



L'art d'apprêter les restes. Lieux et enjeux éthiques des interventions auprès des humains

Raymond Lemieux

Volume 56, numéro 3, octobre 2000

Esthétique et philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401320ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401320ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lemieux, R. (2000). L'art d'apprêter les restes. Lieux et enjeux éthiques des interventions auprès des humains. *Laval théologique et philosophique*, 56(3), 509–529. <https://doi.org/10.7202/401320ar>

L'ART D'APPRÊTER LES RESTES

LIEUX ET ENJEUX ÉTHIQUES DES INTERVENTIONS AUPRÈS DES HUMAINS

Raymond Lemieux

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : N'est-ce pas, d'une façon particulière, à partir des restes de la culture que se construisent les quêtes de sens ? En partant de la notion de futilité dans les pratiques médicales, l'auteur examine les mécanismes de ce recours aux restes. Il en trouve des traces dans plusieurs pratiques contemporaines, du sport jusqu'à la guerre en passant par l'économie, et dévoile les modalités de la réflexion éthique qu'inaugure ce rapport aux restes : une éthique en acte, engageant la possibilité d'un monde autre, un monde en excès par rapport aux territoires fermés des pratiques sociales instituées. L'enjeu de l'éthique consiste ainsi à prendre le risque du sens là où l'efficacité des pratiques laisse à désirer. Instituant la quête là où les rationalités techniciennes découvrent leurs incertitudes, l'éthique fait ainsi de l'intervention sociale une clinique qui se nourrit tant de ses expériences que de ses cadres théoriques.

ABSTRACT : Aren't most quests for meaning built upon the remnants of culture ? Using the notion of futility in medical practice as his starting point, the author goes on to investigate the mechanisms which provide access to these remnants. He discovers traces of these mechanisms in contemporary fields as varied as those of sports, war and commerce. Here he uncovers those modes of ethical reflection to which the relationship to these remnants give rise. This is an ethics in action, which opens up the possibility of a world that is other, one that breaks out of the bonds surrounding the hermetic institutions of social practice. The challenge of ethics is to run the risk of meaning when practice fails. Beginning its search at the point where rational technical intervention has met its limits, ethics thus transforms social intervention into a clinical practice nourished as much by its practical experience as by any theoretical framework.

En réduisant la culture à un ensemble de procédés, [la production] laisse un reste, et qui devient d'autant plus visible : la signification des actions et de leurs visées par les sujets que nous sommes. *Production* et *signification* s'opposent radicalement dans la culture contemporaine, et c'est grâce à cette opposition qu'il est loisible d'explorer plus avant la composition de cette culture.

Fernand Dumont¹

Le besoin de créer du sens n'est pas le produit d'une simple cogitation, ni celui de principes moraux ou philosophiques. Il tire plutôt son origine d'un mal-à-vivre, d'un *malaise dans la civilisation* peut-être jamais autant ressenti qu'au XX^e siècle. Il

1. *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal, 1997, p. 251.

naît du fait que le rapport au monde, pour l'être parlant, n'est jamais parfaitement réglé, laisse toujours insatisfait, ouvre le désir à une altérité troublante, le plus souvent sans visage. Malgré les prodigieuses victoires de la raison technique, l'action humaine est toujours faite d'incertitudes, de paris et de risques. Même quand elle refuse de s'avouer à elle-même sa fragilité, plus encore quand elle souffre de ne pouvoir dire l'obscur objet de son désir, elle est un lieu de quête. Elle engage alors les dilemmes éthiques.

Nous tenterons de saisir ici le lieu propre de cette éthique. Parce qu'*en acte*, inscrite dans un travail de transformation du monde, elle ne peut être réduite à une *morale*. Certes, la morale et la déontologie sont nécessaires à tout groupe humain. Elles en assurent la cohésion et en garantissent le bon fonctionnement. Elles encadrent le *vivre ensemble*, en accord, le plus souvent, avec la religion dont elles découlent, même quand cette dernière est *séculière*². L'éthique engage, de son côté, la possibilité d'un *autre* monde. Elle ne fait pas que traduire l'état actuel des mœurs, elle met en acte un questionnement en creux des garanties qu'offrent ces dernières. Elle se nourrit de leurs restes, de leurs ombres, de leurs incertitudes mêmes, pour aller plus loin, là où la société et la culture laissent le désir ouvert et souffrent de sa béance. Au-delà de l'institué, elle interroge l'*instituant*. Elle témoigne, du même coup, de la fragilité du sens.

