens, le premier facteur ou la première source du renouvellement des anciennes éthiques médicales et de soin : l'extension en quelque sorte démesurée du champ des interventions possibles avec, comme corollaire plus que conséquence, la prise de conscience soudaine, pourrait-on dire, parfois craintive, des nouveaux devoirs qui s'ensuivent et des nouvelles responsabilités à assumer.

S'ouvrent alors les grands chapitres de bioéthiques – vite devenues plurielles – que l'on peut considérer déjà comme classiques : aux débuts de la vie, fécondation *in vitro* et gestation substituée, diagnostic prénatal, puis pré-implantatoire et conseil génétique, thérapie foetale, thérapie génique, plus récemment utilisation d'embryons à des fins de recherche et de thérapie ; à la fin ou dans les dernières heures de la vie, acharnement thérapeutique et arrêt de traitement, prolongation assistée de la vie et prélèvement d'organes, euthanasie et assistance au suicide au nom du droit de mourir dans la dignité ; entre temps, recherche<sup>26</sup> et expérimentation, transplantation d'organes. Mais aussi, débordant peu à peu ce cadre devenu moins pertinent : enjeux de la génétique (médecine génétique et génétique des populations), hausse des coûts et listes d'attente...

Traversant tout cela et faisant se rencontrer des discours à bien des égards divers dans l'unité toute relative de ce qu'on continue d'appeler, au singulier, la bioéthique, une préoccupation constante et constamment affichée des rapports entre les professionnels et ceux qui recourent à leurs services fait apparaître des convergences d'orientation et des accents communs : droit à la vérité et devoir d'information, autonomie et droit d'autodétermination, protection des personnes jugées plus vulnérables et de leurs droits – droits des enfants et des personnes âgées (puisqu'il n'y a plus de vieux, encore moins de vieillards !), des personnes aux prises avec des problèmes de santé mentale, avec le VIH et le sida, etc. Tout cela le plus souvent dans une perspective étroitement personnaliste et sans prendre en compte les enjeux sociaux et moins encore les situations, les réalités et les enjeux planétaires ou encore, à l'échelle du continent africain par

---

25. Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales. Prologomènes pour une bioéthique*, Bruxelles, De Boeck – Wesmaël ; Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.

26. Je traiterai plus loin des bruits et des silences dans le champ de l'éthique de la recherche.

exemple, le sort réservé et « fait » aux enfants, aux malades mentaux, aux personnes touchées par le sida. Éthiques de riches, qui peuvent se payer le luxe des technologies les plus avancées, j'y reviendrai.

La place centrale qu'occupent désormais les droits des personnes, en lieu et place des références traditionnelles à une volonté divine ou à un ordre naturel (considéré parfois comme l'expression de la volonté d'un dieu créateur), et les exigences du respect de ces droits, notamment de l'autonomie des personnes et de leur droit à décider de l'orientation de leur vie et de sa qualité, est le second élément déterminant du renouvellement des éthiques médicales et de soin.

Il y a, sur certains de ces thèmes trop rapidement évoqués dans la sèche énumération faite plus haut, surabondance de discours en outre souvent redondants. Mais sur d'autres thèmes et d'autres objets, voire sur les mêmes réalités mais approchées sous d'autres angles, analysées à d'autres niveaux, on ne trouvera que de rares propos seulement, parfois de simples allusions. Ou bien cela sera enveloppé par le silence des omissions, éludé – j'en donne plus loin quelques exemples. Or la prise en compte de l'éludé serait requise pour un véritable renouvellement des éthiques et de leurs discours, ce qui est présentement non-dit passant peu à peu dans le dit.

### **Les interrogations neuves de quelques courants marginaux**

Les enjeux de ce qui est ainsi laissé dans l'ombre et parfois éludé sont pourtant d'une importance majeure. J'en évoque quelques-uns en m'inspirant de discours encore marginaux, développés sur le registre de l'interrogation et de la réflexion, parfois de la recherche, plus que de la régulation des pratiques et du contrôle, touchant l'ordre expérientiel ou proprement personnel, l'ordre institutionnel ou de système, l'ordre social au sens large du terme. Ce qui se passe au chevet du malade, ai-je affirmé plus haut, est décidé *ailleurs* plus peut-être ou plus souvent, en tout cas de façon plus « décisive » ou plus déterminante que dans la relation professionnelle et dans l'intervention elle-même. Les discours minoritaires auxquels j'entends faire ici écho tentent précisément de prendre acte de cet *ailleurs* pour pouvoir tenir compte de ce qui s'y passe, trop souvent éludé.



Je commencerai par évoquer quelques questions d'ordre expé-  
rientiel et mettant en cause, avec les personnes, *les éthiques personnelles*  
de tous les acteurs du système, spécialement des professionnels. La  
vie de chacun est traversée de part en part et tissée par des enjeux  
appelant à des décisions et à des choix qui font le sens de la vie : à la  
fois son orientation et sa signification. Comme il s'agit ici de vie et de  
santé, et du même coup de mort et de maladie, toute question posée,  
tout choix et toute décision, toute action obligent l'intervenant comme  
le gestionnaire, éventuellement contre leur gré, à reprendre et à rou-  
vrir pour eux-mêmes un questionnement intérieur sur leur rapport  
personnel à la vie et à la mort, à la santé et à la maladie, à la sécurité  
et au risque, au contrôle et à la liberté... Ce qui est alors en cause et  
en jeu – enjeu – n'est pas d'ordre théorique seulement – qui pourrait  
valoir en général –, ni d'ordre professionnel – ayant trait par exemple  
aux standards des bonnes pratiques –, mais bien d'ordre existentiel  
et proprement expé-rientiel, et donc tout à fait personnel, touchant cela  
même qui fait ce que je suis et qui je suis, et donc le sens de ma vie.  
Nul ne saurait éviter de voir sa souffrance dans la souffrance de  
l'autre, sa mort dans celle de quiconque meurt sous ses yeux, éven-  
tuellement sous son scalpel ou dans ses bras. Il y a là un vaste éventail  
– ou spectre – de sentiments et d'émotions, de tensions et de conflits  
se déployant au cœur même de l'existence et de la vie personnelle,  
qu'il serait certes pertinent d'explorer, car ce qui s'y passe et s'y joue  
marque l'action professionnelle. Et la marque d'autant plus fortement,  
oserai-je soutenir, que cela fait l'objet d'un déni sous couvert de  
référence à des standards prétendument objectifs.

Certaines approches, marginales encore en bioéthique ou en  
éthique médicale ou de soin, proposent de telles explorations. Je  
pense ici, entre autres, aux discours placés sous le sceau du récit ou  
de la narrativité d'une éthique dite précisément narrative<sup>27</sup>. Ces  
approches s'inscrivent, en le constituant, dans un courant mineur,  
contenu comme tel, minorisé. De façon générale ou dans une certaine  
bioéthique dominante, on fait l'économie de ce qui a trait au sens de  
la vie – de ce qui a trait, pour chacun, au sens de sa vie. Non pas

---

27. Voir, par exemple : Cécile Lambert, « L'approche narrative : un terrain qui favorise la réaffirmation des pratiques du prendre soin », dans *Méthodes et interventions en éthique appliquée*, sous la direction d'André Lacroix et d'Alain Létourneau, Montréal, Fides, 2000, p. 49-58. Aussi : J. Berger et J. Mohr, *A Fortunate Man*, New York, Pantheon/Vintage, p. 132-168 ; T.H. Murray, « What do we mean by narrative ethics ? », *Medical Humanist Review*, 11 (1997), p. 44-57.

qu'on évite de débattre des conceptions en quelque sorte abstraites de la vie, quand cela est requis dans la discussion d'un comité d'éthique clinique ou d'éthique de la recherche, par exemple. On pourra faire valoir en cours d'échange, comme si l'on parlait d'une affaire réglée et qu'on refuse de rouvrir, de revisiter : soit le caractère sacré de la vie qui la rend intouchable, soit au contraire la maîtrise que nous avons sur elle et qui nous fait devoir d'intervenir dans son déroulement pour assurer le maintien, voire l'amélioration de sa qualité, ou encore pour l'empêcher d'advenir ou de subsister quand on jugera qu'elle n'a pas suffisante qualité. On pourrait dresser sur les thèmes du sens de la vie et de la qualité de la vie d'abondantes (et redondantes) listes de publications. Mais il est rare qu'on ose s'aventurer dans l'exploration du sens qu'on cherche à donner, en le dessinant ou en le construisant par ses choix et ses décisions, à sa vie.

M'intéressant, il y a une dizaine d'années, aux enjeux de la pratique du diagnostic prénatal de maladies génétiques et de prédisposition à développer au fil des ans telle ou telle maladie, j'avais été amené à revoir les référents du normal et du pathologique et à discuter de la normativité de ce qui est perçu comme normal ou décrété tel<sup>28</sup>. Lors de recherches menées en lien avec les travaux de la Commission royale sur les nouvelles techniques de reproduction, au début des années 1990<sup>29</sup>, une femme avait révélé sa joie d'apprendre, grâce au diagnostic prénatal, que son enfant serait aveugle comme elle – parce que, « aveugles, disait-elle, nous devons développer plus que d'autres une vie intérieure ». Ainsi donc, ce que plusieurs, de l'extérieur, peuvent considérer comme une atteinte grave à la qualité de la vie, peut aussi être vu, de l'intérieur, tout au contraire, comme quelque chose y contribuant. Je donnerai un autre exemple d'un tel écart, tiré cette fois de témoignages recueillis par Mariane de Montalembert<sup>30</sup>, au sujet du diagnostic prénatal toujours, auprès de femmes elles-mêmes aux prises avec la drépanocytose (ou anémie falciforme) et enceintes. L'une de ces femmes, qui estimait qu'elle devrait interrompre

---

28. Guy Bourgeault, « Le diagnostic prénatal. À propos de quelques questions éludées », *Éthica* 7/2 (1993), p. 9-32 ; « Normalité et normativité en éthique appliquée », *Éthica* 9/2, vol. 9, n° 2, tome 2 (1997), p. 28-43.

29. Les rapports de ces recherches ont été publiés, dans la série *Research Studies/Études et recherches*, avec le Rapport de la Commission, Ottawa, 1993.

30. Mariane de Montalembert, *Implications du diagnostic prénatal de la drépanocytose*, thèse présentée à la Faculté de médecine Necker – Enfants malades, Université de Paris V, 1994.

sa grossesse s'il s'avérait que son enfant devait être atteint à son tour de cette maladie, se disait prête toutefois à donner naissance à un enfant trisomique (ou atteint de mongolisme, comme on dit parfois) – car les trisomiques ne souffrent pas « et peuvent même être heureux quand on les aime », ajoutait-elle. Comme quoi, de nouveau, ce qui fait la qualité de la vie n'est pas identique pour tous, aucune référence claire ne pouvant aider à décider des éléments ou constituants requis et à établir les *standards* qui permettraient d'en évaluer le degré ou la qualité.

Les questions touchant le sens de la vie et la qualité de la vie excèdent les limites des « raisons médicales » évoquées et invoquées, dans des comités d'éthique, pour autoriser une intervention ou donner l'aval requis à la décision déjà prise, ou encore pour l'interdire. Récemment, le comité d'éthique d'un hôpital de Paris a été saisi de la demande d'une assistance médicale à la procréation d'un couple, concrètement par insémination du sperme du conjoint dont l'infertilité tenait à une anomalie des voies génitales. Le comité a d'abord rejeté la demande parce que le conjoint était atteint d'une maladie génétique avec risque d'une insuffisance rénale qui pourrait ou « devrait » se manifester autour de la cinquantaine. Les membres du comité, y compris des juristes et des philosophes (ou éthiciens, si j'utilise le vocabulaire de la réglementation québécoise touchant la constitution des comités d'éthique clinique ou d'éthique de la recherche dans le champ de la santé), estimaient inacceptable, avec les médecins et pour les raisons médicales susdites, qu'on aide à concevoir et à donner naissance à quelqu'un qui pourrait être atteint de la même maladie – grave – que son père. Mais d'où viendrait donc ce droit d'un médecin de décider des seuils de prévision de « vie normale » requis pour que l'assistance à la procréation soit donnée? Et alors, devrait-on s'entendre pour établir ce seuil à vingt ou trente ou quarante ans? À ces questions d'un *médecin* jugeant qu'un tel droit ne lui était pas imparti et que la détermination d'un tel seuil débordait son champ de compétence, on répondit que le médecin avait non pas le droit, mais le devoir d'en décider, parce que, à l'instar du plombier face à la canalisation et au débit d'eau (non, je n'invente pas), le médecin a en matière de vie et de santé, et de reproduction de la vie, les connaissances requises pour faire les meilleurs choix. Tout le discours sur l'encadrement du pouvoir médical et des pratiques médicales serait-il bidon, paravent dérisoire d'un abandon au médecin – dont on semble assuré qu'il a « une âme et une conscience inoxydables et infaillibles », commentait le médecin dissident – de la

décision de vie ou de mort. Comment le médecin, comme quiconque, pourrait-il juger pour un autre de ce qui est requis pour qu'il y ait qualité de vie, c'est-à-dire vie de qualité, autrement qu'en se référant à ce qui, pour lui, fait le sens de la vie et dit par là les exigences de sa qualité non pas pour tous et donc pour les autres en même temps que pour lui, mais bien pour lui seulement ?

Je reviendrai sur ces questions en discutant, dans le prochain chapitre, de normalité et de normativité, puis en analysant, dans le chapitre suivant, la tension entre consensus et dissidence. Pour le moment, je me permettrai de citer, non pas par dérision, mais parce que je considère qu'il s'agit d'un apport pertinent à la présente discussion touchant les discours sur le sens et sur la qualité de la vie, un extrait de l'impertinent *Petit traité de toutes vérités sur l'existence* de Fred Vargas<sup>31</sup>, ethnologue et auteure de romans policiers :

[...] si la vie devait avoir un sens définissable, quantifiable et mesurable, on aurait tôt fait de voir débarquer les types à casquette [...] – on ne se méfie jamais assez de ces types. Et qui vous dit que vous ne seriez pas entassés dans le vrac avec les autres, les humbles, les modestes, les sans-grade, les rêveurs, les improductifs, les glandeurs, les simples, les contemplatifs, les solitaires ? Vous à qui on ôterait sans pitié le sens de votre vie ?

[...]

Soyez tranquilisés et soufflez donc un bon coup : le sens de la vie n'est pas un compte d'exploitation à présenter à l'inspection générale, il n'est pas quantifiable et *c'est tant mieux* ainsi. Vous pouvez balancer dans l'instant à la Seine, au Nil, dans l'Amazonie ou dans la citerne de Villiers-d'Écaudart [...] tous les ouvrages, tests, magazines et notules qui cherchent à mesurer le sens de votre vie, partant de l'a priori inadmissible que la vôtre en est dépourvue. Donc jetez tout et cessez de réfléchir là-dessus, ce qui va représenter un énorme gain de temps, et respirez en paix, votre vie a un sens, puisque vous la vivez. Point barre.

Non qu'il faille éviter les échanges sur ce qui fait sens et par là aide à vivre, fait vivre. Au contraire. Mais modestement, au *je*, et sans chercher à imposer à quiconque une façon de voir, la sienne, comme seule valable ; en refusant de réduire la vie et le sens qu'elle peut avoir au rang d'argument et d'en user pour l'emporter sur les autres dans

31. Dans la collection Libro, Paris, Viviane Hamy, 2001 ; pour le texte cité, p. 92.

le débat. Il importe de faire place et droit au *je* toujours singulier, et dès lors à la rencontre de la pluralité des *je* dans les discours se réclamant de l'éthique. Autrement, ils n'en sont exclus, éludés, qu'en apparence, chacun étant mû par le jeu caché à la conscience de ses émotions, de ses attirances et de ses répulsions, de ses peurs, de son désir d'avoir raison et de vaincre...

D'autres discours relativement marginaux tentent de tenir compte, sur le mode de l'interrogation, mais aussi dans une visée de régulation, de questions d'un autre ordre, institutionnel ou de système<sup>32</sup>, questions éludées le plus souvent dans les discours dominants des bioéthiques.

Dans le champ biomédical, les pratiques tant de recherche que d'intervention prennent place dans des institutions qui s'inscrivent elles-mêmes dans la grande institution ou, comme on dit plus communément, à l'échelle d'une société, dans le système de la santé. La régulation des pratiques se fait donc et s'exerce concrètement, au quotidien, dans la rencontre d'intérêts divers et souvent divergents, et donc dans le jeu des luttes de pouvoir qui entraînent constamment la rupture des équilibres anciens en vue d'en instaurer de nouveaux, dans le chassé-croisé de rationalités qui cherchent toutes à établir leur suprématie, voire leur exclusive. Les pratiques professionnelles qui ont cours dans les institutions du système de santé ne sont donc pas soumises à la seule rationalité professionnelle des médecins et des infirmières, au service des personnes malades et de leur santé, de leur bien-être. D'un côté, le développement scientifique et technologique a transformé les pratiques médicales et de soin de l'intérieur en les soumettant à la rationalité de la technoscience (*scans* et « tests ») plutôt qu'à celle de l'observation et de l'expérience, sources de savoirs pratiques, empiriques. De nouveaux rapports sont par là instaurés, le

---

32. Il s'agit souvent de contributions qui ne sont pas placées sous le seul signe de l'éthique, plutôt sous celui de la sociologie ou encore de la science politique par exemple, mais qui prennent explicitement acte, pour en traiter, de questions et d'enjeux d'ordre éthique. Je renverrai à ce sujet aux travaux sur l'économie de la santé et à certaines publications de Pierre Contandriopoulos et d'autres chercheurs du Département d'administration de la santé et du Groupe de recherche interdisciplinaire en santé (GRIS) de l'Université de Montréal ; et aux études et travaux d'évaluation, sous la direction de Renaldo Battista et de l'Agence d'évaluation des technologies et des modes d'intervention en santé (AETEMIS – Québec) – voir, par exemple, le dossier, sous la direction de Pascale Lehoux et de Renaldo Battista, publié dans *Ruptures. Revue transdisciplinaire en santé*, vol. 9, n° 1 (2002).

fossé étant élargi, entre les experts et les profanes – les personnes au service desquelles sont déployées les expertes interventions. À tout le moins pour ce qui est des intentions claires.

De l'autre, la double dynamique interactive de la spécialisation des savoirs et du recours croissant à un appareillage technologique sophistiqué et coûteux a entraîné l'institutionnalisation des pratiques professionnelles, qui doivent dès lors être gérées. Ces dernières s'en trouvent de nouveau modifiées, cette fois de l'extérieur. La prise – ou faudrait-il dire l'emprise? – croissante de l'administration et de la bureaucratie sur les pratiques professionnelles a suscité maints conflits, latents ou affichés, entre les rationalités et les exigences médicales ou de soin, d'une part, et la rationalité administrative ou les attentes et exigences des gestionnaires du système, d'autre part. Les règles administratives et les pratiques de gestion, par ailleurs, doivent tenir compte à leur tour des exigences – des impératifs<sup>33</sup> – d'ordre économique et d'ordre proprement budgétaire et comptable, lesquelles orientent fortement les décisions des gestionnaires, il n'y a là rien de neuf. Derrière tout ce jeu archi-complexe d'interdépendances et d'interactions souvent conflictuelles, l'arbitrage des responsables politiques doit faire en sorte que tous les fonds publics ne soient pas engloutis dans un système de santé sans cesse plus coûteux, et donc plus vorace, tentant de concilier la hausse des coûts des interventions avec (ce que l'on estime être) les droits des personnes malades et la capacité de payer des contribuables – sans exclure de ce dernier groupe, comme on le fait trop souvent dans un oubli qui n'est pas innocent, les personnes malades.

On a quelque temps cru, ou feint de croire, qu'une hiérarchie elle-même rationnelle devait et pouvait être établie entre les diverses rationalités évoquées, ce qui permettrait de régir d'en haut le jeu des interactions entre elles. Au service de la santé et du bien-être des personnes, la rationalité professionnelle – médicale et de soin – serait alors placée en première position, la rationalité scientifique et technologique, instrumentale donc, venant en deuxième place pour la soutenir. Viendraient ensuite, en troisième position, les exigences administratives et, avec elles, les impartitions, les distributions, les règles et les contrôles budgétaires. Et finalement une rationalité politique dans

---

33. Je discute plus loin de cette notion d'impérativité.

laquelle intervient de façon de plus en plus déterminante, impérative, la rationalité économique. Mais on aura vite fait de constater que cette hiérarchie, en pratique, est souvent inversée.

Or cette hiérarchie tout idéale a longtemps servi de référence (le plus souvent implicite) dans la réflexion, mais aussi dans les discussions des comités d'éthique clinique et jusque dans les prises de décision, et encore dans les déclarations d'intention et dans les énoncés de politique, au point qu'on a pu considérer qu'elle régulaient le système et assurait son bon fonctionnement. Aussi sa mise en question constitue-t-elle l'un des facteurs importants de la transformation, perceptible depuis quelque temps déjà, des approches et des discours des bioéthiques : l'ordre des choses n'étant plus donné d'avance, mais à construire et à reconstruire constamment, les hiérarchies convenues, renvoyant à cet ordre des choses, ne tiennent plus, et tout est désormais livré à la discussion, au débat. On a dû prendre acte de la vanité de hiérarchies dont les bases ont été sapées.

D'ailleurs, que l'on place les exigences d'ordre économique au faite ou à la base de l'édifice importe peu ; il faudra en tenir compte, comme des exigences des autres ordres de rationalité considérés plus haut, si l'on veut que les discours se réclamant de l'éthique, leurs interrogations et surtout leurs propositions, en prise sur le réel, aient quelque pertinence. Qu'aurions-nous à faire d'éthiques dont les discours seraient sans enracinement dans le réel ou dans le concret et sans effet sur la vie, sur l'action *en acte*, sur les pratiques ? Dans une vision systémique, les diverses rationalités évoquées seront plutôt perçues dans leur jeu complexe d'interactions multiples, différentes et qu'il importe de différencier.

Ce serait d'ailleurs se leurrer que de croire que seules les pratiques médicales et de soin sont au service des populations desservies par l'institution de la santé en tant que système et institutions. Ce que donnent à entendre parfois certains discours simplistes plaçant ces pratiques sous le signe du souci éthique et, ma foi, de la vertu, pour renvoyer celles des gestionnaires et des responsables politiques à la géhenne des calculs mesquins et des basses ambitions. Je le reconnais, je durcis ici les traits de ces discours dont le simplisme fait qu'ils donnent eux-mêmes dans la caricature. D'autres pratiques, parfois dénigrées, sont elles aussi parties prenantes dans le service institutionnel aux personnes qui y recourent : celles des responsables politiques, des administrateurs et des gestionnaires de tous les niveaux

hiérarchiques, et des comptables. Toutes ces pratiques interagissent pour faire l'institution, qui en même temps les englobe et en déborde les cadres en les plaçant dans une cohérence neuve, institutionnelle précisément – cette cohérence pouvant comprendre bien des incohérences, mais je n'entrerai pas dans le débat à ce sujet. De même, les diverses éthiques professionnelles, par-delà leurs rencontres et leurs divergences, doivent composer, s'y opposant parfois, avec ce que j'appellerai *les éthiques institutionnelles* ou *des institutions*.

Ces éthiques institutionnelles sont certes tributaires des diverses éthiques (personnelles et) professionnelles en présence et en interaction, mais elles échappent aussi à leur emprise et même au conflit entre elles, les transcendant, oserai-je dire. Sans échapper toutefois à l'ambiguïté. Pour ouvrir seulement quelques pistes de réflexion et de recherche, et sans m'y engager pour le moment, je (pro)pose quelques questions – questions à mon sens capitales et auxquelles on ne répond le plus souvent, sans en débattre, que par l'orientation effectivement donnée, au jour le jour, aux pratiques<sup>34</sup> : À qui va l'allégeance première de l'institution de la santé, de ses services, de ses programmes ? À l'État, et plus concrètement au ministre de la Santé ? ce qui la mettrait à la remorque des politiques et des modes qui passent. À elle-même ? et l'important sera alors de préserver les structures, les programmes, les droits acquis des personnels, les budgets. Aux populations ou aux personnes ?

Ces questions renvoient, par-delà les éthiques institutionnelles, à des enjeux qui relèvent d'une *éthique de société*. Je me contenterai de noter ici que les questions et les enjeux de cet ordre font rarement l'objet d'une discussion tant soit peu rigoureuse dans les discours des bioéthiques – comme des éthiques en général. Comme s'il y avait une sorte de conspiration du silence. Ou simplement silence imposé. On refusait autrefois que soit discuté et débattu ce qui, relevant de la raison d'État, devait dès lors être tenu secret. La raison d'État toujours déraisonne, ai-je écrit déjà. J'ai le sentiment qu'il en va de même, aujourd'hui, d'une raison économique qui tient lieu de raison d'État, et de ses déraisonnables impératifs. À suivre : j'y reviendrai en traitant

---

34. Ce sont pour une part des questions de cet ordre qui font l'objet de réflexions et de débats depuis quelques années dans la revue *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, que dirige Yves Boisvert, du Laboratoire d'éthique publique de l'École nationale d'administration publique (Montréal, Québec), Liber. Voir par exemple le dossier *Éthique et allocation des ressources en santé*, vol. 5, n° 1 (avril 2003).



plus loin, discutant de responsabilité et de responsabilisation en santé publique et en intervention sociale, des tensions inhérentes aux rapports entre public et privé aujourd'hui, et des enjeux d'ordre éthique qui sous-tendent ces rapports.

## Et dans les autres champs ?

Ce qui se passe dans le champ biomédical et plus spécifiquement dans les discours des bioéthiques ou des éthiques biomédicales et de soin, ai-je noté plus haut, est en quelque sorte exemplaire et révélateur de ce qui a cours, de façon plus discrète peut-être, dans tous les champs d'intervention. Partout, l'interrogation éthique tend, sinon à s'effacer, du moins à se faire plus réservée pour laisser le champ libre à une dynamique envahissante de régulation (souvent moralisatrice et soucieuse de s'instituer dans l'ordre juridique – cette thématique fera plus loin l'objet d'un examen critique). Dans tous les champs d'intervention, les discours se réclamant de l'éthique laissent dès lors dans l'ombre, hors champ, ce qui pourtant est décisif, déterminant pour les pratiques.

En intervention sociale, par exemple, et plus spécifiquement en travail social (d'assistance sociale, mais aussi d'intervention psycho-éducative auprès de jeunes déviants et de redressement ou de réadaptation, ou de réinsertion sociale d'ex-détenus ou de sans-emploi qui sont aussi parfois sans abri, ou encore de toxicomanes, de personnes aux prises avec des problèmes de santé mentale, etc.), les pratiques dominantes visent le redressement des déviations et des déviants eux-mêmes plus que des conditions sociales qui ont pu, pour une part, leur donner naissance, les faire se développer... Je reviendrai plus longuement là-dessus dans le prochain chapitre. Pour le moment, je me contente de faire le constat que les éthiques professionnelles des divers groupes d'intervenants sociaux et les débats sur leurs orientations et leurs règles s'intéressent aux rapports professionnels et aux modalités des interventions encore et toujours, sans vraiment prendre acte des conditions et des conditionnements des pratiques, et de la nécessité – ou du devoir et de la responsabilité – d'agir sur eux. Ce qui est, à tout le moins pour une bonne part, fortement déterminant pour les pratiques est le plus souvent passé sous silence, éludé.

De façon semblable, l'attention est portée, quand il est discuté des questions d'ordre éthique dans le champ de l'éducation, sur le travail d'enseignement lui-même (ou sur les modalités du travail pédagogique) et sur la relation de formation. Ce qui a trait aux visées est moins souvent pris en compte<sup>35</sup>, et moins encore ce qui relève de la gestion du système et de ses composantes. On fait comme si l'enseignant avait la pleine maîtrise de ce qui se passe dans « sa classe », et le directeur d'établissement dans « son école », même si l'on sait que la qualité de la vie d'une classe et des apprentissages qui s'y font ou ne s'y font pas et la qualité de la vie d'une école dépendent largement de facteurs extérieurs<sup>36</sup> : pour la classe, programmes officiels et examens, approches pédagogiques préconisées ou même imposées, manuels approuvés en haut lieu et rendus disponibles, mais aussi horaires, classement et distribution des élèves, et encore milieu social des élèves, bien nourris ou non, drogués ou pas – la liste des déterminants extérieurs de ce qui se passe dans la classe pourrait s'allonger indéfiniment ; pour l'école, politiques ministérielles et priorités établies par les commissaires, dispositions des diverses conventions collectives, budgets impartis et règles budgétaires imposées, etc. En observant ce qui se passe ou en écoutant ce que m'en disent des enseignants, j'ai parfois le sentiment que tant les grandes politiques que la gestion des écoles et l'existence ou non d'activités parascolaires, ainsi que le choix des modes pédagogiques sont soumis aux impératifs ou aux déterminants premiers que sont les horaires et autres exigences des bus jaunes des services du transport scolaire ! Malgré quoi les discours des éthiques, qu'il s'agisse de guides ou de codes et de règles ou d'interrogations et de débats, ne semblent pas prendre en compte, ou guère, ce qui a cours ailleurs que dans la classe et dans l'école.

Comme je l'ai fait plus haut en discutant des discours et des silences des bioéthiques et des éthiques médicales ou de soin, je pourrais évoquer ici certains courants plus ou moins marginaux de réflexion et de recherche s'intéressant à des questions d'ordre existentiel et personnel ou d'ordre institutionnel et de système. Ainsi, il n'est certes pas sans intérêt de noter la résurgence récente du débat sur

---

35. Voir à ce sujet le cahier thématique sur *Les finalités de l'éducation*, sous la direction de Christiane Gohier, dans *Éducation et francophonie*, vol. 30, n° 1 (printemps 2002) ; repris dans *Enseigner et libérer. Les finalités de l'éducation*, sous la direction de Christiane Gohier, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

36. Ce que j'aborde ici de façon très rapide, et presque par allusion seulement, fait l'objet d'un autre livre en préparation.

l'idéal d'égalité et sur les inégalités en éducation, avec le souci généreux, prenant parfois la forme de slogans, d'un droit reconnu à tous et à toutes d'une éducation tout au long de la vie, et d'une réussite pour tous. Mais tant de questions et d'enjeux sont encore laissés dans l'ombre, oubliés, éludés.

Je donnerai deux exemples de questions éludées, dont il faudrait débattre dans une perspective qui prendrait en considération ce qui est de l'ordre d'une éthique de société, touchant directement l'éducation et plus spécifiquement l'équité en matière d'éducation. D'une part, il faudrait revoir, revisiter, en tenant compte des populations desservies et des mandats ou des missions, la politique québécoise de financement public des écoles privées : les objectifs, les conditions, l'échelle des allocations. Le dossier est complexe, certes plus que le donnent à entendre les discours tant des tenants de l'école privée que des opposants. J'admire, quant à moi, les enseignants et les dirigeants de ces trop rares écoles privées qui ont su créer des espaces de vie et d'apprentissage pour de jeunes décrocheurs, ou pour des jeunes qui éprouvent de grandes difficultés à apprendre ou dont les conduites semblent et sont sans doute parfois asociales, qui manifestent, comme on dit, de graves troubles de comportement. Ces écoles rendent un service public important, essentiel. Je me sens moins à l'aise quand les directions de certaines institutions prestigieuses se glorifient des succès d'élèves qui, ma foi, auraient réussi sans l'école. Convient-il vraiment de leur apporter le support d'un financement public ? Si oui, dans quelle mesure ? à quelles conditions ?

Il faudrait revoir aussi, d'autre part, les conventions collectives et les modes de gestion qui font que, dans les écoles publiques, les groupes plus difficiles sont généralement confiés aux enseignants les moins expérimentés (qui n'ont pu acquérir encore les privilèges dont on prétend qu'ils découleraient d'un droit tout à fait fictif d'ancienneté). Osera-t-on ne serait-ce qu'en débattre ?

Les éthiques de la gestion et les éthiques des affaires s'intéressent, elles aussi, aux questions et aux enjeux touchant les modalités de ce qui est fait ou, dans une visée de régulation – puisque la gestion elle-même doit être gérée et régulée ! –, aux orientations à donner à ce qui sera fait, mais toujours quant aux modalités. Sans prêter vraiment attention à ce qui a cours en réalité et qui pourrait amener à revoir de façon critique les grands modèles d'organisation ou les grandes règles érigées en lois de l'économie telle qu'elle se vit et, si je peux me

permettre ce jeu de mots, telle qu'elle sévit<sup>37</sup>, et alors à s'intéresser à ce que révèlent d'elle les conséquences trop souvent désastreuses pour les personnes et pour les collectivités, pour l'humanité, et pour leur avenir en même temps que pour celui de la planète<sup>38</sup>. On discutera alors du respect des personnes et des droits des partenaires dans les rapports internes de l'entreprise, par exemple, mais sans remettre en cause ce que celle-ci appelle pompeusement sa mission sans même faire appel, le plus souvent, à ses responsabilités sociales les plus immédiates. Que disent les éthiques de gestion et les éthiques d'entreprise de ces déraisonnables « rationalisations » qui désignent immanquablement, n'en faisant pourtant mention que par mode de corollaire, des mises à pied parfois massives ? Rien. Ou guère.

### **Derrière les silences : tensions, contradictions et ambiguïtés...**

Je pourrais continuer longtemps à présenter ces illustrations d'étonnants silences, touchant des questions existentielles et des enjeux majeurs pour les personnes et pour les collectivités, d'éthiques dont les discours prolifèrent et se font envahissants, qui s'infiltrent et sévissent partout. Mais la reprise du même refrain, outre qu'elle donnerait à son tour dans la lassante répétition dénoncée plus haut, ne ferait que nourrir l'impuissance d'un chant des lamentations.

Mes propos, au sujet des éthiques et de leurs discours, sur la tension entre le bruit, voire le tapage et le silence, entre la surabondance redondante et les omissions dont on peut certes s'étonner, auront pu donner à penser que mon intérêt et mon cœur penchent du côté de l'éludé. On n'aura pas tort de le croire. Mais je n'ose juger ni condamner personne, sachant les omissions de mes propres silences et que je n'ai guère fait entendre au fil des ans, sur tant de questions et tant d'enjeux qui me paraissent pourtant de première importance, que quelques cris indignés<sup>39</sup>. Je suis donc partie prenante de ce que je viens de décrire et de dénoncer.

---

37. Sur ce thème : Pascal Bruckner, *Misère de la prospérité*, Paris, Grasset, 2002.

38. Dans le pamphlet de leur film documentaire *The Corporation* (Canada, 2004), Mark Achbar et Jennifer Abbot dressent une liste fort longue de questions d'éthique des affaires ou de l'entreprise qui ne sont pas prises en compte vraiment dans les éthiques s'intéressant à ce champ.

39. « Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner », dit Pierre Bourdieu dans un entretien mené par Antoine Spire, publié sous un titre qui reprend la phrase citée – La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002.

Avant de clore ce chapitre, deux notes brèves : l'une sur le jeu des tensions qui sous-tend non pas l'écart, mais la tension de nouveau entre le dit et le non-dit ; l'autre pour rappeler que ce qui n'est pas dit dans les éthiques qui prolifèrent est parfois dit ailleurs, et qu'il convient peut-être, en prenant acte, de s'en réjouir.

Le tri – le plus souvent inconscient et involontaire, non délibéré – entre le dit et le non-dit, l'élué, renvoie à une tension inévitable, et peut-être ne faut-il pas chercher à l'éliminer. Les mots viennent aisément quand ils renvoient à ce qui est exploré déjà et analysé, bien connu, bien entendu et, quand il s'agit de pratiques, à la fois normé et normalisé. À ce qui fait l'objet de larges consensus rendant possibles la régulation et le contrôle. À ce qui est de l'ordre de l'acquis ou qui, du moins, peut être considéré provisoirement comme tel. Et de l'ordre, du même coup, d'une bonne conscience qui ne sera jamais qu'inconscience – parfois secrètement délibérée. On ne souhaite pas remettre en question ce qui semble si bien fonctionner... On ne remet pas impunément en question ce qui fait l'objet d'un consensus<sup>40</sup>.

Les consensus font taire, pour un temps, l'interrogation éthique et ses questions. Pour un temps : celui de la halte. Ce que j'appellerai l'éthique, usant cette fois du singulier pour évoquer cette capacité humaine à la fois de conscience et, partant, d'interrogation, mais aussi de choix touchant le sens donné à la vie (du moins à la sienne) et les orientations de l'action, dans quelque champ d'action ou d'intervention que ce soit, ne peut se vivre et s'exercer que dans le constant effort – pluriel – d'énonciation de ce qui, au sens fort du terme, *fait* le sens de la vie. Au sens fort du terme, parce que ce qui est l'objet du travail d'énonciation, c'est à la fois la question sur le sens de ce qui a cours et, pour l'avenir, l'orientation entrevue, désirée, choisie et mise en œuvre, qui donnera à la vie saveur et sens. Le moment du choix est celui de l'énoncé, résultat du travail d'énonciation qui, le cours des choses ou de l'action se poursuivant, devra de nouveau recourir à l'interrogation. On oublie trop souvent que, derrière l'énoncé et avant lui, le précédant, il y a l'énonciation, dont le travail commence par la remise en question de l'énoncé antérieur. Derrière le consensus et avant lui, il y a la discussion et le débat lancés par la question posée sur ce que le consensus antérieur considérerait comme acquis et qui est remis en question...

---

40. Sur la tension entre le consensus et la dissidence, voir le chapitre 3.

Je ne dirai pas : ainsi tourne la roue. Plutôt : ainsi se vivent les difficiles mais féconds rapports d'une tension entre le dit, parfois trop souvent redit, et le non-dit, éventuellement interdit, en tout cas éludé. Peur ? Paresse ? Repos peut-être, tout simplement, sous la tente de la halte qui n'est ni temple ni même maison et qu'on sait déjà, dans la fatigue qui cède à l'engourdissement du sommeil, provisoire.

Bien des questions et des enjeux majeurs sont mis en lumière et analysés ailleurs que dans les éthiques affichées comme telles. Je donnerai ici quelques exemples.

D'abord celui du large débat qui a présentement cours sur l'appropriation de l'eau pour la mettre en marché *vs* sa reconnaissance comme patrimoine collectif, laquelle entraîne le devoir d'un accès et d'un partage équitable, et d'une utilisation prudente<sup>41</sup>. Ce débat met en question ce qui pourtant semble acquis ou simplement considéré comme normal. Tout peut-il et doit-il être soumis au droit de propriété et mis en marché ? Et ce n'est pas la propriété et la commercialisation de l'eau seulement qui sont mises en question, mais aussi l'appropriation des terres, de leurs sols et sous-sols, des forêts ; et l'appropriation et le commerce des gènes<sup>42</sup> ; et les brevets bloquant l'accès de populations entières à des médicaments et à des traitements dont elles ont besoin...

Cela me conduit à présenter un deuxième débat – lui aussi exemplaire – celui sur l'embargo imposé, pour fins de profits et de bons rendements des placements des actionnaires de l'industrie pharmaceutique, sur des médicaments efficaces qui pourraient et devraient être mis à la disposition des millions de personnes aux prises avec le VIH et le sida en Afrique et en Asie et qui meurent par milliers chaque jour, pendant qu'on feint de croire que ces morts sont fatales, qu'elles échappent à toute responsabilité, et donc à la responsabilité de tous et de chacun.

Je pourrais évoquer encore, troisième exemple, les discussions sur l'écart croissant, tant à l'intérieur des pays qu'à l'échelle de la planète, entre les riches et les pauvres. Est-il tolérable que, aux États-Unis d'Amérique, le salaire annuel moyen des 400 contribuables les plus riches, évalué à 132 millions de dollars américains, soit 3633 fois

41. Je renverrai ici aux travaux de Louise Vandelac et de la coalition *Eau secours !*

42. Louise Vandelac a également coréalisé le film documentaire *Main basse sur les gènes*, 2002. – Voir aussi : Jeremy Rifkin, *Le siècle biotech*, Paris, La Découverte, 1998.

plus élevé que le revenu annuel moyen de l'ensemble des contribuables? Et que, à l'échelle de la planète, les fortunes réunies des 500 personnes les plus riches soient supérieures au revenu annuel moyen de la moitié de l'humanité?

Ces questions et ces enjeux, avec bien d'autres tout aussi complexes et tout aussi importants, sont analysés, études rigoureuses à l'appui, hors du champ des éthiques, attribué aux éthiques ou revendiqué par elles. Faut-il le déplorer? Je m'en réjouis plutôt. Parce que l'éthique, l'éthique *en acte* dans la délibération des consciences individuelles et dans le débat public, n'est pas affaire d'éthiciens seulement ni même d'abord, et ne doit pas le devenir.





## CHAPITRE

# 2

## ENTRE LA SÉCURITÉ ET LA LIBERTÉ

### Dit et contredit : tensions et contradictions

L'entrée dans le nouveau millénaire a été marquée, chez nous comme dans bien d'autres sociétés – surtout, peut-être, d'Europe et d'Amérique du Nord –, moins par l'horreur du 11 septembre 2001, à New York, qui nous fut donnée à voir et à revoir en direct et en différé, que par ce qui a suivi, par ce qui s'en est suivi. Nous a alors été révélé un renversement des rapports démocratiques entre les exigences de la liberté et celles de la sécurité dont la dynamique était à l'œuvre depuis quelque temps déjà. L'attentat terroriste du 11 septembre 2001, à cet égard, peut être considéré comme réussi. Non pas d'abord parce que les orgueilleuses tours du World Trade Center, carrefour névralgique d'échanges commerciaux en voie de se libéraliser à l'échelle de la planète, se sont effondrées, réduites en cendres avec plusieurs centaines de personnes – ce qui est effectivement de l'ordre de l'horrible et du tragique, je le reconnais sans réserve. Mais parce que la terreur provoquée, répandue comme autrefois celle engendrée par la peste, a suscité partout, objectif premier de l'action dite pour cela même terroriste, une recherche de la sécurité prête à sacrifier la liberté.

Partout vraiment ? En réalité, partout chez nous, chez les riches. L'horreur du génocide rwandais, quelques années plus tôt, fut plus grande encore, si toutefois on peut mesurer l'horrible et comparer,

tuant quelque 800 000 personnes, et plus atroce dans ses modalités<sup>1</sup>. Mais elle eut lieu au loin, chez des Noirs en outre, si souvent aux prises avec des guerres résultant de rivalités tribales. Insupportables, les images d'horreur du Rwanda ont donc pu nous émouvoir sans toutefois nous terroriser : nous étions à l'abri, nous n'étions pas nous-mêmes menacés. Le 11 septembre 2001, au contraire, nous étions pris à partie et directement touchés ; c'est pourquoi nous avons pu clamer une solidarité qui ne s'était pas manifestée lors du génocide rwandais : *We are all Americans!* Nous ne nous étions pas déclarés, quelques années plus tôt, tous Rwandais.

Dans l'un et l'autre cas, pourtant, on avait porté atteinte à nos droits fondamentaux, les nôtres, nos droits à nous – à la vie, à la liberté, au respect de la dignité humaine... –, nos droits à nous solidairement avec tous les humains. Les droits humains, en effet, droits de l'Homme, sont universels ou ils ne sont pas. Si nous tolérons qu'il soit porté atteinte aux droits des Rwandais, comme avant-hier des Angolais et de nos frères et sœurs du Liberia et de la Sierra Leone<sup>2</sup>, et aujourd'hui des Congolais et des Ivoiriens et de tant d'autres en Afrique et dans le monde, comment pourrions-nous protester lorsque les nôtres seront menacés ? Au nom de quoi ? Aurions-nous donc au sein d'une commune humanité un statut et des droits particuliers qui tiendraient à notre couleur ? Ou à notre richesse ? Ou tout simplement à la puissance de notre voisin qu'on eut l'impudente audace, à New York, d'attaquer chez lui.

Après le 11 septembre 2001, aux États-Unis d'abord, puis plus mollement peut-être chez nous, les impératifs d'une sécurité désormais perçue comme menacée ont entraîné une mise en veilleuse, sous diverses formes, des droits et libertés. Non pas toutefois, rassurons-nous, des droits de la libre entreprise ni de la liberté de commerce ou de circulation des flux financiers, ce qui aurait été vraiment catastrophique. Heureusement, on a eu tôt fait, en ces matières, de restaurer la confiance des marchés et tout spécialement de la bourse new-yorkaise. Seuls ont été touchés les droits et libertés des personnes : des immigrants d'abord, puis aussi des immigrants même de longue

---

1. À lire : Lieutenant-général Roméo Dallaire, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Montréal, Libre Expression, 2003. Aussi : Gil Courtemanche, *Un dimanche à la piscine à Kigali*, Roman, Montréal, Boréal, 2000 ; et Jean Hatzfeld, *Dans le nu de la vie*, Paris, Éd. du Seuil, 2000 ; *Une saison de machettes*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

2. À lire : Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Roman, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

date et parfois de leurs descendants, de façon plus ou moins forte selon les origines et les couleurs, et finalement de tous et de toutes. Les mesures de contrôle ont soudain repris le pas, aux frontières et à l'intérieur, sur ce qui avait réussi à prendre peu à peu corps et forme, au fil des derniers siècles surtout, dans les grandes déclarations des droits de l'Homme et dans les chartes des droits et libertés. Au mépris parfois des stipulations les plus claires de ces déclarations et de ces chartes ou encore, dans le cas de prisonniers de guerre, de la Convention de Genève, comme on a pu et comme on peut encore le voir dans le sort fait aux combattants afghans délibérément détenus depuis deux ans hors du territoire des États-Unis d'Amérique et par là à l'écart des lois et de la justice du pays, sans droits et sans recours possibles, à la base militaire américaine de Guantanamo, sous contrôle des USA, à Cuba<sup>3</sup>.

Pourtant, il y a peu de temps encore, tout semblait devoir être jaugé et jugé à l'aune des droits de l'Homme et du respect des droits et libertés<sup>4</sup>.

## Le bonheur, à quel prix ?

Ce renversement a été encouragé et accentué, le mouvement en cours à cet égard s'en trouvant justifié ou du moins légitimé, autorisé plus que suscité vraiment ou créé par les événements du 11 septembre 2001. Car un souci de bonheur transformé en impératif avait déjà amorcé bien avant le mouvement de repli peureux – de retranchement – des riches soucieux de préserver leurs acquis, source d'un bonheur menacé. Nous en sommes tous là. Un ami m'a dit un jour : « Tu sais, on devient conservateur quand on a quelque chose à perdre : quelque chose qu'on souhaite garder pour soi, *conserver*, et qu'on a peur de perdre. » Bien des discours des éthiques en portent la marque, qui font bonne place, par exemple, à la prudence entendue comme effort

---

3. Au moment où je rédige ces lignes, on annonce, novembre 2003, que la Cour suprême des États-Unis est saisie de ce déni de droits. Une décision sera rendue, le 28 juin 2004, en faveur de la reconnaissance des droits des détenus de Guantanamo : à huit contre un, les juges de la Cour suprême ont rejeté la position donnant pratiquement carte blanche au président en ce qui concerne les droits des citoyens et de toute personne aux États-Unis d'Amérique.

4. Comme on a pu le voir, à propos des éthiques et plus spécialement des bioéthiques et de leurs discours, dans le chapitre précédent. Voir aussi, sur la question de l'universalité des droits de l'Homme, la discussion du chapitre 3.

de prévision du risque pour y échapper et comme prévention, ou encore comme précaution, sans guère prendre en compte l'inédit qui surgit, imprévisible, dans les temps les plus ordinaires et quotidiens d'une vie dont la qualité est de tant de façons empêchée. Ou qui expriment le souci, qualifié d'éthique, de protéger les personnes vulnérables en contrecarrant au besoin leurs volontés, dans la défense de leur meilleur intérêt et pour leur plus grand bien, assurément, en même temps que dans l'intérêt et pour le bien de la société, et donc du même coup dans son intérêt et pour son bien à soi – on aurait dit autrefois *ad maiorem Dei gloriam*, pour la plus grande gloire de Dieu

\*  
\*\*

M'intéressant ici à l'irréductible tension entre sécurité et liberté dans l'existence humaine ou tout simplement dans la vie, je m'emploierai d'abord à explorer quelques-unes de ses manifestations dans certaines conduites ou pratiques auxquelles renvoient des discours qui s'inscrivent explicitement dans l'ordre de l'éthique. Tensions et contradictions : il sera ici question des *dit et contredit* des éthiques. J'expose dès le départ la thèse, que j'entends défendre, des rapports nécessaires, par-delà les tensions et les contradictions potentielles ou réelles, entre les deux pôles de la sécurité et de la liberté : la sécurité est au service de la liberté, qui ne peut pas se déployer, pour tout simplement s'exercer, dans le désordre du chaos, au point qu'on peut comprendre la sécurité comme une exigence, voire une création de la liberté<sup>5</sup>, qu'elle enferme par ailleurs ou en retour, en freinant ses élans par le carcan qu'elle impose. Par la suite, j'analyse certains discours sur les enjeux de pratiques de santé publique et d'intervention sociale, et aussi d'ordre juridique, visant selon les cas de figure retenus : la protection des personnes et leur sécurité, au besoin par des contraintes imposées, pour assurer du même coup la défense du bon ordre social reconnu comme tel en tant qu'ordre établi ; la normalisation des comportements jugés déviants par une responsabilisation moralisatrice des personnes ; la défense jalouse d'une autonomie soucieuse de contrôler toute la vie. Au terme de la démarche, je tente d'ouvrir quelques pistes ou voies d'articulation entre les exigences de la sécurité et celles de la liberté – ou touchant le souci de la sécurité comme

---

5. Dans l'esprit de la thèse défendue par Monique Canto-Sperber, au sujet des rapports entre la loi et la liberté, dans son livre *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003.

exigence de la liberté et à son service –, dans la perspective d'une éthique de la responsabilité s'exerçant sur le mode de la prévenance face à la vie et du souci de son épanouissement plus – ou plutôt – que de la prévention et du contrôle.

### « L'important, c'est d'être bien dans sa peau... »

Le souci de la sécurité prend racine dans la peur de perdre un bonheur potentiellement menacé, peur qui peut se muer en terreur lorsque la menace se fait réelle et non plus appréhendée seulement, toute proche. Ce souci se fait d'autant plus vif aujourd'hui que le bonheur est devenu impératif, ou du moins perçu comme tel. D'aucuns estiment qu'il y a là une caractéristique de notre temps<sup>6</sup>. Comme si un appétit de bonheur qui fut toujours présent chez les humains<sup>7</sup> exigeait soudain d'être assouvi, et au plus vite, alors qu'il se savait autrefois et hier encore désir simplement, inextinguible et donc tenace, appelé à soutenir un patient travail individuel et collectif de recherche du vrai, du bien, de la vertu – comme le proposaient jadis Platon et Aristote en refusant de séparer l'homme de sa cité : l'homme ne peut être vertueux et heureux que dans une cité juste, qu'il lui revient de rendre juste<sup>8</sup>.

---

6. Pascal Bruckner, *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Grasset, 2000. Voir aussi : Jean-Claude Guillebaud, *La Tyrannie du plaisir*, Paris, Éd. du Seuil, 1998. Et, dès 1958, les dernières pages du livre de Hannah Arendt, *Human Condition* – en français *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961/1983 – sur le principe de bonheur et sur la vie comme souverain bien.

7. Voir à ce sujet la théorie de Spinoza au sujet de l'appétit qui se fait effort, ou du *conatus* en vertu duquel « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être », cet effort ou *conatus* constituant « l'essence actuelle de cette chose » : *Éthique* (1677), III et IV – traduction et introduction de Roland Callois, Paris, Gallimard, 1954 ; traduction par Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964-1966/Vrin, 1977. Pour une présentation de cette *Éthique* : Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981/2003, voir plus spécialement p. 32 et 135-136.

8. Voir les propos de Monique Canto-Sperber sur l'*eudaimonia* de l'éthique aristotélicienne et sur la recherche du bonheur – dans *Éthiques grecques*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2002. Voir aussi : Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 251-252. L'auteure y fait observer que l'*eudaimonia* ne désigne pas le bonheur comme on peut l'entendre aujourd'hui, mais plutôt un bien-vivre traversant toute la vie de qui en est porteur, et visible aux autres, perceptible dans son action, dans son engagement dans la cité.

Il faut être heureux. J'ai dit déjà – et écrit – mon refus d'un bonheur placé sous le signe du devoir et de l'obligation. Le devoir d'être heureux donne un goût amer au bonheur ; il fait la tristesse du bonheur en le transformant en obligation. S'en trouve du même coup entravée, parfois paralysée, l'audace d'une liberté qui accepte et prend le risque de vivre qui sera toujours en même temps le risque de tout perdre, y compris la vie, puisque le risque est inhérent à la vie vouée, on le sait bien, à une inévitable mort<sup>9</sup>.

En outre, cet impératif du bonheur, pseudo-devoir, condamne à l'inconscience. « L'important, c'est d'être bien dans sa peau ! » Que de fois ai-je entendu ce refrain dans les échanges que j'ai pu avoir avec des enseignantes et des enseignants en exercice, depuis vingt ans, lors de séminaires de formation continue<sup>10</sup> ! Mais comment pourrais-je être bien dans ma peau, qui est aussi ma famille et ma cité avec sa langue et sa culture, ses lois et ses institutions, et qui est encore ce monde déchiré par les injustices et par les guerres, et la planète Terre qu'on semble s'acharner à saccager ? Comment être bien dans sa peau quand son père est chômeur, quand sa fille est abusée, quand les humains partout se font la guerre et s'entretuent, quand perdurent les pratiques du viol et de l'excision, et de la torture, et de l'exploitation des enfants-esclaves dans les mines ? Il est tant de motifs, près de nous et au loin, de désespérer et de crier bien plus que de se réjouir.

Le bonheur obligatoire appelle à une béate inconscience... heureusement impossible. À moins qu'il ne s'agisse, comme dit l'adage, du bonheur des pierres. Ou encore de ce bonheur identifié à la force de vivre de l'*homo laborans* de Hannah Arendt, soumis à la nécessité inscrite dans le rythme alterné du travail et de la consommation : force mise en œuvre dans une sorte de joie de vivre ressentie comme sensation et sentiment d'être vivant au cœur même du pénible effort

---

9. J'ai traité de la recherche du bonheur comme peur de vivre dans une conférence présentée lors du Colloque de l'Association canadienne pour la santé mentale (Montréal), le 9 juin 2002, dont le propos a été repris, sous le titre « Le risque de vivre », dans un numéro thématique de la revue *Horizons philosophiques*, vol. 14, n° 1 (automne 2003) : « Au risque du bonheur », p. 108-117.

10. On fait d'ailleurs écho à cet impératif d'être-bien-dans-sa-peau dans le *Rapport final de la Commission des États généraux sur l'éducation* (Québec, 1996), qui l'évoque comme un repère pour décider des orientations et des contenus d'enseignement ou de formation : « Il est essentiel de proposer aux élèves l'acquisition des connaissances et l'adoption des attitudes qui leur permettront d'être bien dans leur peau [...] » (p. 21).

exigé pour simplement survivre<sup>11</sup>. Autrement, et même pour le travailleur évoqué comme *homo laborans*, il ne saurait y avoir chez les humains de bonheur sans la conscience de ce bonheur. On pourrait dire du bonheur qu'il est un bien-être – ou un être-bien – conscient, comme Spinoza disait du désir qu'il est «appétit avec conscience de lui-même»<sup>12</sup>. On ne peut *être bien* dans sa peau sans *se sentir bien*, ce qui renvoie à la conscience, ne serait-ce que comme conscience de soi qui est en même temps conscience d'exister et de vivre. Or cette conscience de soi ne peut porter exclusivement sur la part de bien-être ou d'être-bien dans sa vie, sans ressentir ou dans le refus de ressentir aussi en soi et autour de soi, compte tenu des solidarités et des liens tissés, les limites imposées à ce bien-être et les contradictions. Toute conscience est conscience malheureuse. Même dans l'éclatant plaisir de la fête et sans briser le rythme enlevant de la gigue de la vie, «tout l'univers est malheureux tout l'univers», rappelle Gilles Vigneault.

Ce qui n'empêche pas de savourer, plus ou moins intenses et plus ou moins durables, les petits bonheurs de la vie, comme on dit. Peut-être cela donne-t-il même à ces petits bonheurs plus de prix. Mais on ne peut être tout à fait bien dans sa peau blessée en soi et autour de soi, dans sa peau qu'on sent et qu'on ressent – avec donc un certain ressentiment – blessée. Si la pluralité est constitutive de la condition humaine, je ne saurais, pour préserver mon bonheur, amputer ma vie, dans ce qui fait son unicité individuelle, de ses liens et de ses rapports proprement vitaux avec ceux et celles qui, autrement que moi parce qu'autres que moi, partagent quand même avec moi une commune humanité<sup>13</sup>.

## Assurancetourix

Chaque fois que, pour mon travail ou mes vacances, je fais les réservations requises : avion, auto, hôtel, on me propose un imposant portefeuille d'assurances vie, accident et invalidité, santé, contre le

11. Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 144 et *passim*.

12. *Éthique*, III, 9. Même si la conscience n'ajoute rien à l'appétit : « nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous la jugeons bonne parce que nous tendons vers elle » – cité par Gilles Deleuze, *Spinoza*, p. 32 ; dans la traduction française de Callois (ci-dessus, note 7), p. 191.

13. Je reviens sur ce thème en discutant, dans le chapitre 3, de l'universalité des droits de l'Homme.

vol de bagages dans la voiture ou à l'hôtel, contre les reports de vols et les correspondances ratées ou les annulations, et je ne sais quoi encore. De quoi faire perdre l'envie de partir, tant de catastrophes pouvant survenir! Je jouis par ailleurs déjà, comme professeur à l'Université de Montréal, des « avantages » d'une généreuse « couverture de risques » vie et santé; et, à titre personnel, d'une « protection parapluie » sur la route, alliée à une « protection » feu et vol et autres risques pour la maison.

Malgré quoi, je le sais, je mourrai un jour; à la suite peut-être d'un accident ou de problèmes de santé qui m'auront livré aux soins des hôpitaux. Dans les jours, les mois ou les années à venir, comme par le passé, ma vie continuera, soumise au risque, d'être à la fois détresse et enchantement<sup>14</sup>. Ma vie sera donc encore aux prises avec des inquiétudes, des détresses peut-être, contre lesquelles mes cotisations assidues ne me donnent nulle assurance d'être protégé. Mais sans doute la part de vie qu'il me reste à vivre me réserve-t-elle aussi, je l'espère, des heures de tendresse et de liesse que je n'ai jamais connues et que je ne connaîtrai pas non plus à l'avenir, que je ne saurais connaître hors du risque de tout perdre. Assurancetourix est un personnage de BD. Dans la vraie vie, il n'est pas de vaccin contre la perte et la détresse. Ce que l'on appelle abusivement la couverture des assurances et leur protection contre les risques désignés ne renvoie jamais qu'à une compensation éventuelle, en outre toujours partielle, après coup, après le désastre, des torts causés ou des maux subis. Les risques eux-mêmes ne sont nullement éliminés; nulle protection à cet égard n'est réellement donnée, nulle couverture, nul abri.

Tel est le risque de la vie: on ne peut vivre sans risquer du même coup de perdre sa vie. Il ne s'ensuit pas qu'on soit condamné à agir de façon inconsidérée et irresponsable, en prenant des risques inutiles, comme on dit. Mieux vaut attendre le feu vert et bien regarder à gauche et à droite avant de traverser la rue. Mais l'attaque pourra venir, imprévue, d'en haut ou par derrière: la tuile sur la tête, la morsure au mollet du chien enragé.

Sur un autre plan, et passant alors de l'ordre du hasard en même temps que de la fatalité à celui de la liberté, il convient de choisir les idées pour lesquelles on voudra mourir, rappelait Brassens.

---

14. Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal, 1984.



## Paradoxe ou contradiction ?

Si la vie ne va pas sans risque, d'où vient donc ce devoir de bonheur qui exige qu'on s'emploie à le préserver à tout prix de ce qui pourrait le menacer ? D'où vient cet acharnement à tenter d'arracher la vie au risque, qui tourne finalement à l'empêchement de la vie, par là évitée ? Ce qu'on voudrait protéger du risque – du risque de la perte ou simplement de l'atteinte portée –, c'est à la fois sa vie et ce qui fait son bonheur, le bonheur de sa vie. Or c'est précisément dans la recherche du bonheur et pour le plaisir de vivre qu'on risque parfois tout, jusqu'à sa vie. L'amour ne va pas sans risques lorsqu'on s'y engage, conscient de sa fragilité, pour le meilleur et pour le pire, selon la formule consacrée.

À l'échelle des sociétés, on peut également faire le constat d'un étonnant paradoxe. D'un côté, on réclame protection contre les risques du chômage, de l'accident, de la maladie, et de toute panne – en amour comme en vélo ou en auto : viagra, casque protecteur et coussin gonflable. On estime dès lors requises des interventions préventives auprès des personnes « à risque » de divers maux : cancer, sida, toxicomanie, violence et abus de diverses formes, échec à l'école, perte d'emploi... De l'autre, on se livre au risque – pluriel – en même temps qu'au plaisir de sports qualifiés d'extrêmes parce que particulièrement « risqués » : escalade, course automobile, sauts périlleux... On maintient aussi des conditions de travail et de vie qu'on sait génératrices de stress, de maladie, de dépression, éventuellement de violence faite aux autres.

Ce paradoxe – faudrait-il écrire : cette contradiction ? – renvoie à l'irréductible tension entre la recherche de la sécurité et l'exercice de la liberté. L'équilibre à cet égard ne sera jamais que provisoire, brisé dès qu'on le croit atteint, illusoire donc et déséquilibre toujours ou tension dans la recherche d'un impossible équilibre, ou équilibre fragile tout au plus d'un instant, dont on sait d'avance, d'expérience, qu'il ne durera pas.