Aussi, en repérons-nous la préoccupation souvent à ras le sol, chez les intervenants sociaux engagés concrètement dans l'action quotidienne, là où les systèmes institués laissent voir leurs incertitudes et leurs manques. Dans le milieu médical, par exemple, les rendez-vous éthiques sont bien plus souvent visibles *au chevet* du malade que dans la froide technologie des laboratoires et les bureaux feutrés des administrations. Alors que dans ces lieux-ci on met au point des systèmes efficaces — dont l'honorabilité et la nécessité sont incontestables et qui certes portent, eux aussi, leurs dilemmes —, les actes posés à la base constituent des interfaces laborieuses, parfois ambiguës, entre les valeurs assurées et les problèmes vécus, entre les savoirs de la culture et la souffrance des personnes. Ils dépendent des premiers pour leur efficacité. Ils sont sans cesse interpellés par les seconds. Ils en reçoivent des questions inédites, des problèmes nouveaux que le *vécu* de la maladie impose aux institutions. Nous défendrons ici l'idée selon laquelle les questions éthiques se nouent précisément là où l'Autre fait ainsi irruption dans les jeux de la raison.

Dans un premier temps, nous nous attarderons au caractère *instituant* de l'éthique. Celui-ci suppose en effet, au moins partiellement, un certain nombre de risques pris hors des sentiers balisés des savoirs acquis. Il s'autorise de ce qui *reste* lorsque ces derniers s'épuisent, une fois qu'ils ont répondu à toutes les exigences de l'efficacité technique et de la science. L'éthique se construit alors, avancerons-nous, comme un *art d'apprêter les restes*. Nous pourrions ainsi approfondir les conditions

2. Alors que revient aujourd'hui en scène l'idée qu'une société se définit d'abord par la façon dont elle organise son symbolisme fondamental, son installation dans le Cosmos, c'est-à-dire la relation de l'humain à lui-même et à l'Altérité, quelle que soit l'image qu'il se fait de cette dernière. Cf. Marcel GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard (coll. « Le débat »), 1998, 128 p.

de fécondité de cet art, et voir en quoi nous pouvons l'appeler *clinique*. La question de l'éthique clinique nous renverra alors à cette *quête*, là où le savoir s'arrime à l'existence pour humaniser le monde, c'est-à-dire passer au-delà du miroir de la fatalité.

I. ENJEU DE L'ÉTHIQUE : PRENDRE LE RISQUE DU SENS

Les interventions psychosociales (soins, éducation, travail social) transforment leurs conditions à mesure qu'elles se déroulent. C'est là une caractéristique incontournable de l'action *humaine* : en s'exerçant, elle change les conditions de son exercice. Mais du coup, pour assurer leur efficacité même, cette action exige un travail *réflexif*, ne serait-ce que pour permettre à ses agents de s'adapter à ses conditions nouvelles. Travail de réappropriation inlassable des conditions de l'action, cette réflexion est le lieu propre de l'intelligence. *Intelliger*, en effet, n'est-ce pas précisément, pour un sujet, s'approprier ses conditions d'existence, et par là même, de ce fait, *se créer lui-même* ? N'est-ce pas l'acte qui par excellence définit l'humain ? Certes, la tentation est grande, aujourd'hui comme hier, de soumettre l'intelligence et la pensée à des impératifs totalitaires, de l'assujettir à des finalités arbitraires, ou de la réduire à des cadres délimités a priori.

On comprend en effet que les ordres institués, quels qu'ils soient, aient intérêt à soumettre et à limiter l'intelligence à leur service. Ils produisent alors ce que Gramsci a appelé de l'intelligence *organique*, celle des *clercs* qui pensent et parlent uniquement selon les catégories garanties par l'institution qu'ils servent. Cette intelligence peut être brillante, elle est néanmoins assujettie à des fins qui lui échappent, *domestiquée* jusqu'à l'autocensure qui lui interdit de penser hors des limites établies.

Les lieux les plus importants d'une telle visée totalitaire ne sont évidemment plus aujourd'hui ceux d'autrefois. Ni les institutions religieuses, ni les politiques, ni même les militaires n'en sont les agents privilégiés. Le totalitarisme est plus souvent l'apanage des nouveaux maîtres du monde, ceux qui contrôlent les marchés et prêchent l'intégrisme scientifique³ en tentant de justifier leur impérialisme par le recours à l'« état de nature⁴ ». Sous les apparences pointues de ses algorithmes, la science, surtout la science appliquée, peut ainsi mettre en péril le désir humain et, en définitive, la liberté. Elle oppose alors radicalement *production* et *signification*, laissant dans son sillage l'*idéologie scientifique* qui a peu à voir avec les pratiques réelles des scientifiques mais qui nourrit les fantasmes de pouvoir de tout un chacun. Faisant croire que le sort du monde se joue dans la fatalité des savoirs, et non pas dans les choix humains qui président à leur utilisation, cette idéologie leurre désormais l'intelligence aussi bien que toutes les mythologies traditionnelles ont pu le faire.

3. Voir à ce propos notamment Jeremy RIFKIN, *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Montréal, Boréal ; Paris, La Découverte, 1998, 348 p.

4. C'est-à-dire « la théorisation jubilatoire d'une déconstruction des sociabilités organiques » ayant recours à l'Autre pour leur légitimité. Cf. André AKOUN, « À la redécouverte de la démocratie », *Cultures en mouvement*, 16 (avril 1999), p. 54-57.