Après une lente montée – laborieuse et parfois chaotique – du souci des droits et de la défense des libertés dans les sociétés des États de droit, voilà que la peur du terrorisme fait aujourd'hui placer au premier plan les exigences d'une sécurité finalement fallacieuse, plus apparente que réelle. La multiplication et le resserrement des contrôles aux frontières, comme à l'intérieur la mise en veilleuse des droits et

libertés n'empêcheront pas que des actes terroristes soient perpétrés. On peut même soutenir que le repli d'une peur sacrifiant la liberté à la sécurité témoigne de la victoire du terrorisme, lui accorde cette victoire. Le terrorisme se définit précisément comme imposition de la terreur en lieu et place du droit qui rend possible l'exercice de la liberté, en lieu et place des droits et libertés. Seule la liberté en acte peut faire contrepoids, dans l'audace de son affirmation malgré toutes les menaces. Seule l'audace de la liberté peut, en assumant l'inévitable risque, empêcher que la vie et, pour la cité, la démocratie soient étouffées.

En d'autres mots, il n'est de vie humaine que libre. La liberté, qui fait la qualité humaine de la vie, importe donc plus que la vie, de sorte que celle-ci ne saurait être pour les humains, comme le rappelait Hannah Arendt<sup>15</sup>, « le souverain bien ». Or, malgré l'insistance des éthiques sur le respect de l'autonomie et du droit des humains de s'auto-déterminer, dont on a fait un principe, l'emporte souvent – contradiction – le souci de préserver la vie, éventuellement par la contrainte et en sacrifiant donc la liberté. Parce qu'ils placent la liberté au-dessus de la vie, Socrate, Jésus, Martin Luther King et tant d'autres, aujourd'hui comme hier, étonnent, à la fois fascinent et font scandale.

## Une vie placée sous le signe de la méfiance et du contrôle

La menace pesant sur nos bonheurs fragiles dans le risque inhérent à la vie, nous sommes amenés à placer paradoxalement la vie sous le signe de la méfiance et, le développement technologique aidant, du contrôle. Cela marque bien des pratiques de santé publique et d'intervention sociale et parfois aussi d'ordre juridique, et bien des discours des éthiques s'intéressant tant aux enjeux auxquels ces pratiques veulent aider à faire face qu'à ceux liés à ces pratiques elles-mêmes<sup>16</sup>.

15. Ci-haut, note 8.

16. Le hasard des invitations et, bien sûr, des acceptations a fait que je me suis intéressé au cours des dernières années, en préparation de conférences ou d'articles, à certaines de ces pratiques. Dans les pages qui suivent, je puise librement, mais sans jamais en reproduire intégralement les propos, dans des textes déjà publiés : « La santé publique... entre l'imposition d'une nouvelle morale et la mise en œuvre d'une éthique de la responsabilité partagée », dans *Les enjeux éthiques de la santé publique*, Montréal, Éd. ASPQ, 2000, p. 25-44 ; « L'innovation sociale et ses implications. Considérations éthiques », dans *L'Innovation sociale*, Québec, CQRS, 2003 ; « Le travail social comme entreprise de normalisation et de moralisation. Peut-il en être autrement ? À quelles

D'une part, on réclame des interventions spéciales et spécifiques auprès de certains groupes de personnes dites vulnérables (et qui le sont sans doute) ou à risque de le devenir, dans leur meilleur intérêt et pour leur bien, pour leur sécurité – en même temps que pour notre bien et notre sécurité, et dès lors dans notre intérêt, le *nous* en cause désignant ici le groupe « majoritaire » des gens normaux et autonomes – au prix, si nécessaire, de contraintes imposées à leur liberté. D'autre part, et de façon au moins apparemment contradictoire, on fait preuve d'une vigilante méfiance à l'endroit de façons de faire qui pourraient nous faire passer, fût-ce par le vieillissement dont seule la mort saura arrêter le mouvement, du côté des personnes vulnérables à la merci de l'attention des autres et de leur compassion, ou de leur hâte de n'avoir plus à prendre soin de nous.

Double jeu de la méfiance : devant la menace et le risque, d'un côté, ou simplement de la menace du risque ; devant la prise en charge protectrice et les contrôles éventuellement déployés au nom de la sécurité, de l'autre. Le jeu se jouera dans la tension entre deux séries d'exigences de la sécurité et de la liberté, jeu à double enjeu : sécurité et liberté. La question est de savoir comment seront articulées entre elles ces exigences potentiellement contradictoires.

## Un rapprochement troublant

La santé publique, le travail social et le droit prêtent une attention privilégiée – mais s'agit-il vraiment d'un privilège ? – à certains groupes de personnes, et font aussi parfois porter sur ces personnes leurs efforts conjugués de protection. Pour orienter les interventions sociales, articuler les apports de divers acteurs et accroître les chances d'une action efficace, le Gouvernement du Québec a revu au fil des ans sa politique de la santé et du bien-être social, en matière notamment de santé publique. Il a donc pointé et « priorisé » diverses thématiques ; j'en retiens ici quelques-unes, récurrentes, qui semblent avoir la vie dure : les abus, la négligence et la violence à l'endroit des enfants ; les troubles de comportement des enfants, des adolescents

---

conditions ? », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 16, n° 2 (2004), p. 92-105 ; « L'État protecteur. Jusqu'où ? Comment ? Une perspective éthique », dans un cahier du Service de la formation continue du Barreau du Québec, 2004 ; « Au nom du respect de l'autonomie, une vie placée sous le signe de la méfiance et du contrôle », publié dans un autre document-dossier du Barreau du Québec en 2004.

et des adolescentes ; la délinquance ; la violence faite aux femmes ; l'itinérance ; l'alcoolisme et l'usage abusif de psychotropes ; les aspects sociaux des MTS et du sida ; la santé mentale ; le suicide ; l'intégration sociale des personnes âgées et des personnes handicapées.

Ces thématiques renvoient à des problèmes sociaux jugés importants, renvoyant eux-mêmes à des déviances qu'on souhaiterait, si on ne peut les éviter, corriger ou tout simplement pallier. Derrière ces thématiques et à travers elles, des groupes de personnes déviantes ou « à risque » de le devenir se trouvent « ciblés », les personnes en cause se voyant du même coup identifiées par la déviance à corriger ou par le risque, réduites en quelque sorte à ces déviances ou à ces risques, stigmatisées. Des déviances et des délinquances, on passe de bonne foi, avec les meilleures intentions, au classement et à la catégorisation de personnes comme déviantes et délinquantes.

Le hasard – encore – a fait que, m'interrogeant sur le rôle du droit et plus spécifiquement de l'État protecteur à l'endroit des personnes dites inaptes, tel qu'il peut et doit s'exercer à travers le mandat et l'action du Curateur public, puis sur le rôle des intervenants sociaux – en santé publique et en travail social – et sur leurs responsabilités à l'endroit des personnes dites vulnérables ou « à risque », j'ai vu revenir avec étonnement certaines des clientèles cibles qu'on trouvait déjà, clairement identifiées, dans les listes du programme eugéniste de Laughlin dans les États-Unis des années 1910–1940 (et dans d'autres pays), puis dans l'Allemagne nazie des années 1930 :

Est socialement inapte [peut-on lire dans un *Rapport du laboratoire psychopathique du Tribunal municipal de Chicago* en 1922] toute personne qui, par son propre effort, est incapable de façon chronique, par comparaison avec les personnes normales, de demeurer un membre utile de la vie sociale organisée dans l'État. [...] Les classes sociales d'inaptes sont les suivantes : 1° les débiles mentaux ; 2° les fous (y compris les psychopathes) ; 3° les criminels (y compris les délinquants et les dévoyés) ; 4° les épileptiques ; 5° les ivrognes (y compris les habitués de la drogue) ; 6° les malades (tuberculeux, syphilitiques, lépreux et autres, atteints de maladies chroniques, infectieuses et légalement dépistables) ; 7° les aveugles (y compris ceux dont la vision est sérieusement affaiblie) ; 8° les sourds (y compris ceux dont l'ouïe est sérieusement affaiblie) ;

9° les difformes (y compris les estropiés); 10° les individus à charge (y compris les orphelins, les bons à rien, les gens sans domicile, les chemineaux et les indigents)<sup>17</sup>.

Laughlin et bien d'autres avec lui ont alors prôné la stérilisation de ces personnes qui, dirait-on aujourd'hui, sont en perte d'autonomie, ont perdu partiellement ou totalement leur autonomie (dans le texte cité : incapables par leur propre effort de faire ce que font les personnes normales), et qui sont ainsi devenues inaptes (et par conséquent ou c'est-à-dire inutiles à la société). Le régime de l'Allemagne nazie ira plus loin et mettra en place, pour les exterminer, les crématrices où, cela est plus connu parce que plus souvent rappelé, on a aussi fait disparaître des millions de Juifs.

Le rapprochement paraîtra odieux ; il l'est en effet. Et non pertinent, illégitime, pourrait-on ajouter, puisque les intentions et les visées sont diamétralement opposées : exclure et éliminer, dans un cas ; protéger et soutenir, dans les deux autres. Il reste qu'il y a dans ces listes, en dépit de l'opposition entre eux des programmes d'intervention, de leurs visées comme des modalités de leur mise en œuvre, un semblable processus d'identification et de catégorisation (et de stigmatisation), puis de mise à l'écart, qu'on ne saurait soustraire à la réflexion critique. Mon but est ici de donner à voir, en révélant la face cachée d'une sombre lune, certains des effets pervers de politiques et de pratiques pourtant bien intentionnées en matière de droit ou d'intervention sociale visant le bien-être et la protection des personnes vulnérables ou marginalisées, leur soutien, leur réinsertion sociale ; et de discours tout aussi bien intentionnés d'éthiques portant sur ces politiques et ces pratiques pour, souvent, les légitimer.

### **Le rôle de l'État protecteur – qui donc cherche-t-on à protéger ?**

Le souci de protéger la société – concrètement, mais en sous-entendu seulement : ses membres « sains » ou normaux – du mal par la mise à l'écart de son porteur agit depuis des millénaires, empruntant des voies diverses. Les cataclysmes naturels et les épidémies, la peste notamment, puis la lèpre, ont longtemps donné lieu, à travers les

---

17. Citation tirée du livre d'André Pichot, *La société pure, de Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000, p. 214-215.

peurs et les paniques, à l'instauration de programmes de protection sociale par exclusion des criminels et des pécheurs, des pestiférés et des lépreux bannis de terres qu'on tentait par ailleurs de purifier par la prière et le jeûne, mais aussi par le sacrifice rituel ou le bûcher.

Plus tard, comme l'a montré Sylvia Noble Tesh dans un ouvrage sur les politiques de santé publique et de prévention<sup>18</sup>, on a tenté d'enrayer la contagion et de contenir les épidémies, dans le cas de la tuberculose par exemple, par la quarantaine au sanatorium, comptant par ailleurs sur l'ascèse de pratiques d'hygiène pour assainir l'environnement. Puis, la vaccination a permis de protéger les personnes non touchées par le mal sans recourir à l'exclusion des malades. Plus tard, grâce à la pénicilline, puis aux antibiotiques, la lutte s'est faite plus efficace encore pour enrayer la progression des épidémies. Pour éviter la maladie et pour prolonger la vie, on fait aujourd'hui appel à la modification des habitudes de vie : modération dans la consommation d'alcool, cessation de fumer, alimentation faisant plus large place aux fruits et aux légumes, exercice physique... La santé est dès lors placée sous le signe de la responsabilité personnelle ; on multiplie les campagnes de « responsabilisation » de tous et de chacun.

Mais voilà que, à l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle, la propagation du sida et l'impuissance de la médecine face à diverses maladies et finalement face à la mort, ravivent les peurs anciennes et entraînent de nouvelles exclusions ou donnent une force nouvelle à celles qui avaient déjà cours touchant, par exemple, les homosexuels et les drogués (en lien avec le sida), mais aussi les fumeurs et, sous un autre angle, toutes les personnes dites en perte d'autonomie, éventuellement inaptes ou incapables de se gouverner elles-mêmes – potentiellement chacun de nous et donc nous tous.

Il y a derrière les pratiques sommairement évoquées et sous-jacent aux discours qui tentent à la fois de les justifier et de les légitimer, un souci moralisateur de pureté sociale et de bonne conduite sur lequel il convient de s'attarder. J'y reviens un peu plus loin. Auparavant, tentant de comprendre, reconnaissant son ambiguïté et son ambivalence, le noble souci que les pouvoirs publics, par leurs mandataires et par l'intervention des agents sociaux, protègent les personnes dites vulnérables, je fais et je propose l'hypothèse suivante,

---

18. Sylvia Noble Tesh, *Hidden Arguments. Political Ideology and Disease Prevention Policy*, Londres, Rutgers University Press, 1988.

qui orientera la discussion à venir : ce que nous demandons à l'État, c'est à la fois : 1) de nous libérer de notre devoir d'attention envers ces personnes, et donc de nous « protéger » d'elles en les prenant en charge aussi loin de nos yeux qu'il sera possible ; 2) sans toutefois les contraindre trop durement ni, bien sûr, les exterminer, comme visaient à le faire les programmes eugénistes, mais en se faisant plutôt le gardien et le protecteur de leurs droits menacés, comprenant que nous serons peut-être nous-mêmes, un jour, dans leur situation de vulnérabilité, voire d'incapacité.

### Trois courants d'analyse et d'action

Trois visions des enjeux s'expriment dans les orientations non seulement différentes les unes des autres, mais à certains égards divergentes, de trois courants d'analyse et de réflexion, et d'action. Ces orientations divergentes laissent leur marque dans les discours des éthiques. Première tension et première contradiction : d'un côté, on réclame la prise en charge des personnes vulnérables ou déviantes, ou simplement « à risque » de le devenir, par l'État et ses services ; de l'autre, on fait appel, et l'on s'y emploie, à la responsabilisation de ces mêmes personnes. Deuxième tension, ou nouvelle modalité de la même tension tournant à la contradiction : on exige que les autres, vulnérables ou inaptes, soient pris en charge, mais on refuse qu'il puisse en aller de même pour soi et l'on entend, quand il s'agit de soi, garder le contrôle de sa vie quelle que soit sa condition et jusqu'à la fin. Trois orientations majeures donc pour les pratiques : prise en charge, responsabilisation, préservation d'une autonomie jalouse du contrôle qu'elle exerce et soucieuse de l'exercer toujours.

Trois orientations majeures aussi des discours des éthiques qui les fondent, soutient-on parfois, mais qui ne font peut-être que les conforter en leur donnant l'aval, après coup, des justifications requises. Par-delà les divergences notées, ces trois courants se rencontrent dans un souci commun de la sécurité, et du contrôle requis pour assurer cette sécurité. J'ajouterai : même quand les discours font apparemment bonne place, parfois la première, à l'autonomie personnelle et à la liberté.

### *La prise en charge – stigmatisation et marginalisation*

Il convient assurément et il est même essentiel que l'État adopte des politiques et des programmes de protection et de soutien à l'intention de ceux et celles qui, autrement, seraient laissés pour compte, parfois dans l'incapacité de participer, fût-ce de façon minimale, au bien-être collectif et à la vie sociale. Mais l'assistance donnée à ces personnes relève manifestement d'une responsabilité collective et partagée, d'une responsabilité de la société prise globalement, c'est-à-dire de toutes les personnes individuellement et à travers l'action de diverses associations, ainsi que de l'État mandaté par les citoyens et donnant à son tour mandat à divers organismes et à divers agents professionnels. Il s'agit en effet, d'un côté, d'assurer la participation de tous et de toutes à un bien-être collectif, et de réduire de l'autre les coûts sociaux, ceux notamment des marginalisations et des exclusions. Voilà pour les « fondations » ou pour les justifications se réclamant de l'éthique.

Il paraît dès lors nécessaire que les intervenants sociaux, les intervenants des services de santé publique et les travailleurs sociaux notamment, pointent à leur tour, sur la base d'enquêtes et d'analyses menées le plus rigoureusement possible, les clientèles cibles de leurs interventions. Comment pourraient-ils autrement planifier et organiser leur action auprès des personnes qui ont besoin de supports et de services divers, puis intervenir de façon appropriée, évaluer les résultats de leurs interventions et apporter éventuellement les correctifs qui s'imposent ? Il demeure que tout cela sera fait en référence à un modèle de société et à un modèle d'humanité, parmi d'autres possibles, sans le plus souvent que cela soit explicité.

Aussi cela ne va-t-il pas sans ambiguïté. Toute prise en charge, spécialement par l'État et par ses institutions, et par les agents de ces institutions, fait encourir le risque d'une stigmatisation et d'une marginalisation de ceux et celles qui, « bénéficiaires » des interventions, en deviennent dès lors et du même coup les victimes. En déclarant des situations ou des conditions de vie inacceptables, en classant des comportements comme dangereux et des conduites comme déviantes, ou simplement « à risque » de le devenir, et donc à modifier ou à redresser selon les cas, on catégorise en effet les personnes en même temps que leurs comportements et leurs conduites, et on les stigmatise, on les identifie comme porteurs de telle ou telle maladie ou tare ou prédisposition, et on les « qualifie » ainsi pour le traitement qui sera prescrit, créant du même coup le groupe cible défini comme



groupe d'appartenance et décrété tel. On fait en quelque sorte exister comme groupes les immigrés et les réfugiés, les itinérants, les toxicomanes, les mères célibataires, etc., et l'on y enferme ensuite des personnes qui perdent alors leur nom et leurs traits personnels pour être définies par leur appartenance à un groupe dont les traits communs, des stéréotypes, filtrent désormais le regard de tous.

Le risque serait toutefois plus grand encore si n'existaient pas ces politiques, ces programmes et ces interventions qui prennent acte des inégalités sociales qu'elles cherchent à pallier, faute de pouvoir les supprimer. En deçà de la prise en charge et antérieurement aux interventions, en effet, les inégalités sont là. Mais la simple prise en compte des inégalités sociales, par l'identification des sources et des modalités de ces inégalités et par la constitution conséquente, en vue de l'intervention, de catégories d'« inégaux<sup>19</sup> », est elle-même créatrice d'inégalités, peut-on soutenir, en ce sens à tout le moins qu'elle renforce la perception qu'on a des personnes ainsi classées et catégorisées, et par là la discrimination. Mais, on l'a souvent fait observer, il n'y a sans doute pas pire injustice, pire iniquité que celle qui prend la forme du refus de reconnaître les inégalités afin de pouvoir en tenir compte.

Tensions et contradictions inévitables, qui traversent les pratiques d'intervention sociale et leur impriment une marque profonde, mais qui le plus souvent ne sont pas reconnues dans les discours des éthiques. Peut-on en sortir ? D'aucuns affirment, et je suis d'accord avec eux, qu'une prise en charge communautaire ou de proximité, en certains cas soutenue par l'État, pourra minimiser les tensions et les contradictions évoquées. L'État, dans cette perspective, ne doit pas tout prendre en charge directement, mais soutenir plutôt, lorsque c'est

---

19. Malgré les déclarations touchant l'égalité des citoyens, puis des humains, tous ne sont pas égaux. Un humour grinçant affirme d'ailleurs que certains sont plus égaux que d'autres. Il est en tout cas significatif qu'on ait dû mettre en place dans les sociétés des programmes dits « d'accès à l'égalité ». Comme quoi il faut être du groupe majoritaire (ce qui ne veut pas dire constituant la majorité numérique d'une société – voir à ce sujet les ouvrages et articles de Colette Guillaumin, notamment dans *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972, et depuis lors) et dominant. Sur la notion d'égalité dans les discours pour et contre les programmes d'accès à l'égalité, je renverrai aux analyses de Linda Pietrantonio dans *La construction sociale de la (dé)légitimation de l'action positive, ou l'envers de l'égalité*, thèse (sociologie), Université de Montréal, 1999. Voir aussi, sur la notion de majoritaire et sur les rapports sociaux majoritaires/minoritaires : Linda Pietrantonio, « Une dissymétrie sociale : rapports sociaux majoritaires/minoritaires », *Bastidiana*, 29-30 (janvier-juin 2000), p. 151-176.

possible, des initiatives communautaires. J'estime pour ma part capital que l'État, pour éviter abus et dérapages, n'aille pas trop loin dans sa prise en charge protectrice (directe et indirecte) et qu'il garde les citoyens en association avec lui dans cette difficile tâche d'aide ou de soutien relevant d'une responsabilité commune<sup>20</sup>. Autrement, la prise en charge réclamée servira d'alibi à un refus partagé de responsabilité.

Mais il y a ici des enjeux d'un autre ordre, qui suscitent des questions sur la position et la posture de qui porte le jugement d'écart ou de déviance par rapport à la norme de la normalité, et sur cette normalité à laquelle réfère ce jugement. Que signifie être humain? Qu'entendons-nous par ordre social? Quelle humanité et quelle société sommes-nous et voulons-nous être demain? Qui en décide? Comment? Sur quelles bases ou en référence à quel idéal ou à quel projet? Ces questions, d'ordre éthique en même temps que d'ordre politique, sont tranchées, et pratiquement sans débat, par des choix dit pragmatiques dont on discute sans que les présupposés fassent l'objet d'examen: il s'agit d'apporter des remèdes à des malaises sociaux bien définis. Mais en référence à quelle «idée» d'humanité normale, à quelle normalité, jauge-t-on qu'il y a malaise? Et malaise pour qui? détecté, mesuré et analysé par qui?

### *Sous le signe d'une «normalité» qui se fait normative – la responsabilisation comme évitement de la responsabilité*

Sous-jacente aux catégorisations des listes évoquées plus haut, une vision de la personne humaine et de la société édicte une «normalité» qui se fait normative. Cette normalité normative est celle, particulière bien que dominante, des membres du groupe majoritaire, qui se reconnaissent dans la vision qu'elle porte et qui lui donnent valeur universelle, estimant que tous doivent, s'ils ne s'y retrouvent pas, s'y mesurer et s'y conformer<sup>21</sup>. C'est en référence à elle que se font les

---

20. Les entreprises dites de l'économie sociale s'avèrent des lieux – à tout le moins potentiellement – intéressants à cet égard. À condition, bien sûr, qu'on n'y ait pas recours pour diminuer les coûts seulement. Voir à ce sujet: *L'économie sociale dans les services à domicile*, sous la direction de Yves Vaillancourt, François Aubry et Christian Jetté, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003.

21. Sur ce thème, voir les références données à la note précédente. Pour ce qui a trait à la prétention à l'universalité du discours dominant en tant que discours du dominant et de ses référents, voir: Lise Noël, *L'Intolérance. Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1988.

mises à l'écart et les prises en charge, mais aussi les entreprises de redressement et de réadaptation ou de normalisation des services et des agents de santé publique ou des travailleurs sociaux visant la responsabilisation des malades, des déviants, des marginaux et parfois même des exclus.

Pour ce qui est de la santé ou de la « sociabilité », que j'entends ici comme l'adaptation et l'insertion dans la société incluant l'acceptation de ses règles ou de son ordre et de ses désordres, l'attention semble prêtée généralement plus aux phénomènes observés des maladies et des déviations qu'à leurs causes, et aux personnes elles-mêmes, jugées et classées comme déviantes par rapport à une normalité dont les canons ne sont par ailleurs pas définis, plus qu'aux situations aberrantes qui pourraient être jugées elles-mêmes anormales et appeler des redressements : situations de pauvreté et de non-travail ou de chômage, par exemple.

Par ailleurs, et c'est ce que j'ai tenté plus haut de mettre en lumière, cette normalité exclut et condamne, sans généralement le faire de façon claire, formelle et explicite, l'abus, la déviance, la délinquance et la violence... et du même souffle ou du même coup tous les déviants, mais aussi le handicap... et les handicapés, la déficience... et les déficients, l'itinérance... et les itinérants : tous ces « maux », déviations et déviants par rapport aux canons de la normalité établie, dont on souhaite depuis des siècles qu'ils soient extirpés de la société, aujourd'hui grâce aux recherches scientifiques et aux interventions des experts, et qu'on a parfois cherché à éradiquer en supprimant leurs porteurs<sup>22</sup>. J'ai déjà abordé ce thème ; je n'insiste donc pas.

La même référence à une normalité que je qualifierais d'entendue fonde l'appel à la responsabilisation. Chacun, s'il agissait de façon responsable en conformant sa conduite à ce qui lui est dicté, devrait pouvoir passer de la maladie à la santé, de la dépendance à l'autonomie, de la déviance à la normalité. Il y a là à la fois tautologie

---

22. Voir à ce sujet, touchant le développement de la génétique et l'usage qu'on en a fait depuis les travaux de Galton il y a cent cinquante ans, l'ouvrage de Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, New York, Alfred A. Knopf, 1985. Voir aussi l'ouvrage déjà cité d'André Pichot (ci-dessus, note 16).

et contradiction. Tautologie: si l'on se conforme aux normes de la normalité, on sera inclus dans cette normalité. Contradiction: l'exercice de la responsabilité, qui ne saurait se vivre dans la conformité imposée, exige la liberté.

Le normal et le pathologique, comme l'a brillamment montré déjà Georges Canguilhem<sup>23</sup>, sont des construits – et, pourrait-on ajouter en renvoyant à des études d'une autre nature, des construits sociaux proposant une référence arbitraire<sup>24</sup> malgré leur prétention de dire, par-delà la normalité statistique, une normalité de nature, en quelque sorte, et donc universelle. Le modèle proposé s'avère dès lors modèle dominant au sens propre et fort du terme en se faisant normatif, c'est-à-dire en traçant le chemin obligé des conduites socialement acceptables et effectivement acceptées ou à tout le moins tolérées<sup>25</sup>. Toute déviation du droit chemin, toute déviance est perçue comme quelque chose qui entrave le bon fonctionnement de la société; d'où l'importance de l'adaptation et de la réadaptation, de l'insertion et de l'intégration des anormaux et des déviants.

Il y a là glissement du biomédical au social qui ne va pas sans faire problème. Utilisés pour analyser et comprendre le « corps social », les modèles et les référents de la normalité biologique, aujourd'hui génétique, induisent la médicalisation de la société: les anomalies et les déviances, une fois bien identifiées ou diagnostiquées, doivent être redressées, guéries. À cet égard, le développement des sciences sociales au cours des dernières décennies semble avoir été le pendant – en outre dépendant –, pour améliorer l'efficacité des interventions visant à guérir le corps social, de celui des sciences biologiques au service du progrès de la médecine et parfois aussi de la santé. Mais

---

23. Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France (1966), 1972.

24. Le mot renvoie ici à ce que Bourdieu et Passeron ont appelé, parlant de la culture particulière héritée des parents, un arbitraire culturel: Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers; les étudiants et la culture*, Paris, Éd. de Minuit, 1964; *La Reproduction*, Paris, Éd. de Minuit, 1970.

25. Sur la normativité de la santé publique et sur la santé publique comme nouvelle moralité, voir: Raymond Massé, « La santé publique comme nouvelle moralité », dans *La réforme de la santé au Québec*, sous la direction de Pierre Fortin, Montréal, Fides (coll. Cahiers de recherche éthique, n° 22), 1999, p. 155-174; et *Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 – spécialement le chap. 1, p. 17-42.

le modèle d'humanité sous-jacent à cette normalité se révèle à l'analyse, comme je l'ai dit plus haut, arbitraire. D'où tenons-nous qu'il soit valide et seul valable, et qu'il puisse être dès lors normatif ?

C'est pourtant en référence à cette normalité normative que santé et bien-être sont proposés et imposés à chacune et à chacun comme à la fois un devoir, un droit et une responsabilité, l'accent étant mis depuis quelque temps sur la responsabilisation, c'est-à-dire sur le rappel et l'imposition d'un devoir de responsabilité touchant la modification des habitudes de vie et des comportements : alimentation équilibrée, exercice physique, abstention de la cigarette et des drogues, réserve dans les rapports sexuels pour éviter les MTS et le sida, port du casque protecteur à vélo, retour au travail, non-violence, etc. On fait alors porter à l'individu la responsabilité entière, ou presque, de sa santé et de son bien-être, pour lui-même et pour les siens ; et ce, même si des études montrent clairement, statistiques et comparaisons à l'appui, que les déterminants de la santé et du bien-être, à l'échelle des populations mais touchant concrètement les personnes, sont aussi, et surtout, d'ordre économique, social, politique<sup>26</sup>. Peut-on honnêtement et raisonnablement tenir pour responsable de son chômage le travailleur mis à pied à cinquante-cinq ans par le jeu complexe des rationalisations d'entreprise et des délocalisations qu'on dit imposées par la compétition et par les lois d'un marché mondialisé ? Une irresponsabilité, j'oserai dire : une volonté d'irresponsabilité sociale ou collective, ou encore corporative, qui renvoie à des décisions et à des refus individuels, sous-tend les appels à la responsabilisation des individus qui en sont les victimes. Cette dynamique de responsabilisation – et de privatisation de la responsabilité – s'avère finalement déresponsabilisante.

Deux dynamiques interactives, aux effets doublement pervers, peuvent être ici notées et dénoncées. La première, l'imposition d'une responsabilisation des individus qui ne tient pas compte des conditions de vie imposées et des responsabilités collectives qui y sont liées,

---

26. Dans *Nouvelles perspectives de la santé des Canadiens*, document du ministère de la Santé du Gouvernement du Canada publié en 1974 (document Lalonde, du nom du ministre de l'époque), on reconnaissait déjà quatre grands ordres de facteurs exerçant une influence déterminante sur la santé (et le bien-être) des personnes et des groupes de personnes : facteurs biologiques (on insisterait sans doute davantage aujourd'hui sur le bagage et les prédispositions génétiques), organisation des soins, environnement et habitudes de vie.

ouvre la voie à une justification du bris des solidarités au service et au bénéfice d'une libéralisation et d'une déréglementation du marché. Or cela a conduit, il faut en prendre acte, au démantèlement des institutions publiques et à l'étiollement, voire à l'effacement du politique, reléguant l'exercice de la responsabilité dans la sphère privée et évacuant du même coup l'éthique du politique. La seconde, le refus de prendre en compte les conditions socioéconomiques qui acculent à la soumission impuissante, induit l'individu à démissionner, en le dépouillant de sa capacité de prendre en charge, avec les autres, sa propre vie. Cela, au moment où les refrains de la responsabilisation font appel à sa responsabilité. L'appel à la responsabilité doit s'adresser à tout le monde. Outre et par-delà la modification des habitudes de vie et de comportement, s'avèrent aussi nécessaires la transformation et le redressement des conditions de vie et de travail qui rendraient possible l'exercice de l'autonomie et de la prise en charge de sa vie, c'est-à-dire la responsabilité. Autrement, l'enfermement dans la responsabilisation des individus en vue d'une modification des comportements – des autres toujours – ne sera qu'évitement des responsabilités sociales ou collectives et entreprise de moralisation.

### *Quand le souci de préserver son autonomie empêche l'exercice de la liberté...*

Le troisième cas de figure est celui d'un souci en quelque sorte farouche de défendre son autonomie par l'expression anticipée de ses volontés, qu'on voudrait contraignantes pour les autres, au cas où l'on se retrouverait un jour dans la situation de vulnérabilité ou simplement d'écart par rapport aux standards reconnus de la normalité. Cette fois, c'est en quelque sorte la sécurité de sa liberté ou de son autonomie qu'on entend assurer, au besoin en contraignant la liberté des autres. Pour illustrer ce troisième cas de figure, j'évoquerai d'abord les pratiques du testament de vie<sup>27</sup> ou des volontés de vie, ou encore

---

27. Voir, par exemple : Yvon Bureau, *Ma mort. Ma dignité. Le testament biologique*, Québec, Éd. du Papillon, 1991. Yvon Bureau est cofondateur de la *Fondation Responsable jusqu'à la fin*, créée à Québec en 1986, membre de la Fédération mondiale des sociétés pour le droit de mourir. Voir aussi : *Le chant du cygne. Mourir aujourd'hui*, sous la direction de Jacques Dufresne, Montréal, Éd. du Méridien, 1992.

d'expression des directives préalables et juridiquement contraignantes de fin de vie<sup>28</sup>, en explicitant les justifications qu'on en donne généralement, pour en discuter ensuite.

Par-delà d'importantes nuances entre les discours ici évoqués comme entre les pratiques qu'ils proposent, la visée commune est de rendre contraignantes – jusque sur le plan juridique, et dès lors exécutoires – les volontés exprimées par toute personne quant aux dernières étapes ou de façon plus englobante aux étapes plus avancées de sa vie. La proposition est justifiée, d'abord, par une certaine lecture de la situation faite aux personnes âgées, spécialement les plus âgées, dans notre société, lecture mettant surtout en lumière la vulnérabilité de ces personnes et les abus, parfois les violences auxquels elles sont soumises. Faisant une autre lecture de la situation et tout en reconnaissant les abus dénoncés et les violences évoquées, je dirai plus loin pourquoi je n'estime ni nécessaire ni même opportune une nouvelle intervention des pouvoirs publics pour protéger spécifiquement les personnes (plus) âgées<sup>29</sup>. La proposition, par ailleurs, prend appui sur une conception de la vie humaine et de sa qualité et sur une signification du concept-principe de droit à l'autodétermination qui me semblent marquées par d'importants malentendus, car elles ne prennent pas en compte les nécessaires tensions de la rencontre des libertés, ainsi que celles entre une autonomie s'exerçant sur le mode du contrôle et une liberté qui, pour s'affirmer, doit faire place au risque et l'assumer. Paradoxalement, le souci de l'autonomie vient ici contraindre la liberté par la volonté de la préserver à tout prix des aléas et des risques.

L'autonomie présentée comme capacité et droit de la personne au contrôle d'une vie pleinement autodéterminée est irréaliste. Tant de choses dans la vie de chacun et donc de tous, contrecarrant parfois les désirs, échappent à la volonté. Dès le départ, nul n'a choisi de naître ni décidé du lieu de sa naissance, nul n'a choisi ses parents, sa famille, la cité de ses premiers enracinements. Chacun a ensuite connu,

---

28. Hélène Chalifoux, « Les directives préalables de fin de vie et les pouvoirs publics », dans *Pouvoirs publics et protection*, Cowansville (Québec), Yvon Blais (coll. du Service de la formation permanente du Barreau du Québec, n° 182, 2003, p. 1-54.

29. J'ai déjà discuté de la question des limites et des modalités du rôle et des interventions de l'État protecteur : Guy Bourgeault, « L'État protecteur. Jusqu'où ? Comment ? » – à paraître dans un cahier du Service de la formation permanente du Barreau du Québec, en 2004.

tout le long de son enfance, obligations et contraintes. Pour son bien, cela va de soi ! Par la suite, au boulot, la répartition des tâches, les horaires de travail, etc. : tout cela a été établi sans que le travailleur soit consulté, et géré sans considération de ses désirs, ou peu s'en faut. Et voilà que tout à coup, brandissant son droit à l'autodétermination après s'être plié tant d'années à tant de choses imposées, chacun devrait pouvoir exercer un contrôle assuré sur les dernières étapes de sa vie...

Il y a là double malentendu. D'une part, l'inflation des discours transformant les désirs en droits «oublie» que la satisfaction des désirs exprimés requiert l'apport des autres et va par conséquent à la rencontre, éventuellement conflictuelle, du désir des autres et de leurs droits, tout aussi importants assurément que les siens, c'est-à-dire les miens. D'autre part, la volonté de contrôler sa vie jusqu'à la fin, sans risque d'écart, par l'expression préalable claire, éventuellement renouvelée et périodiquement mise à jour, de ses volontés de fins de vie, faisant fi de l'imprévu même imprévisible, ne peut être qu'illusoire, car elle laisse échapper cela même qu'on craint de perdre et qui fait le prix de la vie en même temps que son risque : la liberté.

J'ai rédigé, il y a quelques années déjà, un «testament de vie» qu'on pourra aisément trouver – devrais-je écrire ici : au moment opportun ou en temps utile ? – dans la première chemise du premier tiroir de ma table de travail. «Si, à la suite d'un accident ou d'une maladie, il s'avère peu probable que je puisse recouvrer bon usage de mes facultés de façon à pouvoir jouir d'une bonne qualité de vie, je demande par la présente qu'on ne recoure pas à des traitements destinés à prolonger ma vie ou, si de tels traitements ont été entrepris, qu'on les interrompe.» Mais si je ne peux plus, dans la situation évoquée, exprimer moi-même mon évaluation de la qualité de ma vie et dire mes volontés conséquentes, il faudra bien que d'autres évaluent mes chances de (re)trouver la qualité de vie que j'ai semblé souhaiter, que je souhaiterais vraisemblablement encore. Je pense qu'un professionnel (un médecin sans doute) et mes proches seront alors mes meilleurs interprètes. Malgré l'assurance que j'ai, en même temps, qu'ils ne sauront pas. Le risque qu'ils se trompent me paraît faire partie de ma vie, et ne pas être plus grand que celui d'une exécution automatique, sans âme si je peux dire ainsi, de ce qui aura été, un jour, l'expression de mes hypothétiques volontés. Mon



«testament», je le considère comme un document donnant simplement quelques indications à ceux et celles qui devront peut-être, un jour, décider pour moi qui n'en aurai plus la capacité.

Je sais les risques de l'anecdote, et qu'on ne peut rien tirer de généralisable de son expérience ni de celle qu'on croit être ou avoir été celle d'un autre. Mais je sais aussi que ces expériences personnelles vécues ou intuitivement saisies façonnent notre sensibilité et notre façon de comprendre tant ce qui se passe que les défis à relever. Mon père était, à quatre-vingt-huit ans, aux prises avec la maladie d'Alzheimer depuis quelques années déjà, et je savais que ma visite, comme celle de ses autres enfants, serait effacée de sa mémoire sitôt franchie la porte de sa chambre ; je trouvais sa condition difficilement supportable – sa qualité de vie, décidément déficiente, pour reprendre les mots usuels. Je lui demandai, un jour, entre autres questions qu'on pourrait juger indiscretes, s'il était heureux. « Et pourquoi donc ne le serais-je pas ? » a-t-il rétorqué, étonné, avant de tourner son regard vers la fenêtre de sa chambre, comme il le faisait souvent entre les mots échangés de nos brèves rencontres. J'eus, ce jour-là, le sentiment que, à cause de sa constante présence dans l'instant de sa vie, les arbres et le ciel de sa fenêtre lui donnaient inlassablement à contempler une beauté toujours neuve. Je ne pense pas qu'on puisse juger de la qualité de la vie d'un autre, ni même de la sienne demain par anticipation.

J'oserai dire en outre qu'il faut savoir partir. Sans oser prétendre toutefois que je saurai. Dans *La légende de Narayama*, dont on a fait il y a plus de vingt ans, au Japon, un film salué comme profondément humain et que j'ai pour ma part vivement apprécié, chacun est appelé à entreprendre un jour le rituel sacré d'un dernier voyage vers les neiges des hautes montagnes où le gel ensevelit toute vie. Je désire aujourd'hui vivre le plus longtemps possible, entouré jusqu'à la fin de ceux et celles que je peux appeler les miens. Mais je ne saurais transformer mon désir en volonté éventuellement contraignante pour les autres ; ni aujourd'hui, ni demain, ni plus tard. Et si je deviens un fardeau pour mes proches ? Comment, en vertu de quel principe pourrais-je décider de ce que les autres devront faire pour moi demain ? De quel droit pourrais-je porter ainsi atteinte à leur liberté et éventuellement entraver leur vie ?

Entraînant l'exécution automatique, au moment critique, des volontés qu'il exprime, le testament de vie qui aurait un caractère contraignant est souvent présenté comme indispensable pour libérer

les consciences du poids – trop pénible pour les proches et pour les professionnels – d’une lourde décision. De façon proprement contradictoire, pour donner corps à la responsabilité des personnes (plus) âgées par une expression de leur volonté ayant force contraignante, on déresponsabiliserait tant les proches que les professionnels ainsi libérés de leur devoir d’interrogation et d’évaluation de leur propre conduite.

Je voudrais être ici bien entendu. Je suis en faveur de l’expression par les personnes de leurs volontés touchant les conditions de leur vie dans ses dernières étapes, et de la prise en compte très sérieuse de cette expression par les proches et par les professionnels. Les volontés des personnes, *pour ce qui les concerne*, sont proprement décisives, et c’est ce que réclame et proclame le concept-principe du droit à l’auto-détermination. Mais ces volontés ne sauraient faire fi des droits et responsabilités des autres, notamment des proches et des professionnels, quant à leurs devoirs et obligations propres : dans le cas présent, apprécier et évaluer, à la lumière des volontés exprimées et qu’il leur faudra interpréter si la personne en cause ne peut le faire elle-même, les gestes qu’il leur revient de poser, leurs actions à eux. Puisque nul ne peut être libéré de la responsabilité de *ses* actes.

Dans les trois cas de figure présentés et sommairement analysés, il y a toujours tension entre la sécurité et la liberté, la recherche de la sécurité visant la protection de la liberté et de l’autonomie et leur portant du même coup atteinte. En voulant prévenir et éviter le risque, on entrave l’exercice d’une liberté qui fait la qualité de la vie des humains et son prix.

### **Prévention ou prévenance<sup>30</sup>**

Il y a, face à la vie, et donc aussi face à la mort qui dit ses inéluctables limites, deux grandes attitudes, deux « manières » d’être que je caractériserai en leur accolant les deux mots : *prévention* et *prévenance*. Deux attitudes qui à la fois exigent et expriment la responsabilité en acte. Les deux mots, *prévention* et *prévenance*, ont une origine commune et une étymologie apparentée : pré-venir, aller devant, au-devant. Aller

---

30. Les propos qui suivent empruntent librement à l’article mentionné à la note 9.

au-devant pour se protéger, dans le premier cas, pour empêcher que n'arrive ce qui autrement pourrait advenir et briser nos désirs, nos rêves, peut-être nos plans : la catastrophe, la maladie, l'accident, l'attaque criminelle – ou encore l'acharnement thérapeutique ou le débranchement hâtif, par exemple. L'aller-au-devant de la prévention se fera alors arrestation et détention, garde à vue du « prévenu<sup>31</sup> ». Dans le second cas de figure, il s'agit d'aller au-devant pour accueillir, stimuler, soutenir ; la prévenance est faite de respect, d'égards, d'attention et d'attentions...

Mon propos est ici tout simple : face à la vie, nous faisons trop de place à la prévention, et trop peu à la prévenance. Toutes nos politiques sociales ou institutionnelles, tous nos plans d'action, toutes nos pratiques aussi, notamment nos pratiques professionnelles, en sont là. Notre droit aussi – je dirais, dans le cas du droit, forcément ; et c'est pourquoi l'inflation actuelle du recours au droit, signe de la méfiance et de la peur face à la vie et à ses imprévus, à ses imprévisibles, me paraît devoir être « contrée ». Même si je sais les risques de la confiance. Les discours des éthiques portent à leur tour la marque de cette contradiction lorsqu'ils donnent préséance aux exigences de la sécurité pour prévenir les risques et éviter qu'il soit porté atteinte à la vie, une vie dont le sens tient aux projets d'une liberté qui ne peut s'exercer sans risque.

Faudrait-il interdire la vie pour échapper au risque de la perdre ?

---

31. La prévention désigne alors, comme l'indique le *Petit Robert*, « la situation d'un prévenu », dont on pourra dire plus tard qu'il a fait « six mois de prévention ».



## CHAPITRE

### 3

# ENTRE LE CONSENSUS ET LA DISSIDENCE

## L'édit et l'interdit

« **A**vant d'aller plus loin, il nous faudrait d'abord nous entendre... – le refrain est connu – sur les visées ou les objectifs, à tout le moins sur les concepts et sur le sens des mots. » Surtout pas ! Même pour ce qui est du sens des mots, l'adhésion unanime à une définition commune me paraît suspecte. De façon paradoxale, semblable définition commune – consensuelle déjà, avant même que le débat ait commencé – induit, sinon en erreur, du moins à malentendu : elle donne à croire qu'on se comprend et qu'on s'entend, mais en laissant tomber, par peur du conflit, les nuances et par là la riche diversité d'apports de points de vue particuliers, parfois singuliers, en certains cas divergents. Faudrait-il consentir à amputer le réel ou à taire ses aspérités pour faciliter l'accord ?

Il y a plus. Le ralliement au consensus que je qualifierais de paresseux, outre qu'il évite parfois de penser tout simplement, permet de n'avoir pas à assumer la responsabilité d'une éventuelle dissidence. Comme si l'adhésion au consensus ne devait pas être justifiée elle aussi, tout autant que l'écart ou la dissidence, en tenant compte de la diversité des situations qui changent et de l'unicité inédite des questions nouvelles et des enjeux – cela, tant au forum de la conscience

que dans la discussion et dans le débat public. En tenant compte aussi de la diversité des visions du monde sous-jacentes aux prises de position dans le débat et parfois jusque dans la décision.

« Que tous s’efforcent de penser la même chose et, dans la mesure du possible, l’expriment de la même façon. » Cette vieille règle de l’Ordre des jésuites fut ironiquement reprise par Ernest Gagnon, dans *L’Homme d’ici*, pour décrire l’apparente unanimité du Québec catholique d’avant 1960<sup>1</sup>. La formulation pourrait être reprise pour décrire l’unanimité idéologique de l’URSS stalinienne comme de tous les États ou pays sous régime totalitaire. Ne tolérant nul écart, nulle dissidence, l’unanimité totalitaire ne fait nulle place à l’interrogation du sujet éthique à qui il revient pourtant d’assumer dans ce qui advient la part de responsabilité qui est la sienne. Le consensus, une fois atteint, semble parfois prétendre à une sorte d’universalité : comme si la position retenue était la seule possible et tenable, valable donc partout et pour tous.

Visant la régulation des pratiques et le contrôle, les éthiques institutionnalisées ont tendance à considérer le consensus comme normatif. Ce faisant, elles prennent acte de ce qui est. Dans tout groupe de personnes et dans toute communauté comme dans toute institution, le consensus est en réalité ou en pratique normatif. Le rappeler donne simplement, si l’on considère la chose sous un certain angle, dans la tautologie : si, dans une communauté ou dans un groupe donné, une certaine vision de l’humain et du monde, ou de l’être-humain-dans-le-monde, et certaines orientations conséquentes pour l’action sont assez largement partagées et dominantes (par le jeu des rapports dissymétriques Majoritaire / minoritaires – j’y reviens plus loin) –, se trouve par là créée une normalité de référence qui s’impose comme normative. J’ai abordé déjà cette thématique de la normalisation et de la moralisation et j’en ai discuté dans le chapitre précédent, je n’insiste donc pas. Je rappelle toutefois que cette normativité renvoie nécessairement à une vision particulière de l’être-humain-dans-le-monde, malgré sa prétention parfois à l’universalité, et qu’elle doit être remise en question, qu’elle est effectivement remise en question par l’inédit des enjeux dans des situations nouvelles. C’est

---

1. Ernest Gagnon, *L’Homme d’ici*, Québec, Institut littéraire du Québec, 1952 ; repris dans *L’Homme d’ici*, suivi de *Visage de l’intelligence*, Montréal, HMH, 1963.

pourquoi des dissidents ont dû briser, au cours des siècles, les enfermements perçus comme rassurants dans les consensus et dans les règles établies, pour réintroduire l'interrogation là où elle semblait n'avoir plus cours : j'appelle de nouveau à la barre des témoins Socrate, Jésus, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela... Et Roméo Dallaire, dont la figure a été évoquée en exergue de ce livre.

J'entends explorer dans les pages qui suivent la tension entre le consensus et la dissidence – entre l'unité et la diversité – qui, dans la délibération des consciences comme dans le débat démocratique, traverse toutes les éthiques, même lorsqu'elles tendent à éliminer l'un ou l'autre des deux pôles, plus souvent le second que le premier. Je m'intéresserai cette fois plus spécialement, pour illustrer et analyser le jeu de cette nouvelle tension et ses enjeux, à ce qui a cours dans l'ordre politique ou dans l'exercice de la citoyenneté, et à ce qui est dit et discuté, ou non dit, à ce sujet. Plus qu'au dit et au non-dit simplement, je prêterai attention à l'édit et à l'interdit : non pas à ce qu'on pourrait interdire de l'extérieur aux éthiques, mais bien à ce que les éthiques s'interdisent à elles-mêmes, comme de l'intérieur et en vertu des appartenances et des allégeances de ceux et celles qui en sont les tenants, comme objet d'interrogation et de débat, et au refus qui s'ensuit d'une dissidence éventuelle par rapport à l'édit proclamé dans les consensus imposés.

Si j'ai choisi de parler, cette fois, d'édit et d'interdit, plutôt que de non-dit simplement ou d'élué, c'est que je veux prendre en compte les rapports de pouvoir auxquels les éthiques sont partie prenante et qui définissent, dans le dit et le non-dit, ce que j'appellerai leur espace légitime ou autorisé, légitime parce qu'autorisé, et qui établit du même coup la frontière des terres interdites. Dans ces terres interdites, les puissants pourront poursuivre, sans devoir en rendre compte à quiconque et même pas à eux-mêmes, des actions et des « agissements » qui échappent à la mise en question tout autant qu'à la régulation. Ainsi les grandes entreprises de l'industrie pharmaceutique ont-elles pu procéder en Afrique à des expérimentations dont la pratique aurait été empêchée en Europe ou aux États-Unis d'Amérique. Mais les territoires ne sont pas ici affaire de géographie et de géopolitique seulement ni d'abord. Les territoires interdits aux éthiques sont aussi ceux, par exemple, des grandes entreprises transnationales

et du monde financier<sup>2</sup>. En parlant donc ici d'édit et d'interdit, j'évoque ce que je m'emploierai à mettre en lumière dans les pages qui suivent : l'association des éthiques avec les intérêts des puissants.

Cela nous renverra, une fois encore, au rapport et à la tension entre l'énoncé et le travail d'énonciation toujours à reprendre lorsque les frontières du connu ou du familier sont transgressées. Cela nous conduira aussi, surtout, à la (re)considération des rapports Majoritaire / minoritaire(s). Toute éthique est-elle condamnée, justifiant après coup ce qui advient, à donner sa caution au pouvoir du plus fort et à légitimer ses actions ?

## Le débat – ou le pari démocratique comme pari éthique

Entre la cohésion des uniformisantes conformités obligées des dictatures et de tous les totalitarismes, d'un côté, et le chaos libertaire de sociétés dites libérales livrant tout au caprice du plus fort, de l'autre, le pari démocratique ouvre le difficile chemin d'un débat permanent invitant toutes les parties à discuter de tout pour ensuite en décider en vue du meilleur intérêt de tous, et donc des faibles en même temps que des forts ou des puissants. Utopie, sans doute. La vie démocratique – c'est là le défi par-delà le pari – prend acte de la pluralité, sans exclure quiconque du débat, dans la recherche, non du consensus, mais du compromis jugé acceptable après débat par le plus grand nombre, malgré la diversité de points de vue et d'intérêts éventuellement opposés et conflictuels. Il ne suffit toutefois pas que nul ne soit exclu du débat. La démocratie exige aussi que tous puissent avoir part, y trouvant leur compte, à ce qui résulte de la décision majoritaire. Compte tenu de l'exigence de non-exclusion évoquée, le compromis acceptable sera celui qui, adopté par la majorité, portera le moins possible atteinte aux droits et aux aspirations des autres, de ceux et celles qui se retrouvent dans la ou les minorités<sup>3</sup>.

---

2. Je renverrai de nouveau au film documentaire de Mark Achbar et Jennifer Abbot, *The Corporation* (Canada, 2004) ; et aux propos du chapitre 1 sur le non-dit ou l'éludé des éthiques.

3. Sans entrer dans le débat qui a cours sur ces questions depuis longtemps déjà, je rejoins ici et je fais miennes, pour l'essentiel, les perspectives et les positions de John Rawls dans *Théorie de la justice* (1971), trad. de l'anglais (États-Unis) par Catherine Audard, Paris, Éd. du Seuil, 1987 et 1997 ; et *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la Justice*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2003/Montréal, Boréal, 2004.



La vie démocratique n'est donc pas faite que d'harmonieux consensus (qui ne seraient possibles qu'entre citoyens cooptés, les autres étant bannis de la cité), ni même toujours de cohabitation pacifique et de coopération; y prend place aussi le conflit reconnu, auquel on s'emploie à trouver solution, à travers le débat, sans faire jouer à tout coup, par paresse ou par peur, en toute matière ou circonstance, la seule règle de la majorité des voix, mais en faisant aussi droit, dans toute la mesure du possible, à ce qu'exprime et fait valoir la dissidence. J'ai dit plus haut l'importance du débat en démocratie. Or le débat n'est pas possible, en tout cas n'apparaît plus requis et il sera vite clos si on laisse jouer la règle du plus fort, fût-elle devenue apparemment plus acceptable comme règle de la majorité.

On ignore ou l'on oublie tout simplement, lorsque cela sert ses intérêts, l'origine de cette règle démocratique de la majorité et ce qui la fonde. La règle de la majorité repose sur l'affirmation que, les individus étant égaux en droit (et tous les rois se trouvent dès lors détrônés, parfois décapités, en tout cas déchus), chacun a son mot à dire dans le débat et dans la décision, puis dans la gestion des affaires publiques ou du moins dans la supervision de cette gestion. C'est par là que le gouverné, peuple ou citoyen, devient aussi gouvernant: la démocratie, gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple. En démocratie, l'exclusion de quiconque ou même sa marginalisation sont perçues comme le signe d'une impuissance, d'une limite, d'un échec.

La règle de la majorité veut précisément assurer que chacun, y ayant droit égal, puisse prendre part, sa part, à la délibération, au débat, puis à la gestion des affaires; c'est pourquoi la décision majoritaire, au terme du débat, l'emporte. Elle seule, comme expression de la volonté commune des citoyens ou du moins assez largement partagée pour assurer un ralliement majoritaire, et non plus celle qui tient au bon plaisir du roi ou aux intérêts de quelques puissants seulement. C'est aussi pourquoi s'avère capitale la prise en compte, dans la décision prise à la majorité des voix, des intérêts du dissident, lequel n'a pas perdu ses droits du seul fait de sa dissidence. Ses aspirations demeurent celles d'un membre de la société, d'un citoyen; on ne saurait imposer qu'il y renonce si les droits, libertés et responsabilités des autres ne sont pas en cause ou menacés. On peut juger de la qualité d'une démocratie à l'aune du sort qu'elle réserve, dans la décision majoritaire et dans l'aménagement de la vie collective, à ses minorités et aux personnes qui en sont.

## La peur du conflit et le débat

L'éthique, constamment évoquée et invoquée au singulier dans les discours d'éthiques pourtant plurielles et dont les orientations sont parfois divergentes, exigerait, selon une opinion courante ou dominante, la recherche et même l'obtention du consensus pour que les décisions prises puissent elles-mêmes être considérées comme éthiques ou de qualité éthique. C'est le plus souvent de façon consensuelle que les comités accolent aux projets soumis les labels «éthique» ou «conforme à l'éthique», c'est-à-dire conforme aux règles consensuelles d'une éthique particulière. Double pétition de principe : on décrète éthiques les normes et les règles reconnues comme telles par consensus, puis les décisions prises par consensus en référence à ces règles. Ce qui peut être acceptable quand il s'agit de déontologies professionnelles renvoyant aux règles de l'art telles qu'elles sont établies et reconnues dans divers champs de pratique tient-il et suffit-il, rendant inutiles les débats dans les consciences et dans les institutions, voire dans les sociétés ?

Le consensus s'avérerait en outre requis, selon d'autres discours, pour que la vie des groupes ou des sociétés puisse être vécue et le soit en réalité dans l'harmonie et dans la paix. «Si au moins on s'aimait...» Mais on ne s'aime pas. Les humains ne s'aiment pas les uns les autres. Les discours des éthiques proposent généralement des idéaux d'amour et de paix dont ne savent que faire des humains toujours en guerre. Nous aurons beau souhaiter qu'il en soit autrement, le conflit fait partie de la condition d'existence des humains. Or, dans bon nombre de discours se réclamant de l'éthique, la peur du conflit conduit à le nier, du moins ou plus souvent à ne pas en prendre acte tout simplement, pour n'avoir pas à en tenir compte. Ces discours, pourtant, parfois divergents et difficilement conciliables, s'inscrivent eux-mêmes dans des rapports conflictuels découlant d'une constante tension, dans toutes les sociétés, entre la liberté et le contrôle, comme on a pu voir dans le chapitre précédent.

En introduction à un ouvrage collectif sur *la pratique sociale de l'éthique*, Guy Giroux posait, il y a quelques années, la question des orientations d'un vivre-ensemble qu'on peut placer, à l'intérieur d'un large spectre de modes de rapports sociaux, sous le signe de l'autonomie et de la responsabilité des individus citoyens ou sous celui du

contrôle social<sup>4</sup>. Alain Touraine s'est interrogé de son côté, il y a quelques années encore, sur la possibilité et sur les modalités d'un vivre-ensemble qui respecterait les exigences à la fois de la diversité de sujets autonomes et de leur égalité dans une cité qui serait dès lors démocratique<sup>5</sup>. Georges Legault voit quant à lui dans le *vouloir-vivre-ensemble* des sociétés libérales le présupposé ainsi que le lieu de la (ré)conciliation des exigences des libertés individuelles et des adhésions, allégeances et solidarités, mais librement consenties, décidées et assumées<sup>6</sup>, sans lesquelles, l'absence de toute cohésion sociale rendant impossibles la création d'un espace public commun et donc le débat, les libertés ne sauraient se déployer et s'exercer hors de ce que l'on appelait autrefois le for interne de la conscience.

On peut avoir de la vie en société et de ses exigences des visions diverses, éventuellement opposées lorsqu'elles se rapprochent de l'un des deux pôles évoqués ci-dessus, qui renvoient et tiennent à des approches tout aussi opposées de la citoyenneté. Ou bien le *vouloir-vivre-ensemble* fera large place, prioritaire et décisive, à la liberté individuelle, quitte à imposer les contraintes nécessaires au fonctionnement de la société et à la sauvegarde de l'ordre démocratique, mais alors en n'imposant qu'elles; ou bien il exigera, pour renforcer la cohésion sociale, une large adhésion à des valeurs communes. Se trouve évoqué ici le débat de la philosophie politique entre libéraux et communautariens. S'il y a débat, c'est qu'il y a visions et projets divers, et divergences. Mais il y a aussi rencontre des différences et des divergences dans le débat qui a pour objet l'analyse des problèmes et la compréhension des enjeux « du point de vue de la décision collective » ou en vue d'une telle décision, note Georges Legault, afin de trouver « par le dialogue des raisons d'agir ensemble compte tenu des pertes encourues par la décision collective<sup>7</sup> ».

C'est la possibilité même de la démocratie qui est ici en cause. Le conflit, résultat de la divergence affichée, est constitutif de la vie démocratique. La démocratie, comme entreprise jamais achevée de faire place et droit à chaque personne considérée en outre comme citoyen-acteur, est constituée par le débat dont elle est l'enjeu en

---

4. *La pratique sociale de l'éthique*, sous la direction de Guy Giroux, Montréal, Bellarmin, 1997.

5. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

6. Georges Legault, « Questions fondamentales en éthique », *Cahiers de philosophie de l'Université de Sherbrooke*, n° 5 (1994).

7. *Ibid.*, p. 120.

même temps qu'il lui offre un lieu privilégié d'exercice. Aussi la démocratie est-elle nécessairement le lieu et l'objet de tensions et de rapports de pouvoir. Et donc de conflits. Par ailleurs, dans la mesure où la diversité des valeurs est inévitablement source de contradictions et de conflits, seul le débat, par le jeu serré des argumentations et de leurs critiques, pourra conduire à des compromis comme solutions démocratiques acceptables.

Au terme d'un tel débat, il y aura le plus souvent, non pas consensus, mais compromis. Autrement, toute dissidence étant exclue, la richesse de la diversité sera sacrifiée à l'uniformité résultant des ralliements imposés ; et la démocratie aussi, du même coup, qui tient précisément à la reconnaissance comme légitimes de la diversité et de son expression. Sans quoi il n'est plus de voie moyenne, finalement, entre la dictature et l'insurrection armée. Sous peine de se nier elle-même, la démocratie, pluraliste par définition, exige une constante négociation. Elle accepte les tensions et les conflits, les considérant non seulement comme inévitables, mais comme légitimes et potentiellement féconds dans la mesure où ils donnent lieu au débat et à la négociation, et ouvrent la voie au compromis.

Pour illustrer mon propos, je rappellerai l'expérience de délibération publique tentée il y a quelques années, à l'occasion d'un sondage, par le Comité spécial (présidé par Jean-Pierre Proulx) sur la place de la religion dans l'école publique québécoise<sup>8</sup>. Les réponses à une première série de questions ont confirmé les données de sondages antérieurs : une nette majorité (plus de 70 %) des répondants souhaitent que leurs enfants « apprennent » à l'école la religion des parents – en pratique, pour le plus grand nombre, la religion chrétienne dans ses traditions catholique romaine et protestantes. Mais si vous n'étiez ni catholique ni protestant, fut-il demandé dans une deuxième série de questions, souhaiteriez-vous le maintien à l'école publique de l'enseignement religieux entendu comme enseignement catholique ou protestant : dogme ou doctrine, morale, rituels ? Le « non » fut, cette fois, aussi nettement majoritaire que l'avait été le « oui » précédent. Une troisième série de questions fit alors appel à la délibération citoyenne : compte tenu de la diversité culturelle et plus spécifiquement religieuse de la société québécoise, l'école publique

---

8. Le rapport du comité (Rapport Proulx – du nom du président du Comité) a été publié sous le titre : *Laïcité et religion. Perspectives nouvelles pour l'école québécoise*, Québec, 1999.

devrait-elle offrir un enseignement religieux répondant aux croyances ou convictions et aux attentes de tous les (groupes de) parents ? ou exclure tout enseignement religieux ? ou encore initier à la connaissance des religions comme éléments d'un patrimoine culturel diversifié ? Les deux tiers des citoyens répondants recommandèrent alors l'exclusion de tout enseignement religieux confessionnel de l'école publique, mais l'inscription d'un enseignement culturel des religions dans le curriculum. Ainsi fut trouvé un compromis démocratiquement acceptable : selon les mots de Georges Legault cités plus haut, la délibération permet de faire émerger, par-delà les pertes encourues pour chacun par la décision collective et auxquelles chacun estimait pouvoir et devoir consentir, les raisons d'un vivre-ensemble selon les modalités d'un compromis jugé valable pour tous et, partant, démocratique.

La démocratie, en effet, refuse que la négociation – ou la discussion – soit livrée à la loi du plus fort. Elle aura donc souci, d'une part, de donner voix aussi aux plus faibles, pour assurer la participation la plus large possible, idéalement de tous les citoyens, de toutes origines et par-delà la diversité des couleurs et des appartenances, à un projet commun, mais pas nécessairement uniforme pour autant. Car elle verra aussi, d'autre part, à ce que la décision majoritaire fasse la plus large place possible aux aspirations minoritaires. Nous sommes renvoyés par là au pari démocratique évoqué plus haut, en réalité défi plus que pari, de la reconnaissance des droits des minorités et des minoritaires dans la décision majoritaire. Nous sommes aussi renvoyés, du même coup, à la philosophie des droits de l'Homme qui tente de façon toujours maladroite d'articuler liberté, égalité et fraternité ou solidarité. C'est pourquoi la formulation des droits tels qu'ils sont énoncés dans les grandes déclarations et les chartes sera toujours à revoir.

### **Les droits de l'Homme – la tension entre l'énoncé et l'énonciation**

Le consensus dominant des éthiques, qui les traverse toutes ou presque, porte, et prend appui, sur les droits de l'Homme. Il y aurait là, dit-on parfois, un référent premier en même temps qu'ultime de toute éthique, universel en ce sens qu'il serait valable pour tous et toutes,

partout, en toute circonstance. Un référent que d'aucuns marquent du sceau de la transcendance en évoquant et invoquant la dignité de l'Homme, dignité que l'on ne réussit toutefois pas à reconnaître effectivement chez tous et chacun des hommes et chez toutes et chacune des femmes. De façon paradoxale sinon proprement contradictoire, le renvoi aux droits des citoyens (France, 1789 ; USA, 1791), puis plus largement aux droits de l'Homme (ONU, 1948), concrètement aux droits d'hommes et de femmes libres, égaux et solidaires à travers et par-delà les différences qui font la riche diversité de l'humanité, devient tentative d'enfermement dans une vision totalisante et par là totalitaire de ce que devrait et doit être l'Homme. Malgré sa prétention à la laïcité, le renvoi aux droits de l'Homme, aux droits d'un Homme sacralisé, comme à un référent premier ou ultime des conduites humaines réintroduit l'adhésion requise dans l'ordre du religieux. L'énoncé, édicté et devenu par là édit, semble pouvoir et devoir désormais régler tous les différends, ce qui rendrait inutiles tant le débat que les compromis qui en pourraient résulter : pas de compromis quand il s'agit de droits de l'Homme, ai-je entendu déjà.

Mais il n'y a pas d'Homme et il n'existe nulle humanité générale, sinon abstraite, hors des humains en chair et en os, qui sont d'une foisonnante diversité. Il n'y a d'humanité que plurielle, faite d'individus toujours uniques et ne pouvant cependant tenir comme sujets et s'affirmer tels que dans la reconnaissance du jeu extraordinairement complexe des engendrements et des filiations, des appartenances, des interdépendances et des interactions, des solidarités – et finalement de la responsabilité. L'universalité de ce que l'on appelle les droits de l'Homme ne renvoie pas à quelque modèle d'humanité abstraite, duquel il serait possible de faire découler fondements et finalités pour toutes les actions humaines. Elle tient plutôt en ceci : la vie bien concrète qui est la mienne, ma liberté, ma conscience sont menacées chaque fois qu'il est porté atteinte quelque part à la vie d'une personne, chaque fois qu'est entravée une liberté, chaque fois qu'est violée une conscience. C'est pourquoi il faut toujours reprendre les patients chemins de l'analyse critique et de la contextualisation, puis de l'exploration des alternatives, les chemins finalement de l'énonciation par-delà les énoncés qui s'avèrent immanquablement, tôt ou tard, n'avoir qu'un sens et une portée – j'oserai dire : une efficacité – provisoires.

C'est la solidarité humaine qui fait et fonde, si je puis ainsi dire, l'universalité des droits de l'Homme, qui leur donne leur assise en même temps que leur portée universelles. La solidarité que j'évoque ici n'a guère à voir, si ce n'est par voie de conséquence et dans l'ordre de l'aménagement de la cité, avec la théorie du contrat social<sup>9</sup> ni avec l'idéal républicain. Elle tient à cette assignation originelle du sujet à responsabilité qui est au cœur de la réflexion d'Emmanuel Lévinas. La réponse à l'appel de l'autre constitue le sujet « en-deçà de son point de départ », et sa liberté en même temps que sa responsabilité<sup>10</sup>. Non pas responsable parce que libre, mais libre parce que responsable. L'assignation à responsabilité dont il est ici question ne renvoie pas, à mon sens, à une altérité transcendante, d'ordre religieux, divine et devant dès lors coiffer la majuscule<sup>11</sup>. Elle ne découle pas non plus d'une définition de l'Homme qui constituerait son fondement en disant du même coup le sens et la finalité de l'existence et des actions humaines. Cette assignation est appel d'un homme ou d'une femme bien concret et sans majuscule auquel il me faut répondre sous peine de me (re)nier moi-même.

C'est pourquoi il faut affirmer que les droits de l'Homme, tels que les définissent les déclarations et les chartes, sont valables pour tous et chacun des hommes, toutes et chacune des femmes partout dans le monde, et travailler à ce qu'ils soient effectivement reconnus partout comme tels, et admettre en même temps les limites et la particularité, la partialité même et partant la non-universalité des définitions qui en sont données. Droits universellement valables, mais non universels, qu'est-ce à dire ? Encore une fois, je le répète, les droits de l'Homme ne tiennent que s'ils valent pour tous les humains pris un à un, hommes et femmes, et dans leurs rapports entre eux. Mais ils ne sont pas universels en ce sens que, dans les visions de l'Homme ou de l'humain que portent les déclarations et les chartes, tout de l'Homme ou de l'humain dans la foisonnante diversité de ses aspirations et de ses traits n'est pas pris en compte. Ni, ne pouvant l'être, ne le sera jamais. En matière de droits de l'Homme, le travail

---

9. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), édition établie par Pierre Bergelin, Paris, Flammarion, 1992.

10. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974 ; et autres œuvres. Pour une présentation de la pensée de Lévinas : Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, guide de lecture, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

11. On n'a pas pris vraiment la pleine mesure du caractère a-religieux et proprement athée du renvoi chrétien au prochain comme élément décisif de la qualité de la vie et de son sens.

d'énonciation sera toujours requis par-delà tous les énoncés qui ne seront jamais que partiels et marqués en outre par la partialité, consciente ou pas, des énonciateurs.

Je m'explique. J'illustre plutôt. Lors d'une rencontre internationale tenue à Dakar, sous les auspices de l'UNESCO, il y a une quinzaine d'années, un porte-parole de la Banque mondiale, en outre citoyen des États-Unis d'Amérique, proposa candidement aux participants venus de diverses universités d'Afrique de renoncer à leurs activités de recherche, qui ne seraient d'ailleurs plus soutenues financièrement par la Banque, pour enseigner tout bonnement les résultats de travaux scientifiques menés ailleurs – puisque la science est universelle, ajoutait-il, et que ses acquis sont par conséquent partout valables. À quoi un collègue de l'Université Cheik Anta Diop riposta vivement, bien qu'avec une parfaite courtoisie, en disant son étonnement qu'une science puisse se dire universelle sans que l'Afrique y ait de quelque façon contribué. De même en est-il, à mon sens, pour les droits de l'Homme des grandes déclarations internationales et des chartes.

On est devenu conscient, depuis quelques décennies, des limites et des «biais» de la recherche scientifique, ne serait-ce que par le choix de ses objets et de ses méthodes, et de ses résultats. Si d'autres réalités étaient observées et étudiées, si les mêmes réalités étaient reconsidérées et étudiées sous des angles nouveaux, selon d'autres méthodes et avec d'autres instruments, d'autres résultats seraient consignés dans les acquis scientifiques. On peut aller plus loin et, considérant l'importance de l'influence du jeu complexe des interactions entre divers réseaux d'acteurs et d'actants dans «la science telle qu'elle se fait<sup>12</sup>», prendre conscience de l'inéluctable part d'arbitraire, dans toute entreprise scientifique, tenant, entre autres, aux rapports sociaux et aux jeux de pouvoir conséquents, aux conflits. De sorte que l'entreprise scientifique entraîne elle-même, à son tour, des prises de pouvoir et des exclusions, un *main stream* et des courants marginaux, des insistances et des oublis. Il ne s'ensuit pas que ce qui a été rigoureusement établi ne l'a pas été et ne représente pas un

---

12. Michel Callon et Bruno Latour, *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, 1991 ; voir aussi : Bruno Latour, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte, 1989 ; Paris, Gallimard, 1995.



acquis scientifique, mais tout simplement que cet acquis est limité et ouvre en outre par ses limites et par ses failles de nouveaux chemins pour les recherches à venir.

Quant aux droits de l'Homme et à leur reconnaissance officielle, à leur enchâssement dans les grands textes des déclarations internationales et des chartes, le jeu de l'arbitraire évoqué, renvoyant à des rapports dissymétriques entre les puissants et les autres, entre Majoritaire (et majoritaires) et minoritaires, entraîne là aussi un *main stream* et des marginalisations, de forts accents et des oublis. Déclarations et chartes portent une vision de l'Homme qui met l'accent sur l'individu plus que sur ses appartenances, peut-être faudrait-il dire : sans tenir (suffisamment) compte de ses liens ou de ses appartenances, de ses solidarités. Et alors sur la liberté et sur l'autonomie, et non pas sur la solidarité et sur les interdépendances, par exemple. D'autres expériences de l'être-humain conduiraient à inverser ces rapports de sujétion et d'exclusion, en tout cas d'oubli, pour mettre en lumière des traits d'humanité différents. Pourquoi n'y aurait-il pas et ne pourrait-on pas reconnaître aussi un droit à l'amitié des autres et à la compassion, à la solidarité, à la copropriété de ce qui est bien public ou propriété commune, héritage collectif et patrimoine de l'humanité ? Et au respect d'une nature ou d'un cosmos dans lequel le jeu des interdépendances humaines déborde les limites finalement étroites de l'ordre humain ?

## Égax et différents – la confrontation à l'altérité

Égax et différents<sup>13</sup> : il est autant de façons d'être-humain qu'il y a d'êtres humains, tous uniques, dans le temps et l'espace. Ce que la génétique révèle, confirme ou donne simplement à voir dans une allégorie nouvelle : le jeu des modes innombrables d'organisation différenciée d'un même génome fait la foisonnante diversité d'une humanité pourtant une, commune. D'où l'enjeu d'ordre proprement

---

13. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égax et différents*, Paris, Fayard, 1997. Dans les pages qui suivent, je reprends parfois, m'en inspirant librement, des propos d'une contribution à un ouvrage collectif : « La constante résurgence du racisme. Pourquoi ? », dans *Racisme et discrimination*, sous la direction de Jean Renaud, Annick Germain et Xavier Leloup, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 260-281.

éthique en même temps que politique d'un vivre-ensemble démocratique dans la liberté pour tous, prenant vraiment acte de la diversité, et dans une égalité qui sera toujours à instaurer ou à restaurer par et dans la solidarité. D'où aussi l'enjeu d'une constante confrontation à l'altérité, c'est-à-dire à la différence par rapport à soi observée chez l'autre reconnu comme égal, et dès lors considérée comme à tout le moins potentiellement valable ou viable elle aussi. Un double constat s'impose : à la fois de l'unité de l'humanité et de la multiplicité, de la diversité de ses modes. Il y a là, dans la conscience que chacun se fait de son humanité, une tension permanente entre deux pôles qu'il importe de tenir vivante, mais qu'on s'emploie de tant de manières à lever, en tout cas à ne pas prendre en compte.

J'ai lu avec plaisir, il y a quelques années, les propos d'Amélie Nothomb, dans *La métaphysique des tubes*<sup>14</sup>, sur l'enfant-dieu : qui veut tout, qui peut tout, qui, dans ce qu'on peut appeler la conscience qu'il a de lui-même, est tout. À la fois unique et total, épuisant toute l'humanité, tout l'humain. J'y vois l'expression de cette intuition que tout être humain, pour se voir et se comprendre comme tel, éprouve le désir, ambition démesurée, d'être à la fois unique et tout l'humain. Par peur peut-être, s'il en va autrement, de n'être plus, à tout le moins de n'être plus humain. D'où viendrait la création des dieux par les humains, pour que soit atteinte cette impossible plénitude<sup>15</sup>. Or cette conscience à la fois d'être-unique et d'être-tout est contredite, le désir qu'elle porte est contrecarré par la confrontation avec l'autre, avec l'humain qui est tel que moi, humain comme moi, bien que d'une autre manière, à la fois semblable et différent. Il y a là double menace : de l'un et du multiple<sup>16</sup>, du même et du différent. Dans les deux cas de figure de la rencontre de l'autre, identique à soi ou différent, on m'empêche à la fois d'être tout et d'être unique, et l'on me signifie que je pourrais être autrement. La rencontre de l'identique effacerait l'unicité de mon identité, et du même coup mon identité elle-même<sup>17</sup>.

14. Amélie Nothomb, *La métaphysique des tubes*, Paris, Albin Michel, 2000.

15. Voir : Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001.

16. Voir les propos de Nicolas Journet sur « l'un et le multiple » et sur l'anthropologie en tant que discipline toujours confrontée au problème de leur prise en compte : « Comment conserver l'unité du genre humain et expliquer la diversité de ses productions culturelles ? » – dans *La culture. De l'universel au particulier*, Paris, Sciences humaines, 2002, p. 139-145.

17. Je ne ferai qu'évoquer ici le débat sur le clonage.

Celle du différent conteste ma définition de l'humanité, en m'obligeant à me reconnaître dans ma façon particulière et non universelle d'être humain, singulière, peut-être même simplement quelconque, comme le suggère Giorgio Agamben<sup>18</sup>.

Seule la rencontre de l'autre comme à la fois semblable et dissemblable peut me restituer à moi-même dans la reconnaissance de mes appartenances. «L'autre, c'est soi aussi, dans l'étrangeté de sa vie», écrit Pierre Ouellet<sup>19</sup>. Mais la tentation est forte, si je puis ainsi dire, de nier cette rencontre de soi en l'autre en même temps que de l'autre en soi, pour éviter le tiraillement de la tension sous-jacente. On peut le faire de diverses façons : en ramenant l'autre dans l'ordre du pareil au même, familier, ou en le renvoyant dans le royaume du tout-autre, qui n'a rien à voir ni à faire avec moi. Michel de Certeau a bien fait ressortir déjà des récits des grands explorateurs, découvreurs des nouveaux mondes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles ou ethnologues des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup>, ce va-et-vient toujours fuyant entre les deux pôles du cri d'horreur devant le spectacle d'une anthropophagie répudiée comme inhumaine et de la satisfaction béate à la vue de l'attention accordée aux enfants par les parents : «Au fond, ils sont comme nous.<sup>20</sup>» Comme s'il était impossible de prendre acte à la fois de la ressemblance et de la dissemblance : les autres sont à la fois comme nous et pourtant différents, avec nous dans une commune humanité une et multiple, diverse – exigeant que soit élargi sans cesse le « nous » dans la prise en compte de la foisonnante diversité d'une commune appartenance à une humanité une et multiple.

S'instaure et se développe dès lors un rapport à l'autre et à son altérité, si toutefois on ne nie pas cette altérité en la réduisant au pareil au même, placé sous le signe de la différence plutôt, en tout cas plus souvent que sous celui de la diversité. L'enjeu est ici d'importance majeure.

---

18. Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990 – cité dans le livre de Pierre Ouellet, *Le sens de l'autre*, Montréal, Liber, 2003, p. 29. Le philosophe italien a aussi écrit *L'uomo senza contenuto* – en traduction française : *L'homme sans contenu*, Saulxures, Circé, 1996.

19. Pierre Ouellet, *Le sens de l'autre* (ci-dessus, note 18), p. 68.

20. Tenant cela d'une conférence à l'Université de Montréal il y a quelque trente ans, je ne saurais donner de référence précise à une publication de Michel de Certeau.

Sous le signe de la différence : je suis alors le référent en fonction duquel la différence peut être perçue et jaugée, éventuellement jugée ; je suis le porteur de l'humanité totale, générale, apparemment ouverte mais en réalité fermée. L'autre est quant à lui porteur de la différence, de la marque et éventuellement de la tare, d'une modalité particulière d'humanité, limitée et, par là même, inférieure. Cette modalité particulière, je peux juger bon de la contenir (dans les marges – de la marginaliser), de l'exclure, à la limite de la supprimer, ne la considérant pas comme vraiment ou pleinement humaine (et c'est ce qui réunit en quelque sorte le racisme et l'eugénisme<sup>21</sup>). Je peux aussi la juger éventuellement valable, mais ailleurs : la solidarité de la grande famille africaine apparaît si belle au touriste qui n'a pas à la vivre au quotidien. La différence peut même s'avérer intéressante chez soi – ici, à Montréal ou ailleurs, par exemple, pour qui souhaite « manger chinois » ou indien ou grec. Ces différences-là ne dérangent pas, elles ne mettent pas en question ma manière à moi d'être humain, qui est finalement la seule « vraie ».

Sous le signe de la diversité, et donc d'une commune appartenance reconnue à une même et unique humanité, diverse et riche par là même : je dois alors reconnaître la particularité de mon mode d'être humain, ce qui peut m'amener à décider, en agissant avec les autres, d'en changer ou pas. La confrontation à l'autre me place moi-même devant la possibilité de l'alternative : non seulement on peut être autrement que je suis, mais je pourrais moi-même être autrement que je suis. Menace, la rencontre de l'autre est aussi promesse<sup>22</sup> : elle me révèle et me donne à moi-même en même temps qu'elle me permet de devenir – de changer, de devenir autre tout en restant moi. Cela exige l'adoption d'une posture qui ne soit pas celle, imposture, du Majoritaire.

Mais n'anticipons pas. Prenons note, pour le moment, de l'étonnant paradoxe, souvent signalé, d'une reconnaissance progressive, au cours des derniers siècles, d'une unité de l'humanité placée sous le

21. À ce sujet : André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000.

22. M'inspirant du livre de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Paris, Éd. du Seuil, 1989), j'ai développé cette thématique des modes et modèles des rapports à l'altérité, sous le titre « Entre nous... et avec les autres. À propos de quelques modèles de rapports interculturels chez des enseignants », dans une contribution à la revue *Repères. Essais en éducation*, n° 15, numéro thématique *Pluralisme et éducation*, sous la direction de Marie McAndrew et Manuel Crespo, Montréal, Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Montréal, 1993, p. 15-25.

signe de l'égalité – inscrite d'abord à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la Déclaration des *droits du citoyen* en France et dans la Constitution des États-Unis d'Amérique, puis, au XX<sup>e</sup> siècle, dans la Déclaration des *droits de l'Homme* des Nations Unies – accompagnée de la montée d'un extrémisme raciste qui a conduit à l'Holocauste et à tant d'autres aberrations. Comme quoi l'enjeu de la tension inhérente à la reconnaissance de l'unité *et* de la multiplicité, de la diversité de l'humanité n'est pas que théorique.

### **La reconnaissance de l'autre et le jeu des rapports Majoritaire (et majoritaires) / minoritaires**

Au risque de lasser le lecteur par mes répétitions, je veux revenir sur le thème de la reconnaissance de l'autre comme autre, de ses exigences et de ses obstacles, et du refus, comme moment-clé de la démarche d'une telle reconnaissance, de le faire entrer dans le royaume du pareil au même qui ne sera jamais que mon royaume à moi. La dynamique générale des rapports Majoritaire (minoritaires) / minoritaires, évoqué déjà à quelques reprises, joue ici un rôle déterminant, que je tenterai d'élucider.

Il y a trente ans, j'avais participé, à Chicago, à une grande rencontre de militants du mouvement américain de libération des Noirs, de divers groupes féministes, de syndicats d'ouvriers, d'associations pour la défense des droits et libertés... sur je ne sais plus quel thème de l'heure, mais cela touchait aux rapports entre dominants et dominés, oppresseurs et opprimés. Les discussions étaient assez vives lorsqu'un des participants, prenant la parole, invita tout le monde à se rallier aux grands objectifs d'une lutte commune : « Au fond, nous sommes tous victimes des mêmes oppressions... » Un leader des Noirs rétorqua fermement : « Non ! Chaque fois que nous nous sommes ralliés, et nous l'avons fait tant de fois, chaque fois que nous nous sommes engagés avec d'autres dans des luttes dites communes, nous avons été floués. Non ! Nous ne sommes pas les victimes des mêmes oppressions. Derrière les similitudes apparentes, il y a de grandes différences entre nous. Nous, Noirs, ne sommes et ne pouvons être "pareils" – à vous – et égaux, que si nous acceptons d'être Blancs, et non plus Noirs. Par-delà les alliances que nous pouvons établir, nous avons des luttes différentes à mener... » La particularité, voire la singularité des conditions et des situations fait que toute homogénéisation ne peut se faire que par l'effacement de la diversité. Cela, au nom et au service

finalement des intérêts dominants, qui sont inévitablement ceux du groupe le plus fort et dès lors lui-même dominant, jusque chez les dominés.

Le jeu des rapports entre majorités et minorités, majoritaires et minoritaires, dominants et dominés, oppresseurs et opprimés n'est jamais aussi simple qu'on semble le croire – ou qu'on feint de le croire. J'ai discuté plus haut des repères et critères d'évaluation de la qualité de la vie démocratique en parlant des rapports entre une majorité et des minorités. Ces rapports sont en réalité plus complexes que ce que j'ai alors mis en lumière, en me plaçant d'un point de vue plus théorique, et en quelque sorte idéalisé; j'ai d'ailleurs parlé alors d'utopie. La complexité dont je veux faire maintenant état tient à divers facteurs; j'en évoquerai quelques-uns seulement en présentant deux cas de figure: celui de la fluctuation des rapports entre une majorité et des minorités; celui de la dynamique, qui recoupe pour une part seulement la précédente, des rapports Majoritaire (majoritaires) / minoritaires<sup>23</sup>.

Le premier cas de figure peut aisément être illustré par les variations canado-québécoises dans les rapports entre anglophones et francophones: les premiers constituent au Québec une minorité, mais à l'échelle du Canada une très forte majorité, tandis que les seconds sont dans une situation inverse. Dans le jeu des rapports entre majorités et minorités, compte seul le décompte. Montréal, un temps majoritairement anglophone, est aujourd'hui francophone par une majorité de plus des deux tiers. Mais un décompte différencié aura tôt fait de révéler que certains arrondissements ou quartiers, dont certains ont statut de ville à l'intérieur de celle qui l'englobe, sont de majorité anglophone. Par ailleurs, sur une question ou un enjeu, des alliances peuvent défaire démocratiquement une majorité – à la condition que cette majorité soit relative, bien sûr. Ainsi peut tenir un temps, dans un régime parlementaire, le gouvernement minoritaire du parti qui a gagné les élections sans obtenir la majorité des sièges à la Chambre des représentants ou à l'Assemblée nationale, grâce à des alliances diverses, pour être plus tard défait, à la majorité absolue, cette fois, des voix alliées des partis d'opposition.

---

23. Ces catégories sont reprises de publications rendant compte de travaux de recherche et d'analyse de Colette Guillaumin, notamment *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972.

Pour illustrer le deuxième cas de figure, j'évoquerai le statut de Majoritaire, dans l'Afrique du Sud à l'époque de l'Apartheid, des Blancs qui ne constituaient pourtant qu'une bien petite minorité d'une population nationale dont la très forte majorité était formée par des Noirs. Le rapport des forces, rapport de pouvoir, peut faire en sorte qu'une minorité puissante sur le plan économique, ayant la pleine maîtrise et jouissance d'institutions qui lui sont réservées (des collèges, par exemple, comme ceux des États-Unis d'Amérique dans lesquels, longtemps, les Noirs ne purent être admis), bénéficiant de privilèges auxquels on a donné rang de droits (comme les sièges réservés dans les trains et les cars) et occupant les postes-clés dans les administrations publiques comme dans pratiquement toutes les entreprises, y compris les entreprises de presse – une telle minorité, donc, peut détenir en réalité le pouvoir et l'exercer, sur tous plus que pour tous, en fonction de ses intérêts. Cela, dans une communauté ou dans une association, dans une ville ou dans un pays, comme dans le cas ici évoqué de l'Afrique du Sud, mais aussi dans une organisation internationale comme l'ONU (où il y a, par exemple, des sièges réservés à certains pays, avec droit de veto, au Conseil de sécurité).

Comme on distingue, chez les individus, personnes majeures et mineures suivant un partage inégal de pouvoir et de droits, on parlera alors de Majoritaire et de minoritaires, en réalité minoritaires parce que minorisés ou gardés, sans pouvoir, dans un statut de « mineurs » malgré la force ou ce que l'on appelle parfois la loi du nombre. Le Blanc d'Afrique du Sud, qui faisait la loi, y fut un temps le Majoritaire (et il le demeure sans doute encore à certains égards) – l'utilisation du singulier mettant l'accent sur l'exclusivité des privilèges du pouvoir par l'exclusion des Noirs, et celle de la majuscule, sur l'importance du pouvoir établi, incontestable parce que présenté comme s'inscrivant dans l'ordre ou dans la nature des choses, dont la domination ne peut effectivement pas être contestée par les autres, les Noirs, sans pouvoir. Ce Majoritaire est cependant constitué, bien évidemment, d'individus qu'on qualifiera, au pluriel, de majoritaires. L'analyse des rapports dissymétriques<sup>24</sup> entre hommes et femmes donne une autre illustration du même cas de figure renvoyant à des rapports de force et de pouvoir légitimés par une « naturalisation » de la hiérarchie établie : dans des rapports de race et de sexe ou de

---

24. Voir là-dessus : Linda Pietrantonio, « Une dissymétrie sociale : rapports sociaux majoritaires / minoritaires », *Bastidiana*, 29-30 (2000), p. 151-176.

« genre » fondés sur des rapports de pouvoir, la maîtrise du pouvoir et son exercice permettent d'établir idéologiquement, par la Religion, la Science ou encore le recours à l'Histoire, toutes coiffées d'une majuscule usurpée, la supériorité de l'Homme Blanc. Et de présenter le rapport hiérarchique établi par ce dernier, comme quelque chose non pas d'instauré par lui, mais bien d'inscrit dans l'ordre ou dans la nature des choses<sup>25</sup>.

Le jeu des rapports Majoritaire(s) / minoritaires ne se joue pas seulement entre les « races » ou les « genres » ou encore les classes, mais aussi à l'intérieur des divers groupes et sous-groupes dominants et même dominés. Les propos du leader Noir de Chicago, cités plus haut, le montrent bien : ces rapports sévissent partout. La domination, qui à la fois fait ces rapports dissymétriques et en résulte, s'exerce même chez les dominés, entre dominés. Par inconscience peut-être plus que par quelque maligne volonté.

Mais comment peut-on ne pas voir l'absurdité des discours tenus, qu'on les entende seulement ou qu'on les tienne, comme des réalités qu'ils justifient ? Oserai-je écrire que cela tient, finalement, au fait qu'on ne voit et qu'on n'entend pas, qu'on ne peut voir ni entendre ce qu'on n'a pas intérêt à voir ou à entendre et qu'on ne veut pas voir ni entendre ? Je suis enclin, en tout cas, à le penser. Ce qui fait la spécificité québécoise n'est le plus souvent pas saisi vraiment par les Canadiens. Non pas par refus lucide et délibéré ; simplement parce que la sensibilité à cet égard n'est pas aiguisée par l'intérêt. On ne peut dès lors pas accorder à ce qui n'offre pas d'intérêt une réelle considération. De même, la spécificité canadienne en Amérique du Nord est difficile à saisir pour les Américains des États-Unis. Et celle des peuples autochtones en terre aujourd'hui canadienne ou québécoise, par les Canadiens ou par les Québécois qui n'en sont pas. Ou encore, dans les grands conflits de l'heure, ce qu'on appelle le monde arabe, la culture arabe ou le Moyen-Orient, par les USA et leurs alliés.

Il y a plus, cependant. Pour qu'ils perdurent, les rapports Majoritaire(s) / minoritaires existants et les actes d'exploitation qu'ils rendent possibles et qui les nourrissent en retour doivent être maintenus en tant que tels dans le secret, dans l'« invisible » – ou l'inaudible – du

---

25. Voir à ce sujet la démonstration pléthorique présentée par Lise Noël, dans *L'Intolérance. Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1989.



non-dit, et plus encore du non-pensé. Au for interne de la conscience comme dans le débat public, l'impunité de l'exploiteur est en quelque sorte assurée par là, sans même que le Majoritaire ait de justification à donner ni de comptes à rendre. Fût-ce seulement à lui-même. Le Majoritaire pense les situations et les actions des minoritaires, et les explique – comme par hasard, en fonction de ses intérêts, en créant les catégories requises pour penser l'autre, mais en fonction uniquement de ses intérêts et donc de son point de vue à lui. Non pas, donc, comme autre vraiment. Simplement comme différent de lui-même, et en fonction de lui encore, l'autre étant enfermé comme tel dans telle ou telle des cases pensées et constituées, encore et toujours, du point de vue du Majoritaire et en fonction de ses intérêts. Le Majoritaire demeure lui-même dans l'ordre du non-pensé. Étrangement, les catégories qu'il crée ne peuvent l'aider à se penser lui-même comme particulier, ni à reconnaître que son action est liée à ses intérêts particuliers. Ses intérêts sont identiquement les intérêts généraux, les intérêts de tous. Car il est lui-même, non-pensé, la mesure de toutes choses : ce en fonction de quoi tout est pensé, jaugé et jugé, sans que ce rapport puisse être inversé ni même simplement modifié<sup>26</sup>.

Le Majoritaire, se posant comme référent (tant dans l'organisation sociale que dans l'ordre de la pensée et des discours), s'arroge l'universalité et, par là, la totalité de l'être-humain<sup>27</sup>, comme si l'humanité ne pouvait se vivre ni donc se penser selon d'autres modes que les siens. D'où l'enfermement proprement totalitaire dans le pareil au même dont le Majoritaire est le définisseur et la mesure –

---

26. Hérodote, il y a 2 500 ans, estimait que les Égyptiens se comportaient « autrement » ou « à l'envers » de la normalité grecque ! Gérard Lenclud (« Grand Partage ou la tentation ethnologique », dans l'ouvrage collectif *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, 1995) a bien montré comment l'anthropologie, « science des sociétés vues de l'extérieur », échappe difficilement, aujourd'hui encore, à un partage du monde entre sociétés civilisées et modernes, d'une part, et primitives ou simples, traditionnelles, non industrielles, d'autre part. Voir : Nicolas Journet, « L'un et le multiple » (ci-dessus, note 15), p. 139 et suivantes.

27. Le majoritaire ne saurait souffrir ou tolérer la remise en question de sa position. Ce qu'a bien montré Lise Noël, en donnant une illustration pléthorique du jeu d'une domination qui ne tolère nul écart, nulle déviance. Ce jeu est à la fois reflété et conforté par la prétention à l'objectivité d'une « parole universelle » proprement totalitaire, se réclamant de la Religion, de l'Histoire, de la Science... – toujours au singulier et portant la majuscule, jamais considérées dans la diversité de leurs partielles et nécessairement partiales particularités ni de leurs singularités plurielles (il n'y a en réalité que des religions, des histoires, des pratiques scientifiques...) : *L'Intolérance. Une problématique générale*, Montréal, Boréal, 1989.

le maître et le mètre. Il y a là imposture. Ayant le pouvoir de se poser et de se positionner ainsi, le Majoritaire définit tout dans le monde en fonction de ses intérêts particuliers, c'est-à-dire en fonction des intérêts de son groupe, un groupe seulement parmi d'autres et tout aussi particulier que les autres, fût-il dominant, un groupe qui n'est et ne peut être porteur que d'une façon particulière, parmi d'autres possibles et a priori tout aussi légitimes, de vivre l'être humain et, pour ce qui est de l'éthique, d'en comprendre les exigences.

### **La reconnaissance de l'autre, la possibilité du compromis et l'ouverture à l'alternative**

C'est pourquoi, en éthique comme en tous les domaines, les ralliements et les consensus sont piégés et piégeants, pièges eux-mêmes : on construit dans les deux cas, ralliement et consensus, une unité factice, c'est-à-dire fabriquée en fonction finalement des intérêts du plus fort. L'altérité est dès lors niée, avec la diversité, même à l'intérieur de groupes qui se sont constitués comme tels, au départ, sur la base de leur différence ou de leur altérité par rapport au groupe dominant et pour défendre cette altérité. Mais on cherche quand même à les faire, ces ralliements et ces consensus. Comme si l'on avait besoin de demeurer dans le pareil au même pour penser et pour agir. « Si nous pouvions nous entendre sur des définitions claires, nous pourrions discuter... » – « Si nous pouvions nous mettre d'accord sur des objectifs communs, nous pourrions agir plus efficacement... » Mais d'où vient donc la ténacité de cette idée, constamment contredite pourtant par le réel ou par les faits, qu'il faut s'entendre pour discuter et pour agir ? La discussion, je l'ai noté déjà, est plutôt empêchée par la définition consensuelle : les prises de position divergentes sur les questions du débat rejaillissent sur les définitions elles-mêmes. Quant à l'action, si elle n'était possible que dans l'accord ou le ralliement à des intérêts et à des objectifs communs, elle serait, ma foi, fort rare. La plupart des actions sont en réalité portées par les chassés-croisés d'intérêts divers. Les transformations sociales aussi.

C'est dans la prise en compte de cette diversité et dans la reconnaissance des altérités multiples qui la composent, dans l'accueil de l'autre multiple et donc des autres comme autres que s'impose la saisie par la conscience du caractère nécessairement particulier, et

donc à la fois partiel et partial, des positions et des points de vue, de toutes les positions et de tous les points de vue. Et du même coup de l'impossibilité, si l'on va au-delà des apparences, des consensus et des ralliements, à moins qu'ils ne soient, bien limités, conscients de leurs limites et, dirai-je, de la particularité du point de vue et de la position qu'ils retiennent. Si les consensus et les ralliements risquent d'enfermer dans le pareil au même, les compromis et les concertations, par contre, ouvrent à ce que j'ai appelé plus haut l'alternative : non pas pour penser et mettre en œuvre le projet de l'autre, mais bien pour penser et mettre en œuvre un autre projet – neuf, inédit, différent de ceux portés par les divers tenants et participants de la concertation, et c'est pourquoi chacun d'eux pourra consentir à la perte, sachant que quelque chose du point de vue et des intérêts de chacun, et donc de son point de vue et de ses intérêts à lui, sera pris en compte. En somme, je peux rester moi-même et devenir autre que je n'étais avant la rencontre de l'autre, sans pour autant devenir l'autre ni m'y soumettre, en faisant alliance avec lui, sur la base d'un compromis, pour une action concertée.

### **Les éthiques : posture et imposture**

Faut-il alors parler, pour ce qui est des éthiques et de leurs discours, et aussi de ceux et celles qui les tiennent, d'imposture ? La défense par le Majoritaire de ses intérêts propres au nom de l'intérêt général ou commun, ai-je affirmé plus haut, relève d'une imposture. De la position de dominant qu'il occupe et qui lui permet effectivement de dominer, du point de vue particulier que lui donne cette position, le Majoritaire prétend – et c'est là l'imposture – pouvoir parler et parler en effet d'un point de vue supérieur ou général et édicter ce que partout, et pour tous, il convient d'être et de faire.

Revenant à la tension évoquée au départ entre consensus et dissidence, je reprendrai d'abord mon plaidoyer en faveur du débat et du compromis démocratiques, en lieu et place des consensus souhaités (et des unanimités imaginées dont on garde parfois une secrète nostalgie). Cela, dans une perspective large qui déborde les frontières des comités et des commissions et même des nations et des cultures, pour tenter de faire place et droit à d'autres façons de penser l'être-humain ailleurs que chez soi, chacun s'obligeant par là à revoir ce qui

a cours chez lui ou dans son groupe d'appartenance, lequel n'est jamais qu'un petit village parmi d'autres malgré l'orgueil des tours dressées pour afficher sa force et sa suprématie.

Les éthiques établies, institutionnalisées, qu'on proclame ou qu'on souhaite universelles en masquant les partis-pris qui font leur particularité, s'avèrent à l'examen critique conservatrices, au service des intérêts du dominant ou du Majoritaire. Elles s'interdisent par conséquent de considérer et de remettre en question ce qui est acquis. Éthiques de riches – éthiques du Majoritaire toujours – dont la richesse n'est pas vraiment remise en question dans ses sources et dans ses conséquences pour les autres, si ce n'est pour la bonne conscience des puissants qui se font alors mécènes ou dames patronnesses. Le non-dit des éthiques, dont il a été question dans un chapitre antérieur, tient là, à mon sens, ses raisons majeures : les éthiques établies sont des éthiques du majoritaire qui s'interdisent ou qui sont tout simplement incapables de penser les choses autrement, en prenant vraiment acte des autres, de leur existence, de leurs droits et de leurs intérêts, sans les ramener dans le royaume du pareil au même. Toute prétention des éthiques à l'universalité relève dès lors, pour cette raison, de l'imposture.

Est-il possible qu'il en soit autrement ? Est-il possible, pour le majoritaire qui fait la loi pour tous, d'adopter une autre posture – à la fois position dans les rapports sociaux et dans les rapports au(x) savoir(s) : posture sociale et posture intellectuelle ? Le Majoritaire peut-il se reconnaître comme particulier ? Je veux croire que oui. Parce qu'il y a chez le majoritaire, à l'intérieur de lui, groupe ou individu, un jeu de rapports qui tient une partie du groupe ou certaines dimensions de la personne dans un état de sujétion, d'étouffement, d'exclusion. Cette minorisation vécue et ressentie par le minoritaire de l'intérieur, si je peux m'exprimer ainsi, peut amener le Majoritaire à s'insurger, éventuellement à s'émanciper – en partie, du moins. Quant à l'éthique dans la pluralité de ses modes ou quant aux éthiques, leur marginalisation dans le jeu des rapports de forces (que sont les rapports de régulation) ou leur minorisation, à la condition qu'on en prenne conscience et qu'elle soit consciemment acceptée, peut amener ceux et celles qui les portent à modifier leur posture. Et à échapper ainsi à l'imposture, peut-on croire et espérer.

Pour illustrer et expliciter ce que je tente ici de donner à comprendre, j'évoque très rapidement quelques éléments de la problématique (en voie d'exploration et d'analyse) des sociétés à minorité fragile ou à double dominance<sup>28</sup>. L'intérêt des recherches sur les rapports entre les groupes et les cultures dans ces sociétés tient à ce qu'elles obligent à revisiter les problématiques communément admises et à remettre en question, avec les modèles théoriques qui les soutiennent, les aménagements usuels et les pratiques courantes – modèles, aménagements et pratiques qui ne tiennent généralement compte que des rapports entre une majorité (dominante) et des minorités. Or, ai-je rappelé plus haut, ces rapports sont en réalité plus complexes que ne les donnent à croire ces modèles. Au Québec, par exemple, la simple existence d'une majorité francophone quelque part en territoire nord-américain massivement anglophone et la prise de conscience de son statut par cette majorité dans une société où un autre groupe, anglophone, a détenu ou détient encore une large part du pouvoir – dans une société, donc, à double dominance – contraignent les membres du groupe qui constitue la majorité à se penser eux-mêmes et à penser leur groupe en lien et en rapport d'opposition ou de collaboration, d'interaction permanente avec une altérité forte. Toute prétention à l'universalité de son point de vue et même l'idée d'une société multiculturelle égalitaire ou simplement d'un espace public neutre, contredites par l'histoire et dans la vie présente d'un groupe qui doit encore lutter, bien qu'il soit majoritaire, pour prendre sa place et mettre en œuvre ses projets, relèvent d'entrée de jeu d'une falsification idéologique. Par ailleurs, dans ces sociétés à majorité fragile, les minorités peuvent maintenir une certaine distance par rapport aux projets de la majorité fragile, en s'associant par exemple avec l'autre majorité, celle de l'autre dominance. Revenons au cas québécois : le support de la loi apporté au français pour en faire la langue commune au Québec ne peut valoir que dans son rapport avec celui qui est *de facto* accordé à l'anglais par sa suprématie au Canada et plus largement en Amérique du Nord et à l'échelle mondiale. De sorte que les membres de la majorité ont intérêt à connaître et même à bien maîtriser la langue de l'autre majorité, malgré son statut formel de minorité. Par ailleurs, la mémoire que conserve la majorité fragile d'avoir été une minorité,

---

28. J'emprunte ici à des travaux d'une équipe de recherche de l'Université de Montréal, sous la direction de Marie McAndrew, auxquels il m'a été donné de participer. Voir la présentation du dossier rendant compte de certains de ces travaux dans la revue *Canadian Ethnic Studies* – à paraître fin 2004.

si elle peut nourrir des rancœurs, peut aussi la rendre particulièrement sensible aux droits et aux aspirations minoritaires. En somme, les majorités fragiles peuvent avoir tendance à se replier sur elles-mêmes et à se fermer à l'altérité perçue comme menaçante, mais aussi à s'ouvrir à la diversité pour accueillir les apports éventuellement enrichissants des autres. Les rapports Majoritaire(s) / minoritaires ne recourent pas nettement, dans les sociétés à majorité fragile ou à double dominance, le clivage entre majorité et minorités.

À la remorque des intérêts du majoritaire – selon la thèse que je soutiens ici –, les discours se réclamant de l'éthique, dans leur pluralité qui me permet de parler dans ce livre des éthiques, témoignent d'un jeu complexe des rapports entre forts et puissants, majoritaires et minoritaires au sein même du groupe majoritaire. Cela, à l'échelle des groupes et des institutions, à l'échelle du Québec et du Canada ou plus généralement des nations, comme sur le plan international. Si le majoritaire recherche partout la caution des éthiques et se la voit partout accorder, il est toujours, sous quelque aspect, fragile. Et solidaire, dans sa fragilité, avec les minoritaires.

De plus, le jeu des rapports majoritaires / minoritaires est toujours soumis de quelque façon, en dépit des apparences contraires et malgré toutes les victoires déclarées des chefs de guerre de la plus haute antiquité jusqu'à aujourd'hui, à la loi du « qui perd gagne ». Le majoritaire – la majuscule a disparu avec la perte de l'arrogance – a intérêt à reconnaître ce dont le prive son appartenance particulière et à assumer les secrètes connivences minoritaires qui l'habitent; à se reconnaître comme particulier, et à s'ouvrir par là à un accueil neuf de lui-même dans la richesse d'une singularité que lui révélera l'échange avec celles, riches aussi, des autres.

Ainsi en va-t-il de l'éthique et plus concrètement des éthiques, toutes appelées à prendre acte de leur particularité malgré leurs liens de dépendance, le plus souvent non évidents, par rapport au Majoritaire et à ses intérêts propres, et donc particuliers eux aussi malgré leur prétention à recouper, en le définissant, l'intérêt général – ou, comme on dit parfois, un intérêt supérieur. Les questions qui intéressent les éthiques, je le redis, sont des questions de riches. Mais de riches qui s'interrogent sur l'utilisation de leurs richesses, sinon sur les conditions qui ont permis de les accumuler, ce qui n'est quand même pas rien. Cette interrogation, si toutefois et dans la mesure où

elle ose se formuler, introduit une rupture dans les liens de dépendance évoqués. Elle introduit la liberté là où l'on voudrait voir régner la sujétion imposée par « l'ordre des choses ». Elle introduit l'audace de l'alternative là où continuerait de sévir autrement la servitude de l'enfermement dans le pareil au même – qui est toujours celui du Majoritaire dans sa prétention à l'universalité.

La considération, sous-jacente aux propos tenus ici, du statut et du rôle des éthiques et de leurs discours renvoie à celle du statut de ceux et celles qui tiennent ces discours, et du rôle social joué par ceux et celles qu'on appelle aujourd'hui éthiciens et éthiciennes. Nul ne peut vraiment changer sa position sociale : Saul de Tarse n'a jamais pu, quoi qu'il ait pu dire lui-même ou qu'on ait dit de lui, se faire Romain avec les Romains ; le travailleur de rue a une autre position que celle de l'itinérant sans domicile, même s'il partage avec lui certaines conditions de sa vie sans toutefois en pouvoir faire la même expérience et un autre statut. Mais chacun peut adopter une posture sociale autre que celle que semble lui assigner sa position. En se déclarant citoyen romain en même temps que juif et chrétien, Paul instaure avec tous les non-juifs de nouveaux rapports qui, transgressant les frontières dressées, refusent ou cherchent à tout le moins à refuser l'exclusion des gentils. En passant du cabinet à la rue, le travailleur social se place face aux sans statut dans un rapport de connivence, avec eux donc en même temps que face à eux ; ce rapport de proximité par-delà la distance maintenue lui vaudra de partager en partie la réprobation dont ils sont l'objet, mais elle lui permet aussi de reconnaître sa propre fragilité et, peut-être, sa dissidence désormais affirmée, affichée, par rapport à l'ordre établi qui se trouvera par là dénoncé comme désordre. La posture est choisie ; elle n'est pas situation simplement et condition imposée, mais attitude et engagement – ce dont je discuterai en conclusion.





## CHAPITRE

# 4

## DE L'INTENTION ET DE LA DÉCISION À L'ACTE Face à l'inédit

Il me reste à traiter d'une autre tension : celle qui tient à l'écart, toujours, entre l'intention ou l'action telle que souhaitée, voulue, planifiée, d'une part, et l'acte qui en résulte, tel qu'il se déroule effectivement, une fois l'action lancée, d'autre part. Que reste-t-il de l'intention initiale et de l'orientation donnée à l'action entreprise dans la rencontre de l'imprévu d'un acte qui n'est pas soumis à la totale maîtrise de l'acteur ? L'acteur est-il responsable de ce qui advient alors indépendamment, éventuellement à l'encontre de sa volonté ?

S'intéressant parfois au *pourquoi* et plus souvent au *comment* des actions humaines dans tous les champs d'intervention, les éthiques ne réussissent pas à prendre acte vraiment du *quoi* de ces actions, c'est-à-dire de ce qui se passe en réalité entre la décision d'agir, préalable à l'action, et l'évaluation qu'on peut faire après coup tant de la décision que de l'action elle-même, en tant que posée par l'acteur. Elles s'avèrent incapables de prendre vraiment en compte, par-delà l'action telle que pensée et décidée « dans la tête », l'acte lui-même et son étrangeté, écrit Gérard Mendel<sup>1</sup>.

---

1. Gérard Mendel, *L'acte est une aventure. Du sujet métaphysique au sujet de l'actepouvoir*, Paris, La Découverte, 1998.

Peut-il en aller autrement ? L'enjeu qui sous-tend cette question est capital. À quoi bon tous ces discours qui se réclament de l'éthique et qui prétendent, de l'extérieur, poser question ou même pouvoir orienter et baliser les pratiques humaines si ce que celles-ci engendrent, l'acte lui-même tel qu'il se déploie, échappe inéluctablement, en fin de compte, à leur (em)prise – que cette emprise s'exerce sur le mode de l'interrogation ou de la régulation, éventuellement du contrôle, j'allais écrire : peu importe ? Comment, pour en changer, le sujet acteur pourrait-il se réapproprier la responsabilité de l'acte, et non plus de l'intention seulement qui était la sienne ou de sa décision d'agir ?

J'ai déjà abordé indirectement cette thématique, dans le chapitre 2, en discutant de l'écart entre les visées des interventions sociales et leurs effets. J'ai alors parlé de contradiction. Par-delà la tension évoquée ici entre la visée de l'action telle que voulue et planifiée par l'acteur et ce qui advient par la suite dans le déploiement de l'acte, la contradiction, je crois l'avoir montré, est inhérente à ces pratiques de défense et de protection d'une autonomie qui refuse le risque de se perdre et sacrifie du même coup la liberté à des impératifs de sécurité, inhérente aussi aux actions inscrites sous le signe de la responsabilisation et tournant finalement à la normalisation par la soumission conformiste. Une semblable contradiction marque irrémédiablement aussi des interventions qui, pour aider des personnes à sortir de la marginalité sociale, les stigmatisent et, du même coup, les marginalisent encore davantage.

Je donnerai dans le présent chapitre de nouvelles illustrations de cette tension-contradiction – dans les deux champs de l'éducation et de la formation, d'une part, de la recherche et de sa gestion ou de son encadrement par l'éthique, d'autre part. Les contradictions que nous décrirons seront abordées, cette fois, sous l'angle de l'écart entre l'action « dans la tête » – telle qu'elle est pensée dans les intentions (déclarées ou non), dans les politiques et les plans, dans la prise de décision – et l'acte dans son déploiement effectif.

Adoptant au moins provisoirement la perspective de Gérard Mendel sur l'imprévisibilité de l'acte comme « aventure », lequel s'écarte toujours dans son déroulement effectif des chemins tracés par les choix de l'acteur en fonction de ses visées et déroge donc à ses plans, je poserai d'abord la question de la possibilité pour l'éthique, malgré la pluralité des éthiques, d'avoir prise sur l'acte par-delà l'action. Pour expliciter mon propos, je proposerai ensuite l'illustration annoncée – en deux temps, traitant successivement des failles des

éthiques qui s'intéressent à l'éducation et à la formation, puis de l'impasse où conduit l'éthique de la recherche instituée dans ses règles et directives et dans ses comités. Au terme de cette illustration, je reviendrai à la considération des rapports entre éthique(s) et gestion, pour discuter de la volonté et de l'impossibilité de tout gérer. Après quoi je tenterai d'ouvrir quelques pistes de réflexion et éventuellement d'action touchant les modalités d'une prise en compte critique et d'une prise en charge responsable de ce qui advient, même contre le gré de l'acteur ou indépendamment de sa volonté, imprévu et même imprévisible, dans l'aventure de l'acte. Je m'inspirerai alors des perspectives et des catégories de l'activité humaine proposées par Hannah Arendt sur l'activité humaine<sup>2</sup> et, de nouveau, de Gérard Mendel<sup>3</sup> au sujet de « l'actepouvoir ».

### L'aventure de l'acte – ou l'acte par-delà l'action<sup>4</sup>

Gérard Mendel invite à distinguer clairement *action* et *acte*. L'action est envisagée toujours et de façon nécessaire du point de vue de l'acteur qui en prend l'initiative dans une décision préalable ; elle est le plus souvent considérée par la suite, dès lors, sous l'angle des intentions de celui-ci, et éventuellement évaluée en fonction de son degré de fidélité ou de conformité avec les visées de l'intention originelle. Initiateur de l'action, l'acteur devrait en garder la maîtrise, peut-on croire, et de part en part. L'acte (*actum*, en latin : ce qui est fait ou « agi ») résultant de l'action, on pourrait croire qu'il y aura entre l'action posée et l'acte lancé par elle une continuité assurée, finalement nécessaire ; de sorte que l'acte lui-même devrait s'avérer conforme à ce qui était prévu. Mais l'acte effectif et concret s'éloigne toujours, de façon plus ou moins importante selon les cas, des intentions et des visées de l'acteur. Il nous faudrait tout d'abord en pouvoir prendre acte, si je peux me permettre ce mauvais jeu de mots. Prendre

2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* – traduction de *The Human Condition*, 1958 – Paris, Calman-Lévy, (1961) 1983.

3. Gérard Mendel, *La société n'est pas une famille*, Paris, La Découverte, 1992 ; et *L'acte est une aventure* – ci-dessus, note 1.

4. Je reprends et poursuis librement ici et plus loin, mais en élargissant la perspective alors adoptée, une réflexion dont j'ai présenté les premiers jalons lors d'un colloque sur les rapports entre éthique(s) et éducation(s) – dans *Enseigner et former à l'éthique*, sous la direction de Christiane Gohier et Denis Jeffrey, Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître.

acte de l'écart, et y faire face. Mais nous y sommes bien mal préparés – compte tenu de l'héritage qui est le nôtre, compte tenu aussi et par conséquent des formations que nous avons reçues.

Nous n'avons pas fini de nous défaire du lourd héritage de Platon – heureusement, vu la richesse de cet héritage et même si je mettrai ici l'accent sur ses limites. Ce qu'il nous est donné de voir et de sentir, de vivre finalement, est constamment confronté aujourd'hui encore, le plus souvent sans même que nous nous en rendions compte, à une certaine Idée qui dit et dicte le devoir-être de ce qui est-là et qui tisse le fil de nos vie concrètes, ombre fuyante seulement du réel ou du vrai, d'un réel qui ne peut être tel que s'il est vrai, c'est-à-dire que s'il participe de l'Idée et par là s'y conforme, pourrait-on dire. Le monde des apparences, qui est celui de la vie quotidienne, le monde des réalités concrètes dans lequel nous prenons place et dans lequel s'inscrivent nos actions, se trouve dès lors dévalué par rapport à celui, seul vrai et vraiment réel, des Idées. La contemplation du Bien en même temps que du Vrai commande l'action, présidant à la décision d'agir comme au choix des orientations et des modalités de l'action, puisqu'elle permet seule de savoir ce qu'il convient de faire ; c'est pourquoi Platon voulait confier au philosophe le gouvernement de la cité<sup>5</sup>.

Il y a pour Platon un irréductible écart entre la connaissance de la vérité ou du Vrai – et des vérités – et celle des objets du monde visible ou des apparences, celle-ci n'étant valable que dans la mesure où elle est à la fois conformée et confortée par celle-là. Les savoirs propres et le plus souvent pratiques de l'artiste et de l'artisan – ajoutons aujourd'hui : de l'intervenant social et du professionnel dans les divers champs d'intervention de l'éducation, de la santé, etc. –, qui font sa compétence, s'inscrivent dans l'ordre des habiletés de la *technè* et non dans celui de l'*épistèmè*. Ils ne peuvent donc accéder au statut de connaissance ou de savoir véritable<sup>6</sup>. Nous ne sommes pas vraiment sortis de cette vision. Aujourd'hui encore, les jeunes praticiens issus des écoles d'enseignement supérieur et des universités sont déçus, s'en

---

5. Platon, Protagoras, *Ménon*, spécialement *La République* – pour cette dernière œuvre, traduction médite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

6. Platon reconnaît néanmoins la pertinence de ces connaissances ou de ces savoirs qui font la compétence, par exemple, du médecin : c'est à lui qu'il faut faire appel pour apprendre la médecine. Ou au cordonnier pour apprendre son art propre, ou au flûtiste... – *Ménon*, 90 a-e – dans la traduction de Monique Canto-Sperber (Paris, Flammarion, 1993), p. 180-182.

étonnant, de ce que leurs acquis de formation de caractère théorique s'avèrent inadéquats et surtout inopérants quand ils tentent, comme ils disent, de les mettre en pratique. Étudiants, ils avaient cru qu'on pouvait et qu'ils sauraient, dans l'action, faire découler des savoirs dits scientifiques ou des théories constituées des orientations pratiques, voire des trucs et des recettes pour assurer l'efficacité de leur action. Malgré les correctifs apportés dans maints programmes de formation professionnelle faisant plus grande place, désormais, aux stages et autres modes de formation par la pratique, j'estime que nous n'avons pas su vraiment revisiter les rapports entre pratique et théorie, entre savoirs rationnels pratiques et savoirs rationnels théoriques, pour les voir comme rapports égalitaires d'interpellation réciproque et d'interaction, et non pas de domination et de subordination<sup>7</sup>.

L'éthique, plus concrètement les éthiques sont ici directement en cause. L'héritage de Platon fait que tant les visées de l'action que les modalités de sa conduite, dont il faut décider avant que l'action soit entreprise, doivent être pesées et mesurées à l'avance en référence au devoir-être de l'Idée, et placées par conséquent sous le jugement de qui peut y accéder : le philosophe – par extension : le savant, le scientifique, l'universitaire... ou encore celui qu'on appelle aujourd'hui éthicien. Et non pas jaugées intuitivement, au cœur de l'action *en acte* et non pas de l'extérieur, par l'intervenant ou le praticien qui en assumerait alors la responsabilité, comme acteur, à l'intérieur même de l'acte tel qu'il se déroule. Il y a quelque chose de platonicien, me semble-t-il, dans l'émergence aujourd'hui d'une profession et d'un statut d'éthicien et dans la multiplication des commissions et comités plaçant en quelque sorte l'éthique, au-dessus de la mêlée, chez des « spécialistes de l'éthique », en tout cas hors des sujets acteurs aux prises avec ce qui se passe dans l'acte lancé par eux.

Mais, quand il est question d'éthique chez les Grecs anciens, on renvoie à Aristote<sup>8</sup> plus souvent qu'à Platon. Sans doute n'y a-t-il pas rupture complète entre les perspectives des deux philosophes, et Mendel n'a pas tort lorsqu'il fait observer que l'Idée platonicienne

---

7. Là-dessus : *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, sous la direction de Jean-Marie Barbier, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

8. Aristote, *Éthique à Eudème* (Introduction, traduction, notes et indice par Vianney Décarie, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Vrin/Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978/1997) ; *Éthique à Nicomaque* (Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990/1994).

demeure vivante, dans la tradition aristotélicienne, sous la figure d'une essence ou d'une substance des choses qui leur donne forme et réalité sous la surface des apparences matérielles ou de l'accident<sup>9</sup>. Cette substance ou cette forme, toutefois, inhérente aux choses, n'appartient plus au monde transcendant des Idées ; elle est plutôt en nécessaire tension avec une matière qui, pourrait-on dire, peut résister et résiste effectivement à l'in-formation pourtant requise pour simplement exister. Cela transforme de façon radicale la façon de penser l'action : Aristote fera place et droit à l'empirique<sup>10</sup>, distinguant en outre raison théorique et raison pratique. Et la façon aussi, par conséquent, de penser l'éthique.

Ou de penser l'éthique, et par conséquent l'action ? En fait, l'action est appréhendée et analysée chez Aristote, et par la suite chez la majorité des philosophes européens et américains, sous l'angle de la philosophie morale plus que, à proprement parler, d'une philosophie de l'action<sup>11</sup>. D'où l'accent mis, au fil des siècles et tout récemment encore, sur la double dimension téléologique et surtout intentionnelle de l'action<sup>12</sup> : les finalités – le *telos* – inscrites dans la nature des choses disent une « intention » ou une orientation interne des choses ou des objets qu'il importe d'apprendre à lire parce que c'est en elle que doivent en quelque sorte s'inscrire ou se couler l'intention et l'orientation donnée à son action par l'homme-acteur, sujet de l'action dont il sera – et sera tenu – responsable<sup>13</sup>. L'action a donc été analysée et comprise surtout, voire exclusivement, à partir du point de vue de

- 
9. Conscient de simplifier ici abusivement les choses, je ne veux pas entrer vraiment dans le jeu complexe des rapports, qu'on ne saurait sans plus superposer les uns aux autres, entre essence et existence, forme et matière, substance et accident. – Ici et dans les pages qui suivent, les références à Mendel renvoient toutes à *L'acte est une aventure* (ci-dessus, note 1).
  10. On dit souvent d'Aristote qu'il ouvre par là la voie au développement des sciences.
  11. Voir : Ruwen Ogien, art. « Action », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, Presses universitaires de France, 2001 (3<sup>e</sup> édition), p. 4-14.
  12. Sur l'intentionnalité de l'action : Gertrud E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; Michael Bratman, *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; Fabien Cayla, *Routes et détournés de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm – W. Sellars*, Combas, L'Éclat, 1991 ; John R. Searle, *L'Intentionnalité*, Paris, Éd. de Minuit (1983), 1985.
  13. Sur la responsabilité du sujet-acteur : Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990 ; Charles Taylor, *Les sources du Moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal/Paris, Éd. du Seuil (1989), 1998.

l'acteur, sans que soit prise en compte vraiment, du moins le plus souvent, l'objectivité de l'acte mis en œuvre par là, distinct et détaché de l'acteur, séparé de lui, étranger, écrira Mendel.

D'où l'intérêt que portent aujourd'hui les éthiques, dans tous les champs, à la décision du sujet et, dans cette optique, aux visées et aux modalités prévues de l'action, en accordant alors une attention particulière à l'évaluation de ses conséquences prévisibles. L'acte lui-même, dans sa matérialité objective et dans sa distance par rapport à l'acteur et à ses intentions, voire dans sa résistance ou dans son opposition, est laissé pour compte, ainsi que le rapport du sujet à l'acte : ce que Mendel appelle « l'interactivité de l'acte » avec le sujet. En outre, les « actants » non-humains<sup>14</sup>, n'ayant pas statut de sujets acteurs, sont exclus de la considération. Or, pour ne prendre ici qu'un exemple, la science en action (ou *en acte*), la science telle qu'elle se fait à travers le jeu complexe des réseaux d'actants, est effectivement une aventure remplie d'imprévisibles imprévus, comme l'ont bien montré Bruno Latour et Michel Callon<sup>15</sup>.

Cela ne vaut pas que pour la recherche. Les praticiens, intervenants sociaux ou enseignants, mais aussi médecins et ingénieurs, le savent d'expérience : parce que chaque situation est unique et parce que le jeu complexe des interactions entre les acteurs et avec les actants s'y déploie toujours de façon neuve, inédite, l'acte tel qu'il se déroule ou se déploie est lui-même unique, toujours neuf, inédit. La vie n'aime pas les répétitions et ignore les généralisations. Chaque arbre de la forêt offre un foisonnement unique de feuilles toutes uniques à leur tour. Or le savoir théorique, celui du philosophe par exemple, mais aussi celui du scientifique, théorisé déjà ou en processus de théorisation, résultat d'un travail d'abstraction, ne vaut que pour le général, et la prétention du général à l'universalité enferme tout dans l'ordre répétitif du pareil au même. Dans l'ordre du connu et

---

14. De l'éruption volcanique ou du typhon à l'aménagement des lieux des pratiques d'intervention et aux règles institutionnelles, en passant par l'évolution des flux de capitaux et des marchés, on peut aisément donner maints exemples d'« actants », c'est-à-dire de « facteurs » dont on dit qu'ils « agissent » ou qu'ils « sont agissants » dans une situation donnée, qui facilitent une action ou y font obstacle. Dans le monde scolaire : le transport des élèves par autobus, l'exiguïté des locaux ou leur état, les manuels, les horaires...

15. Sont évoqués ici, de nouveau, des livres de Bruno Latour et Michel Callon et leurs titres – voir la note 12 du chapitre 3.

du familier – « Rien de nouveau sous le soleil », proclame trompeusement l’adage d’une sagesse finalement bien sotte – et, croit-on, du maîtrisable sinon encore du maîtrisé. Tout est alors placé sous le sceau de la prévision possible et de la gestion.

Mais cela ne tient pas. C’est pourquoi les plans d’action, ceux des ministères à l’échelle des grands systèmes et ceux des praticiens dans le quotidien de leurs pratiques, seront toujours à revoir quand l’acte lancé les déjouera. Comme au jeu d’échecs. Comme à la guerre. Comme encore, pour quitter ces exemples classiques, dans l’amour tout aussi bien et finalement dans la vie. Importe alors, non plus le *logos* platonicien, raison théorique constamment déjouée, mais la *métis* d’Homère : la « ruse » d’Ulysse rencontrant tant d’obstacles imprévus sur sa route et, selon les cas, y faisant face, les contournant pour les éviter, les déjouant toujours pour tenir malgré tout le cap sur Ithaque et pour atteindre finalement la maison de Pénélope. La *métis*<sup>16</sup> donc, c’est-à-dire le savoir pratique et la compétence qu’on pourrait croire d’ordre technique seulement du praticien, mais qui font appel aussi à autre chose : à la prudence peut-être, à cette *phronèsis* aristotélicienne<sup>17</sup>, sagesse pratique sans laquelle Ulysse ne saurait maintenir sa direction et garder toujours vivant son lien ou son rapport au but visé<sup>18</sup>.

Si le sujet commande vraiment l’action dans la planification qu’il en fait « dans sa tête », comme le répète Mendel, ou dans la phase du « pré-acte », lorsque l’acte proprement dit est lancé par la décision de l’acteur, son déroulement et ses processus réels sont toujours autres que prévu. Parce que, entre-temps, la conjoncture est nouvelle et parce que les conditions et non seulement les circonstances ont changé, parce que le jeu d’interaction des acteurs se déploie de façon inattendue, parce que divers facteurs d’ordre matériel, biologique, psychologique ou social entrent comme actants dans la dynamique de l’acte concret... Parce qu’advient, en somme, ce qui n’avait pas été considéré et ne pouvait l’être, n’aurait pu l’être lorsque fut prise la décision d’agir. Et encore parce que l’acte lancé par l’action entreprise

16. Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l’intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

17. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

18. Pour une autre vision de la figure d’Ulysse et une autre lecture du grand récit de l’*Odyssée*, voir : Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l’imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2002 – chap. 1 : « Ulysse et le bonheur mortel », p. 41-59.



a modifié le contexte de son déroulement et qu'il faudrait maintenant voir autrement le problème auquel on avait voulu trouver solution en décidant d'agir.

Se tire alors d'embarras celui qui, ses plans déjoués, sait déjouer à son tour ceux de l'« adversaire » – ceux des dieux qui cherchent à conduire Ulysse ailleurs que là où il entend aller, à emprunter d'autres chemins, éventuellement dans la direction opposée – et continuer de jouer. Le savoir qui compte n'est alors plus le savoir rationnel théorique, mais le savoir rationnel pratique, fait de savoir-faire acquis et intégrés entre eux dans leur exercice répété (ou de compétences, dirait-on aujourd'hui<sup>19</sup>), constamment renouvelés par la confrontation avec les apports de savoirs d'ordre théorique, mais d'ordre expérientiel aussi, fait également de capacité d'innover, de créer. Intervient ici, décisive, la capacité – multiple ou plurielle et pourtant unifiée – de prendre acte de la situation, de jauger les forces en présence et d'appréhender presque dans l'instant la configuration globale du jeu complexe de leurs interactions. Intervient aussi, tout aussi décisive, la « ruse » ou la *métis* du savoir pratique du stratège militaire ou du joueur, mais encore du navigateur ou de l'artisan tout aussi bien, qui est capacité – plurielle encore, mais unifiée toujours, – de contourner l'obstacle qu'on ne peut abattre, de « prendre le vent » et de consentir aux détours obligés ou à l'« obliquité » imposée<sup>20</sup>, de faire les alliances requises, etc. pour atteindre finalement Ithaque. Ainsi l'artisan sait-il épouser le mouvement du matériau qui résiste pour « prendre les choses de biais » plutôt que de front<sup>21</sup>. Sans quoi il n'y aurait pas d'œuvre.

---

19. Sur la notion de compétence: Philippe Perrenoud, « Gestion de l'imprévu, analyse de l'action et construction de compétences », *Éducation permanente*, vol. 140, n° 3 (1999), p. 123-144 ; « Transférer ou mobiliser ses connaissances ? D'une métaphore à l'autre : implications sociologiques et pédagogiques », *Raisons éducatives* (Université de Genève, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation), 2, 1999.

20. Voir, à ce sujet: François Julien, *Le détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine et en Grèce*, Paris, Grasset, 1995 ; l'auteur y fait état de l'art du détour et de l'allusion qui invite le Chinois à prendre les choses « de biais », plutôt que « de front » comme dans la tradition grecque. – Voir aussi: Jérôme Bacelli, *Dictionnaire de la pensée oblique*, Paris, Cylindris, 2004.

21. Noël Denoyel, *Le biais du gars. Travail manuel et culture de l'artisan*, Maurecourt, Éditions universitaires, 1990 ; *Le biais du gars, la Métis des Grecs et la raison expérientielle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2000.

Les concepts d'intervenant et d'intervention renvoient bien à la dynamique d'insertion risquée, évoquée ici, dans un jeu d'interactions multiples et toujours mouvantes, en constante recomposition : l'intervenant *vient* prendre place *entre* les autres acteurs et actants, son action étant dès lors introduite dans le jeu pour allier ou opposer ses forces aux autres dans les interactions déjà en cours, à la fois s'y perdant et infléchissant pourtant la suite du jeu<sup>22</sup>. Le sujet acteur qui a lancé l'action, Ulysse en route vers Ithaque et la maison de Pénélope, sera à la fois au cœur de l'acte, partie prenante de l'acte et à distance de l'acte<sup>23</sup>, ce qui permet de garder le cap et, finalement, d'atteindre Ithaque. Seul le praticien, en pratique, saura faire. Si l'on est, non pas praticien mais plutôt patricien<sup>24</sup>, pour reprendre ici le jeu de mots de Mendel, on entreprendra de refaire le plan d'action après avoir constaté l'échec et analysé ses causes pour détecter les erreurs commises. Se succèdent ainsi au fil des ans, en éducation comme en santé et dans tous les champs de l'intervention sociale, au Québec et au Canada comme dans les autres pays, des réformes, des planifications et des actions qui, ne sortant pas des ornières évoquées plus haut, demeurent enfermées dans le pareil au même de ce qui est pensé en dehors de l'acte, et connaissent les mêmes insuccès que les précédentes.

Je durcis abusivement ici, j'en conviens, l'opposition entre praticien et patricien, comme aussi entre savoir pratique et savoir théorique. Les pratiques de recherche et les pratiques de planification ne sont certes pas que d'ordre théorique. En outre, bien des recherches sont menées en lien avec des praticiens et leurs pratiques ; et les instances de planification font généralement appel à l'expertise des

---

22. Dans la direction souhaitée ou parfois, contre son gré, dans une autre direction. L'action de l'acteur contribue elle-même à faire obstacle à la réalisation de ce qui est pourtant visé. Il y aurait sans doute lieu de revoir ici le concept, inspiré de la balistique, de rétroaction négative de Joël de Rosnay : *Le Macrocosme. Vers une vision globale*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

23. Sur ce rapport d'insertion active et de distance : Donald A. Schön, *The Reflective Practitioner: How professionals think in action*, New York, Basic Books, 1983 ; traduit et adapté par Jacques Heynemand et Dolorès Gagnon sous le titre *Le praticien réflexif : à la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal, Logiques, 1994.

24. Rappelant d'abord l'appartenance d'un citoyen à l'une des vieilles familles de la Rome ancienne, le mot désigna plus tard, dans le Bas-Empire, celui qui avait été élevé par l'empereur au rang d'une haute dignité. Dans les deux cas, se trouve évoquée une noblesse de sang ou de rang qui interdit en quelque sorte le travail.

praticiens en les consultant ou d'autres façons : bien des cadres et des professionnels des ministères de l'Éducation ou des Affaires sociales ont été recrutés pour leur compétence d'enseignant ou d'intervenant social. Enfin, comme le rappelle l'adage antique, il y a un temps pour chaque chose : un temps pour la planification et l'effort de prévision, un temps pour l'action, un temps pour l'évaluation. On ne saurait demander à l'architecte de bâtir lui-même la maison, ni au charpentier ou au plombier d'en dessiner les plans. La thèse que je propose et que je m'emploie à illustrer et à défendre ici est que les réformes et les planifications « en acte » ou comme elles sont pratiquées, comme tout aussi bien les évaluations des programmes d'intervention, sont faites de l'extérieur des interventions elles-mêmes ou des actes dans leur déploiement concret. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement. C'est pourquoi la mise en œuvre de ces réformes et de ces planifications est vouée d'avance à l'échec si les praticiens ou les intervenants ne s'en approprient pas les visées pour, non pas suivre les directives du *blue print*, mais bien mener de façon autonome leurs interventions en usant, au cœur de l'acte et de ses imprévus, de toutes les « ruses » de leur expertise ou de leur compétence propre de praticiens.

Dans la mesure où les éthiques qui prolifèrent aujourd'hui sont pensées et construites pour ne prendre en compte que ce qui se passe, avant l'acte, dans le processus de la décision dite prudente parce qu'elle tente de tout prévoir, ce qui a cours dans l'acte tel qu'il se déploie leur échappe inévitablement. Même lorsqu'elles tentent, après coup, de « tirer des leçons » de l'évaluation de l'action pour revoir les failles de la décision qui l'a commandée.

### **L'éducation/la formation en acte : normalisation et moralisation**

Les éthiques s'intéressant aux pratiques qui ont cours dans le champ de l'éducation et de la formation se sont préoccupées, au cours des siècles et récemment encore, des finalités<sup>25</sup> – je préfère pour ma part

---

25. Voir à ce sujet : *Enseigner et libérer. Les finalités de l'éducation*, sous la direction de Christiane Gohier, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002 – reprise de contributions déjà publiées dans la revue *Éducation et francophonie*, vol. 30, n° 1 (2002), cahier thématique sur les finalités de l'éducation.

parler des visées<sup>26</sup> – ou du *pourquoi*, d'une part, et des modalités appropriées ou du *comment*, d'autre part. L'acte d'éduquer ou de former, plus spécifiquement l'acte à la fois d'enseigner et d'apprendre, dans le jeu complexe des processus en cause et des interactions qui y prennent place – c'est-à-dire touchant le *quoi*: ce qui se passe en réalité – est généralement laissé pour compte. Or c'est là, dans le déploiement concret de cet acte et dans ses processus réels, que surgissent des questions nouvelles et parfois proprement décisives – et c'est alors seulement qu'on en peut décider – touchant l'éducation et la formation: questions renvoyant à des enjeux d'ordre éthique en même temps que d'ordre institutionnel ou d'ordre social et proprement politique, qui ne sont dès lors pas pris en compte. Il est en réalité objectivement « décidé », si je puis m'exprimer ainsi, de ce que sera en réalité l'intervention d'éducation ou de formation indépendamment des choix faits quant aux visées et aux modalités de l'action, indépendamment des décisions prises par l'acteur – bien qu'une telle dissociation totale, j'en conviens, ne soit pas concrètement possible. Il reste que, en réalité, l'acte d'éduquer ou de former, échappant à la volonté de l'acteur et à son contrôle, va souvent – j'oserai dire: va nécessairement – à l'encontre de ses visées et indépendamment des choix faits quant aux modalités ou malgré ces choix, dans « cela » qui se passe et qui paraît devoir faire inexorablement de l'acte d'éduquer ou de former, qui exigerait pourtant que soit libérée la créativité, un acte de normalisation et de moralisation. L'institution y contraint.

Pour traiter de l'écart entre l'action d'enseigner ou de former telle que l'acteur l'a pensée, voulue et planifiée – en ne considérant ici que l'acteur immédiat: l'enseignant ou le formateur –, d'une part, et l'acte lancé par cette action dans un jeu d'interactions entre des forces étrangères à l'acteur ou à l'intervenant, d'autre part, je ne ferai état ici que de ce qu'il advient du seul fait de l'institutionnalisation des interventions professionnelles d'enseignement ou de formation. Non seulement l'acte s'écarte-t-il, du fait de cette institutionnalisation, dans son déroulement réel et concret ou dans « ce qui advient », des visées de l'acteur ou de l'intervenant, de son projet, mais l'écart, qu'on pourra s'employer à réduire sans jamais réussir toutefois à l'effacer, peut tourner à la contradiction. Cela, encore une fois, quelles que soient non seulement les visées de l'acteur, mais même les modalités de l'intervention.

---

26. Guy Bourgeault, « Et s'il fallait faire le deuil des finalités. Pour un débat permanent sur les visées en matière d'éducation et de formation », dans *Enseigner et libérer*, op. cit. p. 179-189.

L'écart est sans doute plus grand encore quand on analyse les rapports entre les intentions d'acteurs plus lointains et ce qui a cours dans le déploiement de l'acte. Tous les énoncés de politique en matière d'éducation et de formation que j'ai pu lire et parfois analyser au fil des ans, tous les programmes, toutes les approches proposées, demeurant dans l'ordre du discours et donc de l'intentionnalité, placent l'élève ou la personne en formation au centre du système<sup>27</sup> comme individu dont il faut respecter l'unicité et la liberté pour l'aider à développer son autonomie, de sorte qu'il puisse assumer les responsabilités qui sont les siennes. Mais il en va par la suite tout autrement. Indépendamment des visées (ou des intentions) affichées et des modalités délibérément retenues pour les atteindre, l'éducation et la formation *en acte* constituent une entreprise de normalisation et de moralisation – *en acte* elles aussi<sup>28</sup>. L'acte d'enseigner ou de former, comme aussi celui d'apprendre et de se former, sont dans les faits inscrits dans le jeu de dynamiques psychosociales et institutionnelles, politiques aussi et idéologiques, qui en feront une entreprise de normalisation et de moralisation – indépendamment, j'insiste, éventuellement en dépit des visées contraires des acteurs et des modalités d'intervention ou d'action retenues, d'ordre pédagogique par exemple, pour atteindre ces visées.

D'où la question : s'ensuit-il que l'éthique n'ait et ne puisse avoir ici nulle prise ?

Discutant de *la question de l'éthique* et de sa place dans le champ éducatif, Francis Imbert posait, il y a une quinzaine d'années, la question de la possibilité en éducation et plus spécialement à l'école « d'inscrire et de développer un écart, une mise à distance et en question du noyau de ce qui constitue tout à la fois une entreprise de moralisation et d'éducation<sup>29</sup> ». L'éthique exigerait cet écart, vu l'intention et l'objectif déclaré d'aide ou de support à l'autonomie personnelle et à la responsabilité, comme je l'ai noté plus haut, des

---

27. De même en va-t-il dans les politiques de santé et de bien-être social pour le *patient* ou le *client* – les mots utilisés ici révélant la centralité effective, malgré l'explicite des discours, du professionnel de la santé ou du travail social.

28. Sur ce thème de la normalisation moralisatrice ou de la normalisation, voir les propos du chapitre 2 sur les pratiques d'intervention sociale. Comment cela joue-t-il dans le champ de l'éducation ? Je tenterai de le montrer dans les paragraphes qui suivent.

29. Francis Imbert, *La question de l'éthique dans le champ éducatif*, Paris, Col. Pi-Matrice, 1987 – pour les extraits cités, p. 7 et 11-12, puis p. 13.

politiques, des programmes, des approches pédagogiques. « La morale, note Imbert, appelle ordre et discipline ; elle identifie et classe ; son monde est celui du prévisible, du simplifié et du maîtrisable », du répétitif du pareil au même qu'on voudrait constant et, en outre, universel. L'éthique, à l'opposé, fait appel à la liberté et au désir, et à l'engagement. D'un côté, donc, la règle ; de l'autre, le sujet – individu ou démocratie comme figure du sujet, selon l'expression d'Alain Touraine<sup>30</sup>. Ce qui amène Imbert à faire le constat critique suivant : malgré les visées affichées de promotion de l'autonomie et d'émancipation, et en contradiction avec elles, l'éducation – j'ajouterais : *en acte* – est foncièrement moralisatrice en enfermant dans les règles qui, par définition pourrait-on dire, ne sauraient tolérer l'écart de quelque singularité que ce soit.

Les pédagogues, assurément, s'y entendent en morale. Que soient dispensés ou non des cours d'Instruction Morale, on peut dire que la morale constitue l'essence même de l'entreprise pédagogique. Au delà de ses objectifs déclarés d'instruction, l'école socialise dans la perspective héritée d'une « régulation » et « moralisation » d'un enfant, naturellement porté, dit-on, à l'« irrégularité » et à l'« anarchie ». De Platon à Durkheim, en passant par Kant ; de Durkheim à Chevènement, l'école demeure le lieu et le temps de l'acquisition des « bonnes habitudes » dont dépendent non seulement l'avènement d'un individu conforme, mais encore, celui de l'« âme collective ». On comprend alors que Durkheim ait pu noter : « Loin qu'elle [la morale] serve à émanciper l'individu, à le dégager du milieu qui l'enveloppe, elle a, tout au contraire, pour fonction essentielle d'en faire la partie intégrante d'un tout et, par conséquent, de lui enlever quelque chose de la liberté de ses mouvements » (*De la division du travail social*).

Les règles imposées renvoyaient surtout, autrefois, aux croyances religieuses et à leurs révélations, ou – et parfois du même coup – à des valeurs dites de civilisation ; on préfère aujourd'hui leur donner un fondement et une valeur scientifiques<sup>31</sup>. Les sciences de l'éducation permettent désormais, prétend-on, de savoir avec certitude, en

30. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

31. Voir à ce sujet la contribution de Michel Soëtard – plus spécialement ce qui a trait à l'épuisement de la philosophie de l'éducation, puis des sciences de l'éducation, conduisant à l'embrasement pour la morale ou l'éthique – dans l'ouvrage collectif *Enseigner et former à l'éthique* – ci-haut, note 4.

tout cas d'édicter avec assurance les conditions et les lois du développement cognitif et affectif, les règles du comportement social positif ou du moins acceptable, les méthodes efficaces d'enseignement et d'apprentissage. Il est dès lors possible de planifier des programmes, d'éditer les manuels requis, d'assurer la préparation adéquate des enseignants en matière de gestion de classe tout autant que de psychopédagogie et de didactique des langues et des mathématiques... De sorte que « rien d'imprévu ne saurait advenir<sup>32</sup> » ensuite.

La dynamique ici évoquée, à défaut d'une opposition vigoureuse, conduira à inscrire l'éthique professionnelle des enseignants sous le sceau d'une formation scientifique préparant à tout, nul imprévu n'étant toléré ; sous le signe donc de la déontologie et de la règle édictée et non sous celui de l'interrogation éthique, de la délibération et du débat. Par ailleurs, et je reviens par là au cœur de la thématique dont je traite ici, la sujétion à la règle enferme l'éthique, avec et comme l'action éducative ou de formation elle-même telle que décidée et planifiée « dans la tête », dans l'ordre du général et de l'universel, du stable, du prévisible et même du prévu, laissant hors champ l'acte d'éduquer ou de former dans l'inédit de sa constante singularité – et dans son incertitude<sup>33</sup>. L'éthique ne s'intéressera alors qu'aux visées et aux intentions, et aux modalités d'action prévues dans la décision d'agir, dans la planification de l'action, et plus tard peut-être à la considération des conséquences. Quant à ce qui a cours dans l'interactivité de l'acte lui-même, il sera simplement hors champ, hors jeu.

Mais ne serait-ce pas plutôt l'éthique qu'il faudrait alors déclarer hors jeu ? Car le jeu se poursuivra. Lancé, l'acte se déploiera comme acte de normalisation et de moralisation faisant fi, en contradiction avec les intentions et les visées déclarées tout autant que les modes de travail pédagogique décidés, du sujet et de son autonomie, du sujet nié parce que amputé de son désir, de sa liberté, de sa responsabilité.

Par-delà la question sur la possibilité – ou l'impossibilité – d'une éthique professionnelle des enseignants et des formateurs qui soit pertinente et « utile » parce qu'elle aiderait à interroger et à orienter

32. Francis Imbert, *La question de l'éthique* (ci-dessus, note 29), p. 30.

33. Ce qui est dit ici de l'éducation et de la formation vaut, *mutatis mutandis*, en médecine, en travail social, etc.

les pratiques, et donnerait ainsi prise sur l'acte par-delà l'action telle que voulue et planifiée, il en surgit une autre touchant la possibilité – ou l'impossibilité – de la formation morale ou, comme on dit parfois, de la formation du sujet éthique à l'école<sup>34</sup>. De façon paradoxale, le sujet, qui ne peut advenir et se développer en dehors d'une insertion institutionnelle proprement originelle, n'advient et ne se constituera vraiment comme sujet que s'il réussit à se poser comme tel, autonome, et à s'opposer quand cela lui paraît requis par le projet qu'il porte. L'institution, en effet, aura toujours tendance à refréner, à empêcher, à étouffer le projet et son porteur en l'enfermant dans la conformité obligée aux règles établies (de la grammaire comme de la morale et de la loi ou des simples usages). Si elle n'y réussit pas, elle s'emploiera à marginaliser le rebelle, voire à l'exclure. L'institution s'accommode mieux, finalement et malgré les prétentions contraires, de la conformité passive que de l'autonomie et de la liberté qui, s'exerçant, s'exprime; elle est plus à l'aise avec la morale qu'avec l'éthique, comme le rappelait Imbert. Nouveau paradoxe, toutefois: si l'institution survit mieux et se maintient plus aisément grâce à la conformité passive à ses règles, elle est vouée à la mort si elle demeure enfermée dans la stagnation du pareil au même. Aussi a-t-elle besoin du sujet et de sa liberté, de son audace, de sa révolte même et de sa dissidence, sans quoi elle est condamnée à une mortelle sclérose. Et pourtant elle résiste toujours à l'insurrection du sujet, à son émancipation, à toute dissidence. C'est pourquoi je m'inquiète quand l'institution prend en charge ou déclare simplement son intention de prendre en charge l'éducation du sujet, spécialement sa formation comme sujet éthique<sup>35</sup>.

---

34. Guy Bourgeault, « Le développement du sujet éthique et l'école: entre contraintes et contradictions, des voies ouvertes? », dans un dossier de la revue *Religiologiques*, 28, automne 2003, p. 115-126.

35. L'URSS stalinienne s'y est employée, et la Chine de Mao et de son petit Livre rouge, comme aussi bien Rome et le petit catéchisme de mon enfance, dans lequel on devait trouver tout ce qu'il faut croire, penser, faire et célébrer pour vivre heureux ici-bas et aller au ciel. Michel Dussault, dans une étude (non publiée, à ma connaissance) du vocabulaire du *Petit catéchisme de la Province de Québec* qu'il a réalisée quand il était étudiant à l'Université de Montréal, au milieu des années 1970, avait dénombré quelque 500 mentions, sous diverses formes, du devoir et de l'obligation, et deux mentions seulement de la liberté, renvoyant toutes deux à l'exercice du libre arbitre.



## L'impasse de l'éthique de la recherche

Dans la recherche et ses pratiques, qu'on souhaite réguler par le recours à l'éthique, l'écart entre ce qui est prévu et planifié, et ce qui a cours en réalité est plus criant encore. Au point que tout le lourd appareil de l'éthique de la recherche mis en place en Amérique du Nord et notamment au Québec<sup>36</sup>, mais aussi en Europe et dans tous les pays fortement industrialisés et à l'échelle internationale (par l'UNESCO), paraît voué à un double échec : échec du contrôle voulu sur la recherche, échec également de la responsabilisation – elle aussi voulue, dit-on – du chercheur.

Tous les chercheurs – et les (autres) membres des comités d'éthique avec eux – savent pertinemment que les recherches dont ils soumettent les projets aux comités constitués pour leur examen en vue de l'octroi des « certificats d'éthique » (!) requis ne seront pas réalisées selon les devis présentés. Les projets et devis sont néanmoins soumis : après des protestations d'abord vives, puis de plus en plus atténuées (et aujourd'hui exténuées ?), les chercheurs se sont conformés finalement de bonne grâce aux règles établies, ne pouvant y déroger sans renoncer du même coup au financement de leurs travaux. Ils s'en sont accommodés. Ils avaient d'ailleurs dû apprendre depuis plusieurs années déjà l'art de naviguer, en évitant les écueils, dans les méandres des règles et autres dispositions des programmes de subvention. Ils ont vite appris à dire ce qu'il faut dire, et à ne pas dire surtout ce qu'il ne faut pas dire. Il n'est pas besoin d'être bien malin ni rusé, et les chercheurs le sont, pour contourner au besoin les obstacles et satisfaire aux exigences des comités<sup>37</sup>.

Les projets soumis sont alors patiemment et parfois scrupuleusement étudiés, spécialement l'information que le chercheur fournira au sujet qui sera invité à participer à la recherche afin que celui-ci

---

36. Je n'entends pas retracer ici l'origine ni les sources de l'éthique de la recherche, ni faire état de façon précise des normes édictées, spécialement au Canada et au Québec, par les grands organismes subventionnaires. Sur ces matières, voir : Hubert Doucet, *L'éthique de la recherche. Guide pour le chercheur en sciences de la santé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.

37. Je me suis intéressé, il y a quelques années, à cet art de naviguer astucieusement qu'ont développé les chercheurs : Guy Bourgeault, « Éthique de la recherche – Et si les règles des organismes subventionnaires incitaient à la fraude... », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* (Liber – INRS), vol. 2, n° 2, octobre 2000, p. 47-53.

puisse donner, s'il accepte l'invitation, un consentement libre et éclairé – en signant un document ou un formulaire dont tous les mots sont scrutés à la loupe. Des modifications plus ou moins importantes sont demandées et parfois exigées touchant, par exemple et donc entre bien d'autres choses, les modes de recrutement des sujets, mais aussi et surtout les formulaires de consentement. Tout cela, avant que le « certificat » soit octroyé. Les membres des comités consacrent temps et énergie à l'examen minutieux des projets et exigent que des modifications soient apportées avant d'accorder l'aval requis, bien qu'ils sachent pertinemment que les chercheurs devront ensuite procéder aux ajustements requis – éventuellement d'importance majeure – en cours de route. Puisque – tous le reconnaissent – les corrections de trajectoire et les ajustements, presque par définition, ne peuvent être apportés que lorsqu'ils sont requis par ce qui advient en cours de route, en cours de recherche.

Poursuivant sur la voie du contrôle, on donne alors mandat aux comités, compte tenu de l'écart prévu, de voir au « suivi éthique » (*sic* – je n'invente pas) des recherches (et même d'*assurer* ce « suivi éthique ») en demandant des rapports complémentaires ou des rapports d'étape qu'ils étudieront avec la même patiente minutie, mais avec le même décalage aussi par rapport au déroulement concret de la recherche en cours ou en acte. Chauffent les imprimantes et grondent les photocopieuses ! Et monte la spirale d'une obésité bureaucratique qui semble devoir invalider toutes les règles de ce qu'on appelle, en gestion, l'efficacité et, en éthique, le rapport de proportionnalité entre les bénéfices escomptés (principe dit de bienfaisance) et les pertes, les effets pervers ou les risques simplement que des torts soient causés (principe dit de non-malfaisance), entre les avantages et les inconvénients prévus. On refuse que la recherche *telle qu'elle se fait* échappe, avec ses imprévisibles imprévus, aux prises des comités et, du même coup, à leur emprise. Les chercheurs, qui sont pourtant les seuls à pouvoir apporter les correctifs éventuellement requis au moment où ils le sont, c'est-à-dire au cœur de leur recherche *en acte* et non avant ni après, se trouvent par là dessaisis des responsabilités qui sont les leurs.

Commissions et comités, règles, avis et directives, sessions de formation, formulaires sans cesse revus et complétés... Bel exemple de ce que j'ai évoqué au tout début de ce livre en parlant d'inflation. Par ailleurs, l'emprise des juristes et de ceux et celles qu'on appelle éthiciens sur ce « champ » en développement exponentiel de l'éthique

de la recherche<sup>38</sup> telle qu'instituée, me paraît significative. Le caractère dysfonctionnel du lourd appareil des comités d'éthique de la recherche – comités dits d'éthique de la recherche même s'ils n'ont aucune prise ni sur la recherche en acte ni sur les enjeux et les questions d'ordre éthique qui se posent effectivement au cours et au cœur de celle-ci – me paraît être la plus éclatante démonstration de l'impasse à laquelle conduisent, à mon sens inévitablement, les éthiques instituées, placées sous le signe de la gestion, mises au service de la gestion et l'acceptant.

Qu'on me comprenne bien : je reconnais l'importance des questions et des enjeux d'ordre éthique liés aux pratiques de recherche qui ont cours dans divers champs (et pas seulement dans le champ biomédical). J'estime important qu'on en débattenne, et qu'on se donne, comme société, les mécanismes de régulation et de vigilance nécessaires. Le malaise que je ressens devant le déploiement du lourd appareil mis en place tient à son incapacité à prendre acte de ce qui a cours. Des questions et des enjeux d'importance majeure sont éludés, qui ont trait, pour donner quelques exemples seulement, aux orientations que les programmes d'aide financière, de commandite ou de subvention donnent à la recherche, aux risques liés à la compétitivité chez les chercheurs, à l'abandon qui s'ensuit de problématiques de recherche sociale ou en matière de santé se traduisant par l'abandon aussi de personnes qui auraient besoin que les travailleurs sociaux ou les médecins acquièrent de nouvelles compétences. Alors qu'à l'inverse, les pratiques de recherche dominantes reçoivent, à travers les comités et leurs certificats, l'aval et la caution officielle de l'éthique.

---

38. L'éthique de la recherche est, en effet, en train de se constituer comme champ d'étude : en témoigne la multiplication, au cours des dernières années, des enquêtes et autres formes de recherche sur les pratiques des comités d'éthique de la recherche dont font état maintes publications (livres et articles), ainsi que des formations offertes aux membres des comités. Voir à ce sujet le *Rapport d'enquête concernant les activités des comités d'éthique clinique et des comités d'éthique de la recherche au Québec* préparé par Marie-Hélène Parizeau avec la collaboration de Eryck Malouin, Bassam Adam, Aminata N'Diaye et Anne-Marie Langlois, Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, Direction générale de la planification et de l'évaluation, 1999. À l'Université de Montréal, le professeur Hubert Doucet dirige présentement un programme de recherches touchant l'éthique de la recherche.

Comme si l'on ne savait remettre en question et baliser, éventuellement réguler plus rigoureusement que ce qui a moins d'importance, qui est aussi ce sur quoi on a prise. Mais je ne veux pas reprendre ici ce que j'ai dit déjà, dans le chapitre 1, sur l'élué des éthiques. Je rappellerai seulement que l'élué renvoie, le révélant, au refus du politique de prendre en charge par les voies de la législation et du tribunal ce qui doit l'être et qu'il abandonne, par peur peut-être de certains pouvoirs économiques ou par complaisance à leur endroit, à des éthiques impuissantes. La loi et la cour de justice peuvent contraindre les acteurs à répondre non seulement de leurs bonnes intentions et de leurs décisions, mais de leurs actes. Ce qu'on a précisément voulu éviter, me semble-t-il, par la mise en place de l'imposant appareil de gestion de l'éthique de la recherche. Advenant la catastrophe, tout le monde – le bailleur de fonds ou l'organisme subventionnaire et l'institution tout autant que le chercheur – pourra affirmer avoir fait ce qu'il fallait faire, suivant les règles établies, pour être en règle! On évitera ainsi les poursuites judiciaires ou, si poursuite il y a, on sera, sinon absous, acquitté. Il y a là un étonnant paradoxe, voire une contradiction : on refuse de baliser trop rigoureusement par la loi des pratiques dont le législateur exige par ailleurs qu'elles soient régulées par des éthiques dont les « standards » et les règles serviront de repères, dans les tribunaux, tant pour les avocats que pour les juges.

### **Pour une (ré)appropriation par l'acteur de l'acte et de la responsabilité de l'acte**

Ce qui échappe, dans l'acte, aux intentions et aux visées, au choix aussi touchant les modalités d'action, en somme à la planification de l'action par l'acteur ou par l'intervenant et à sa décision « dans sa tête », peut-il être pris en charge par la compétence du praticien, entendue ici comme savoir pratique, à la fois comme *mētis* et comme *phronēsis*, au cœur même de l'acte? Et alors comment? La responsabilité de l'acte lui-même peut-elle dès lors être assumée par l'acteur, et lui être éventuellement imputée? Le cas échéant, comment? Faudrait-il – et pourrait-on – déplacer le « lieu » de l'éthique, de la planification de l'action et de la prévision en vue de la décision, plus tard de son évaluation, au cœur de l'acte? Sans prétendre répondre de façon satisfaisante à ces questions, je propose à leur sujet quelques pistes de réflexion et éventuellement d'action.

Les pratiques professionnelles évoquées dans ce livre sous l'angle des éthiques qui s'y intéressent me paraissent être toutes de l'ordre de l'art plus que de la science, ou du moins de l'art en même temps que de la science. Nourrissant parfois le savoir pratique et contribuant par là à bien asseoir la compétence du praticien comme compétence de métier ou compétence professionnelle, compétence d'acteur, les travaux menés dans diverses disciplines, explicitement inscrits et menés sous le sceau des sciences – sciences médicales, sciences humaines appliquées, sciences infirmières, sciences juridiques, sciences de l'éducation, et j'en passe – ont plus souvent entraîné sa dévalorisation. Qui ose encore parler aujourd'hui de l'art du diagnostic médical, alors que tant d'outils de technologie de pointe, croit-on, viennent pallier ses carences et ses risques? Ou de l'art de soigner, de gouverner ou d'enseigner...

Se trouvent engendrées par là pour l'intervenant professionnel ou pour l'acteur, effet pervers venant contredire les intentions, une désappropriation de l'acte d'écouter et d'analyser, d'enseigner ou de former, de soigner, en même temps qu'une dévalorisation du savoir qui ne peut émerger, pour ensuite se développer en s'y mettant à l'épreuve, dans l'exercice – *en acte* – du métier. Ce que les scientifiques de diverses disciplines s'emploient à décrire et à analyser, les praticiens en prennent souvent conscience et osent parfois le dire, n'est pas « cela » qui a cours dans leur pratique. Même lorsque les études scientifiques ont été menées en lien avec les pratiques, et bien qu'elles aident parfois les praticiens à voir autrement leur pratique.

Les praticiens que sont les intervenants professionnels ont néanmoins le sentiment, en dépit de leurs protestations parfois, de devoir toujours agir, désormais, sous le regard d'un autre : le chercheur ou le scientifique, celui qui dit et dicte à l'avance ce qu'il faut faire puisqu'on a fait appel à lui pour élaborer les programmes d'intervention et en déterminer (scientifiquement, bien sûr !) les approches, etc., celui aussi, parfois le même, qui, après coup, dans d'autres activités de recherche, viendra surveiller les pratiques, jauger et évaluer, juger. Au point que le regard des praticiens sur leur pratique, soumis au regard de l'autre, devient parfois regard de l'autre. De façon paradoxale, les professionnels dénoncent constamment le fait que les orientations données et les formations reçues ne collent pas à leur

pratique, mais s’y réfèrent néanmoins pour juger de la qualité de leur pratique ou pour l’améliorer<sup>39</sup>. Il s’agit bien là, et à proprement parler, d’aliénation. Ou de désappropriation.

Illustration de mon propos, cette fois encore dans le champ de l’éducation. Au cours de la mise en œuvre de la réforme des programmes et des façons de faire qui a transformé les pratiques scolaires québécoises, au primaire, au cours des dernières années, j’ai souvent entendu des enseignants, le plus souvent des enseignantes, critiquer les orientations et les conditions de cette réforme, remettre en question la pertinence des instruments fournis... et réclamer presque du même souffle des instructions plus claires et des manuels. Belle occasion, ai-je tenté de faire valoir, d’innover ! J’ai senti chez quelques-uns et quelques-unes la panique ; chez un plus grand nombre, plus simplement une sorte de crainte qui m’a paru révéler une non-confiance en leur propre compétence.

Il ne suffit pas, pour sortir d’une aliénante sujétion, d’en prendre conscience. Mais la prise de conscience – la conscientisation, disait Freire<sup>40</sup> – est le nécessaire point de départ de toute démarche d’émancipation. Il faut aussi prendre confiance, c’est-à-dire prendre conscience de sa capacité –, concrètement et pour ce qui nous intéresse ici, de la qualité et de la richesse de sa compétence de praticien. La démarche de prise de conscience de soi et de prise de confiance en soi n’est jamais démarche solitaire seulement ; elle requiert toujours de quelque façon une solidarité effective. C’est pourquoi je plaiderai ici pour une revalorisation du savoir expérientiel et du savoir rationnel pratique des praticiens ou des intervenants professionnels par la mise en commun, par l’échange au sein de ce que Mendel appelle des groupes homogènes de tâches. Comme les Noirs, les colonisés, les femmes ont dû se regrouper pour prendre ensemble conscience à la fois de leur situation d’oppression et de leur force, de leur désir et de leur capacité de transformer cette situation.

J’ai dit plus haut la nécessité de revoir, de revisiter la question des rapports entre pratique et théorie, entre savoir théorique et savoir pratique : rapports de frères ennemis, inséparables mais toujours en

---

39. Conscient de donner ici dans une généralisation abusive, je refuse de nuancer par peur d’offrir une trop commode raison d’éluder la question.

40. Paulo Freire, *Éducation : pratique de la liberté*, Paris, Éd. du Cerf, 1971 ; *Pédagogie des opprimés*, suivi de *Conscientisation et révolution*, Paris, Maspero, 1974.

guerre, mais qui pourraient aussi mettre en dynamique de questionnement réciproque l'action et la réflexion ou le retour critique sur l'action. À la condition qu'on ne cherche pas à inféoder la pratique à la théorie, celle-ci dictant à celle-là ce qu'il convient de faire en « appliquant » la théorie. Je ne souhaite pas que les ponts soient coupés entre la recherche et l'action, et concrètement entre chercheurs et praticiens ou intervenants sociaux. Je crois toutefois que ces derniers ont besoin, pour que puissent être instaurés des rapports égalitaires, d'être et de discuter, de penser et d'agir, un temps, entre eux. Et qu'il serait souhaitable que la reprise du dialogue soit le fait de leur initiative plutôt que suscitée par l'intérêt des théoriciens ou des chercheurs – lesquels auraient par ailleurs intérêt, en tant que *praticiens* de la recherche, à garder plus vive conscience des limites et des aléas de leurs *pratiques* de recherche *en acte* ou *telle qu'elle se fait*. Mais je ne veux pas aller plus avant sur ce thème. Ce que je veux mettre ici en lumière, c'est l'importance que soit retrouvé et libéré ce savoir pratique qui fait la compétence propre du praticien, qui lui permet de « savoir-faire » dans le feu de l'action ou dans les imprévus de l'acte tel qu'il advient. Ce savoir-faire déborde, en les intégrant, le savoir-quoi-faire et le savoir-comment-faire, en tenant compte des visées de départ revues à la lumière de ce qui advient. Il est *métis*, donc, et en même temps *phronèsis*, sagesse et prudence, sagesse pratique ou prudence. Nous sommes clairement introduits par là dans l'ordre de l'éthique.

Il faut aussi revoir ou revisiter la question de l'*action* dans ses rapports au *travail* et à l'*œuvre* dans ce que Hannah Arendt<sup>41</sup> regroupe sous le titre général d'*activité humaine*. Dans l'Athènes ancienne où elle semble avoir puisé l'inspiration de ses distinctions, les citoyens, libérés du travail confié aux esclaves et des tâches de la production artisanale ainsi que du commerce, dont les étrangers surtout avaient la charge, pouvaient discuter en toute liberté des affaires publiques en vue d'assurer tant le bon gouvernement que l'administration de la cité démocratique. Sans proposer un retour à cette Athènes trop souvent idéalisée<sup>42</sup>, Hannah Arendt distingue, pour analyser *la condition de l'homme moderne*, trois modes d'activité humaine : le *travail*, soumis à la nécessité de reproduire et renouveler sans cesse la vie et

41. Hannah Arendt, *Human Condition*, 1958 ; trad. française : *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

42. La citoyenneté athénienne excluait femmes et enfants, mais aussi esclaves et étrangers – donc, en pratique, les travailleurs et les artisans.

dont les productions sont comme par nature transitoires, leur consommation assurant la subsistance; l'*œuvre*, à la fois capacité et réalisation de l'artifice humain: outils dont on fera usage, mais sans les consommer, ou maison construite pour abriter la vie pour plusieurs générations, de sorte que l'œuvre sera plus durable que son artisan-ouvrier et ses premiers utilisateurs; et l'*action*, engagement et «révélation de l'agent dans la parole et dans l'action», c'est-à-dire dans le débat et dans la réalisation d'un projet proprement politique.

Ce que l'on a appelé le taylorisme a enlevé la maîtrise de la fabrication de leurs œuvres aux héritiers des anciens artisans et gens de métier devenus *travailleurs* et soumis désormais, non plus aux ordres et aux instructions du maître auquel les esclaves devaient autrefois une obéissance obligée, mais au mode d'emploi des machines. L'*ouvrage* de l'artiste ou de l'artisan, ou encore du compagnon des corps de métier, qui produit l'*œuvre* est devenu *travail*. Puis les pratiques d'*action*, celles qu'on plaçait autrefois, à Athènes, sous le signe de la *paideia*, à la fois éducation et civilisation, pratiques de l'enseignement de la philosophie<sup>43</sup> et de l'action politique, ont été à leur tour taylorisées et placées sous le signe et sous le règne ou le régime du *travail*. Aujourd'hui, compte tenu de cette appropriation de toutes les activités humaines par le travail ou de leur inscription sous le signe du travail, les professionnels de l'éducation, de la santé ou de l'intervention sociale ne sont pas considérés, et parfois ne se considèrent pas eux-mêmes comme engagés dans une action; ils vont tout simplement et tout bonnement au travail pour y accomplir les tâches qu'on leur a assignées en suivant les directives. Même les dirigeants des États vont au travail, se mettent au travail... – qui est le lot de tous depuis la faute d'Adam.

On entend parfois, heureusement, d'autres discours qui refusent de tout placer sous le signe du *travail* et de la nécessité pour faire aussi place et droit à l'*œuvre* et à la créativité de son auteur, et à l'*action* qui assume la responsabilité d'un projet en le réalisant. Sans pour autant réintroduire, en leur donnant l'aval d'une fallacieuse justification, les clivages anciens des classes sociales. Une même activité

---

43. L'initiation à la philosophie et par là à la contemplation n'appartient pas, à proprement parler, à l'ordre des activités humaines. Mais je ne m'intéresserai pas ici à la tension ni aux rapports entre contemplation et action.



humaine peut s'exercer selon des modes divers et prendre alors des sens eux-mêmes divers. Ce que donne à entendre la parabole des trois tailleurs de pierre du Moyen Âge qu'un voyageur rencontre sur la route de Chartres : le premier, taciturne, fait comme on lui a dit de faire ; le deuxième, apparemment plus soucieux en même temps que plus serein, prend plaisir à laisser la marque d'une fantaisie nouvelle sur chaque pierre ; le troisième, en chantant, construit une cathédrale. Et si les activités professionnelles avaient plus à voir avec l'*œuvre* et plus encore avec l'*action* qu'avec le *travail* ? Il serait alors fait appel à une responsabilité, et cet appel nous renvoie de nouveau à l'éthique.

La prudence de l'acteur au cœur de l'acte, et non seulement dans l'effort de prévision qui a précédé la décision d'agir, est cela même qui permet, comme je l'ai dit plus haut, de garder le cap, mais aussi de revoir au besoin l'orientation donnée ou prise. Si la *métis* habilite à prendre le meilleur « biais » lorsque résiste l'acte dans ce que Mendel appelle sa matérialité objective, en usant de l'oblique pour contourner au besoin l'obstacle, la *phronèsis*, elle, permet d'accueillir ce que l'acte lui-même révèle, dans son déroulement, du sens que l'acteur entend donner à son action, puis de porter jugement sur le rapport de congruence et de pertinence en même temps que de proportionnalité entre la visée, éventuellement revue, et les moyens choisis pour la prendre en compte désormais dans les tensions d'un acte lui-même réorienté. Sans que la nouvelle orientation donnée, bien évidemment, soit plus assurée que celle de la visée antérieure, et c'est pourquoi le savoir pratique de la *métis* et la sagesse pratique de la *phronèsis* feront l'objet d'une interpellation sans cesse renouvelée par l'exercice d'une permanente vigilance.

Cela, encore une fois, dans le feu de l'action ou au cœur de l'acte, sans retrait (ou retraite, c'est-à-dire fuite) de l'acteur et sans que l'acte soit brisé, interrompu ni simplement livré au jeu de ses seules dynamiques étrangères à l'acteur. Et donc dans l'instant, sans que soit donné le temps d'arrêt qui serait requis pour reprendre la délibération. D'où l'importance d'intégrer dans l'action, au cœur de l'acte, une pratique réflexive en quelque sorte réflexe, presque automatique. D'où l'importance également, comme composante de la compétence du praticien, d'une disposition acquise et comme assurée, dirait Aristote, ou d'une sorte de pli, oserai-je dire, qui induira à faire ce

qu'il convient dans une situation donnée. D'où l'importance, autrement dit, de la vertu<sup>44</sup> – ou des vertus, puisque la vertu est à la fois une et plurielle, alliant constamment de façon neuve patience et tolérance, bonté, justice, courage...

Ainsi, peut-être, l'éthique sera-t-elle réintroduite ou ravivée, au cœur de l'acte, chez un sujet acteur qui, s'étant (ré)approprié l'acte, aura désormais la capacité d'assumer la responsabilité de sa pratique d'intervenant professionnel ou de chercheur jusque dans le déploiement de l'acte, dont le cours, lorsque l'acte semble devoir lui échapper, peut être modifié de nouveau et constamment par son intervention. Nous aurions alors un acteur responsable de ses actes.

Ce qui nous conduirait à voir autrement l'éthique. Et, du même coup, le rôle des éthiciens et éthiciennes.

---

44. Voir : N. J. H. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 ; « Vertu. Éthique de la vertu », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* – sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 1665-1672.

# ÉTHIQUES ET ÉTHICIENS

## Quels statuts, quels rôles ?

*En guise de conclusion*

Au terme de la lente démarche, souvent bien peu formelle, d'observation, de lecture et d'analyse dont j'ai tenté de rendre compte dans ce livre, il m'apparaît que les éthiques aujourd'hui si disertes et pourtant étrangement silencieuses, bien souvent, ont pour l'essentiel le statut d'instrument de gestion de pratiques qu'on souhaite protéger en les mettant à l'abri de la remise en question ou même, tout simplement, d'une interrogation éventuellement trop poussée. Elles apportent à ces pratiques la caution de l'approbation éthique (avec label officiel ou certificat), après examen et dans la mesure où certaines règles édictées pour baliser les conduites sont dûment respectées. Cette appréciation globale – plutôt dépréciatrice ! – est manifestement injuste. Bien des discours des éthiques échappent à ce jugement excessif, j'en conviens. Il reste que le lourd appareil des instances dites éthiques mis en place un peu partout oriente les choses dans la direction présentée plus haut.

La consistance de ces éthiques – ou leur statut sur le plan épistémologique ou touchant la construction des savoirs et leur qualité, leur solidité (ou leur valeur) et leur résistance (ou leur validité et, partant, leur fiabilité) – ne semble pas très forte. Se référant à des déclarations ou chartes de droits et à quelques grands principes reconnus, sans en reprendre généralement l'examen critique, elles présentent règles, repères et balises, en allant parfois minutieusement dans les

détails, pour encadrer les pratiques. Ce que l'on appelait autrefois l'argument d'autorité, ou le rappel des positions prises par des « autorités » reconnues, accompagné souvent d'une présentation chronologique des règles pertinentes adoptées au fil des ans et tirées de divers documents juridiques ou parajuridiques de divers pays ou d'organismes internationaux, tient lieu de justification. Comme si les prises de position des « autorités » ou les règles établies ne devaient pas être passées elles-mêmes au crible d'un examen critique, puis éventuellement reprises et réaffirmées, au besoin de façon neuve, avec une justification rigoureuse à l'appui. Parfois, aussi, plutôt que de discuter et argumenter avec rigueur, on se contentera de jouer de l'anecdote ou de « l'image qui parle », ou de réveiller les peurs endormies en évoquant les horreurs éventuelles et les risques. J'ai donné moi-même, dans certains textes, dans ces travers. Je dirai, pour ma défense, l'avoir fait non pour réguler et contrôler des pratiques, mais pour poser des questions.

On se réclame néanmoins, dans les discours de ces éthiques plurielles, d'une éthique qui aurait le statut ou la consistance – nécessaire à son affirmation et à sa reconnaissance – d'un champ de recherche et d'expertise spécifique, voire d'une discipline autonome, qui emprunterait à diverses disciplines sans toutefois appartenir ni se rattacher à aucune d'elles, et qui serait à ce titre pluri ou inter, voire transdisciplinaire. Les discours de ces éthiques, pourtant, rappellent ceux autrefois de « l'honnête homme » qui puisait librement à toutes les fontaines dans les délibérations de sa conscience et dans ses échanges avec les autres, sans pour autant prétendre à l'expertise de qui pratiquerait une discipline particulière. Et ainsi fait encore aujourd'hui le citoyen ou, plus généralement encore, toute personne. Mais Monsieur Jourdain, dit-on, faisait de la prose sans le savoir.

Par-delà le statut des éthiques et leur rôle, c'est le statut des éthiciens et des éthiciennes qui me paraît devoir être soumis à un examen critique. Je ne me présente pas et j'ai toujours refusé quand je l'ai pu qu'on me présente comme un éthicien (ou bioéthicien). Ma position à cet égard, à vrai dire, n'est pas ambiguë ; elle prête toutefois à malentendu. Bien que je remette en question la prétention au statut de champ spécifique de recherche et d'expertise et, plus encore, à celui de discipline autonome de ce que l'on convient d'appeler « l'éthique », j'assume la responsabilité de cours et de séminaires sur des questions d'éthique en éducation (à la Faculté des sciences de l'éducation de

l'Université de Montréal) et dans le champ de la santé (dans les programmes interfacultaires de bioéthique de la même université). Je dois à tout le moins m'en expliquer !

C'est à la fois comme philosophe (plus que comme théologien – non pratiquant depuis peu après l'obtention du diplôme me donnant le droit, dont je n'use pas, d'en porter le titre) et comme enseignant que je me suis intéressé et que je m'intéresse encore à des questions éthiques ou de l'ordre de l'éthique. Menant ma démarche de réflexion critique par des chemins tour à tour plus théoriques ou plus immédiatement liés à mes propres pratiques, puisant souvent aux œuvres qu'on classe dans « la littérature » plus qu'à celles des philosophes patentés ou des experts du champ de la santé et de celui des sciences de l'éducation. Cela me permet, je crois – devrais-je écrire : m'autorise à..., me donne le droit de... ? –, de donner des cours ou de diriger des séminaires sur des questions et des enjeux relevant de l'éthique, sans toutefois prétendre faire la loi ni chercher à faire la morale ou la leçon à quiconque. Je tente d'y susciter ou de provoquer, plus souvent de prendre acte d'autres démarches d'interrogation et de réflexion critique pour mettre mes interrogations et mes réflexions en interaction avec celles des autres dans la discussion. Sans vouloir former des éthiciens et sans vouloir ni prétendre « enseigner l'éthique ».

J'ai déjà dit, à la fois boutade et constat critique que je reprends ici, que je ne sais pas, quoique j'enseigne dans des programmes placés sous leur enseigne, si existent vraiment telles choses que la bioéthique et les sciences de l'éducation. Mais existent bel et bien, et bien vivants, des praticiens de la médecine ou des soins aux malades et de l'enseignement et du travail social chez qui surgissent, au fil des pratiques et, pour reprendre les catégories utilisées précédemment, au cœur de l'acte et dans la rencontre de ses imprévisibles imprévus, des questions, parfois une inquiétude, un souci. Tout comme chez moi au fil de mes pratiques de recherche et surtout d'enseignement. La philosophie, mais peut-être devrais-je dire : les philosophes qu'il m'a été donné de fréquenter m'ont appris à faire d'abord l'examen des questions elles-mêmes pour pouvoir les poser plus rigoureusement en tenant plus rigoureusement compte (c'est redondant de rigueur, mais je veux insister !) du contexte de leur émergence ou de la « situation » ; puis à dégager ce qui est en jeu, et donc enjeu, dans cette situation et qui a fait surgir la question ; pour explorer ensuite des voies d'action possibles et voir s'il en est qui sont plus prometteuses que d'autres et dont le choix pourrait être par là justifié. J'évoque ici, la retrouvant

en faisant retour sur ma propre pratique de recherche ou d'analyse et d'enseignement, la démarche en quelque sorte classique de l'éthique ou de la philosophie morale présentée par Monique Canto-Sperber<sup>1</sup> et rappelée déjà en introduction.

Philosophe, oui. Enseignant, oui. Ou professeur, si l'on préfère et pour englober la « mission » et les tâches de recherche, de réflexion, d'analyse, soit. Intéressé en outre, à tous ces titres, à des questions de l'ordre de l'éthique. Mais éthicien, non. Dans les cours et dans les séminaires dont j'ai la charge, d'ailleurs, je rencontre, discutant avec eux, des médecins et des infirmières, des travailleurs sociaux, des philosophes aussi parfois et des sociologues ou des anthropologues, des enseignantes et des enseignants dont certains ont accepté des fonctions de direction d'école, qui portent tous et toutes des questions de l'ordre de l'éthique, qui ont tous et toutes amorcé déjà un travail de réflexion critique selon une démarche qui s'apparente, au moins par certains de ses éléments, à celle de l'éthique entendue comme philosophie morale, évoquée plus haut. Ils ne sont pas éthiciens, elles ne sont pas éthiciennes, ni ne le deviendront, demeurant des médecins, des infirmières, etc. – et je pourrais poursuivre l'énumération – ayant un souci éthique, une inquiétude morale (j'emprunte ici au titre du livre de Monique Canto-Sperber), qui auront peut-être appris à mieux poser les questions, à analyser plus rigoureusement les situations et les enjeux, à explorer plus efficacement les voies d'action possible, à justifier leurs choix ou à les critiquer par des argumentations plus solides.

Je crains les éthiciens patentés – hommes et femmes, éthiciens et éthiciennes. Je ne m'oppose pas à ce que des gestionnaires responsables se préoccupent aussi des enjeux des pratiques qui ont cours dans divers champs et dans diverses institutions, et qui suscitent des questions relevant de l'éthique. Au contraire ; si j'en avais le pouvoir, j'exigerais d'eux qu'ils le fassent. Et en tant que gestionnaires, mettant donc en place des lieux de discussion et des mécanismes de régulation. Mais je récuse leur prétention et leur droit usurpé à tout contrôler, directement ou par l'intermédiaire de comités et de codes dits éthiques ou par d'autres moyens, même ce qui échappe et doit échapper, ce qui échappe nécessairement à leur contrôle. Je dénonce

---

1. Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001 — pour le texte cité en introduction, p. 85.

leur arrogance : agissant ainsi, ils s'arrogent ce qui ne peut relever que du pouvoir et de la responsabilité de l'acteur qui peut seul, présent comme acteur au cœur de l'acte, faire face à l'imprévisible imprévu.

L'éthique, comme « capacité » ou compétence humaine, s'exerce et se vit, au fil de ses actions et au cœur des actes enclenchés ou modifiés par l'intervention, dans la conscience de chaque personne, de chaque professionnel, de chaque citoyen. Chez les sujets-acteurs, et non chez les experts. Pour y voir plus clair, toutefois, pour bien poser les questions, pour analyser les situations et les enjeux et pour explorer les voies d'action, pour délibérer, en somme, sont dans la pratique et le plus souvent requis, dans les affaires personnelles et interpersonnelles, le dialogue, dans les organisations ou des institutions, la discussion, et dans les affaires publiques ou de la cité, le débat démocratique. Si les experts, par leurs apports spécifiques, peuvent être utiles et même indispensables à la délibération, je leur récuse cependant le droit, qu'ils usurpent parfois, de trancher, d'arrêter une décision qui ne leur revient pas, ou encore de prendre eux-mêmes l'initiative ou de se réserver la maîtrise de la délibération, voire de la décision.

Je crains aussi que, au service de la gestion, éthiques et éthiciens n'en viennent à cautionner simplement ce qui a cours et à étouffer, par ce que j'appellerai la rassurance des contrôles, l'inquiétude d'où pourraient jaillir l'interrogation et, par la suite, le débat. En d'autres mots, je crains que la régulation ne fasse taire l'interrogation et, par là, la possibilité même de l'accueil de l'altérité et de l'ouverture à l'alternative. Or celle-ci peut seule, brisant l'enfermement dans le pareil au même des idéologies dominantes dont les éthiques instituées sont prégnantes, renouveler le regard porté sur les pratiques. Et peut-être aussi, par là, contribuer au renouvellement des pratiques elles-mêmes.

La responsabilité du sujet éthique est étouffée par les contrôles imposés ; seule la liberté peut lui donner vie et corps.





Merci à ceux et celles, collègues ou étudiants et étudiantes surtout, qui m'ont donné au cours des ans à penser et toujours repenser ce que, autrement, j'aurais cru peut-être savoir et comprendre déjà, qui m'ont ainsi contraint à reprendre inlassablement les chemins de l'interrogation par-delà les acquis éphémères. J'ai appris avec eux le plaisir de la quête. Merci à Michelle Laflamme, qui a apporté à mon travail solitaire d'écriture devant l'écran de l'ordinateur le support de son impatient désir qu'il soit mené à terme, et qui fut la première lectrice de l'essai finalement complété – dont le propos pourrait tenir en moins de mots, m'a-t-elle fort justement signalé; à Christine Brassard et à Georges A. Legault, qui ont accepté de lire des versions inachevées de ce livre et qui m'ont fait part de leurs judicieuses observations – dont j'ai tenté de tenir compte.

Merci enfin à madame Monelle Gélinas, pour son patient travail de révision, et à l'équipe des Presses de l'Université du Québec pour le travail professionnel d'édition qu'elle a réalisé.

Les propos de ce livre ont fait l'objet, dans bien de cas, de présentations et de discussions dans des séminaires ou des colloques, et parfois de publications sous la forme d'articles ou de contributions à des ouvrages collectifs. Reprenant librement certains de ces propos et puisant parfois à des textes publiés, je les ai complétés et quelquefois modifiés pour les intégrer dans la cohérence neuve d'un essai sur les éthiques et les tensions qui les traversent. Merci aux éditeurs qui ont accepté ces reprises – dont il est fait état, avec mention des revues ou des livres, dans les notes infrapaginales.

**Crise d'identité professionnelle  
et professionnalisme**

*Georges A. Legault*  
2003, ISBN 2-7605-1215-0

**Professionnalisme  
et délibération éthique**

Manuel d'aide à la décision responsable  
*Georges A. Legault*  
1999, ISBN 2-7605-1033-6

**Le suicide**

Interventions et enjeux éthiques  
*Pierre Fortin et Bruno Boulianne*  
1998, ISBN 2-7605-0957-5

**Enjeux de l'éthique professionnelle**

Tome II • L'expérience québécoise  
*Sous la direction de Georges A. Legault*  
1997, ISBN 2-7605-0959-1

**Les défis éthiques en éducation**

*Sous la direction de Marie-Paule  
Desautniers, France Jutras, Pierre Lebuis  
et Georges A. Legault*  
1997, ISBN 2-7605-0921-4

**Enjeux de l'éthique professionnelle**

Tome I • Codes et comités d'éthique  
*Sous la direction de Johane Patenaude  
et Georges A. Legault*  
1996, ISBN 2-7605-0936-2

**Guide de déontologie  
en milieu communautaire**

*Pierre Fortin*  
1995, ISBN 2-7605-0877-3

**Éthique de l'environnement**

Une introduction à la philosophie  
environnementale  
*Joseph R. Des Jardins*  
*Traduction de Vinh-De Nguyen  
et Louis Samson*  
1995, ISBN 2-7605-0852-8

**La morale • L'éthique • L'éthicologie**

Une triple façon  
d'aborder les questions d'ordre moral  
*Pierre Fortin*  
1995, ISBN 2-7605-0822-6

# Sur le MÊME SUJET



Cet ouvrage destiné aux professionnels en formation ou en pratique présente d'abord l'éthique professionnelle en la situant dans le contexte actuel des professions et propose, ensuite, dans le style des manuels et de l'analyse de cas, une démarche systématique de délibération éthique dont le but est de favoriser la prise de décision responsable et dialogique.

## PROFESSIONNALISME ET DÉLIBÉRATION ÉTHIQUE Manuel d'aide à la décision responsable

Georges A. Legault

Dans la collection

ÉTHIQUE

1999, 306 pages, ISBN 2-7605-1033-6

31\$

[www.puq.ca](http://www.puq.ca)

418 • 657-4399