Tout cela, bien évidemment, rend plus urgente que jamais l'exigence de poser, au sein même des pratiques techno-scientifiques, la question du sens.

Telle qu'elle se pratique particulièrement dans les milieux hospitaliers⁵, l'éthique clinique renvoie précisément à cette question. Son travail d'intelligence consiste concrètement à réactualiser sans relâche, au cœur des interventions, la nécessité d'un *re-cadrage* portant non seulement sur les modalités de l'intervention, mais aussi sur ses postulats et ses objectifs. Malgré leur simplicité parfois terre-à-terre, ses questions transcendent alors tant les institutions encadrant l'action que les idéologies capables d'en dicter les orientations.

1. Du futile et de l'utile

Du strict point de vue des logiques techniciennes, ce dépassement peut pourtant sembler futile. Il ne *sert* à rien. Au contraire, il peut même arriver que son insistance soit perçue comme nuisible. La préoccupation éthique inscrit en effet dans la machine rationnelle des questions qui lui sont étrangères. Elle risque alors de jouer le rôle d'un *bruit* dans un système autrement parfaitement rodé.

Le concept de *futilité*⁶, que nous introduirons ici à partir de son utilisation en milieu médical, est fort complexe : il représente à la fois un jugement de valeur et un jugement technique. Il renvoie à l'idée de superflu, d'inutilité, de négligeable. Le traitement futile, comme l'énoncent Schneiderman, Jecker et Jonsen⁷, est celui qui n'arrive pas à « remplir les objectifs » auxquels on l'associe. Il lui manque quelque chose, il laisse à désirer. Pourtant, Robert Haliday constate aussi :

The issue of futility is of central importance in today's health care climate and, given the perception of the power struggle between patients and physicians as a battle over values, it would seem that a value-neutral definition of futility is essential. However, it is increasingly clear that a value-neutral definition of physiologic futility which, by itself, resolves these conflicts, is not possible⁸.

Dès lors, peut-on faire mieux que s'interroger sur la valeur des *restes* en présence desquels nous mettent, précisément, les jugements de futilité ? N'y aurait-il pas de l'or dans les poubelles des institutions ? Vu d'ailleurs de la seule rationalité techni-

-
5. Le champ privilégié de développement de cette éthique est évidemment celui des pratiques de santé, notamment en milieu hospitalier. Mais il ne s'agit pas d'un champ exclusif. On pourrait parler aussi d'éthique clinique dans d'autres milieux d'interventions sociales, notamment celui de l'éducation, avec les mêmes exigences de rigueur.
 6. Nous avons développé quelques-unes des idées présentées ici dans un autre texte : « L'art d'appréter les restes : de l'utile et du futile », communication à la table ronde de l'atelier stratégique *La futilité : critère utile ou inutile pour la prise de décision clinique ?*, Centre de recherche Louis-Charles Simard, Centre hospitalier de l'Université de Montréal, 8 mai 1998.
 7. L. SCHNEIDERMAN, N. JECKER et A. JONSEN, « Medical Futility : its Meaning and Ethical Implications », *Annals of Internal Medicine*, 112 (1990), p. 949-954. Le futile pour eux est une procédure « *that cannot achieve the goals of the action, no matter how often repeated* ». Elle renvoie inlassablement à l'échec : « *Failing to prolong life [...]. Failing to achieve the patient's wishes [...]. Failing to achieve a physiologic effect on the body [...]. Failing to achieve a therapeutic benefit for the patient [...].* »
 8. Robert HALIDAY, « Medical Futility and the Social Context », *Journal of Medical Ethics*, 23 (1997), p. 148-151.

cienne, le traitement dit futile ne peut-il servir à *autre chose* qu'aux fins explicites d'un plan de soins rationnel, une *autre chose* que la rationalité technicienne s'approprie avec difficulté mais qui représente pourtant un défi pour elle, un véritable champ de bataille où chacun se risque au nom de ses valeurs ? Le futile concerne certes des *restes*. Mais les restes ne sont-ils pas ici lieux de questions fondamentales ?

Comment un jugement de futilité peut-il relever, en même temps, d'une observation somme toute banale, celle de la limite empirique d'un plan de soin, et d'une *bataille à propos de valeurs*, pour reprendre l'expression de Robert Haliday ?

Le *futile*, avancerons-nous, est une catégorie empirique. Il se définit d'un *certain point de vue*. Mais c'est ce point de vue qui, justement, soulève des questions de valeurs. Alors qu'il s'impose quand il est unique, alors qu'il détermine des pratiques *allant de soi*, il devient relatif dès qu'on prend conscience de la pluralité et de la complexité du monde auquel il participe.

À l'instar de tout concept, la catégorie du *futile* se définit dans un système d'*opposition* à d'autres catégories, à d'autres systèmes de mise en valeurs. Loin d'être accidentelle, cette relativité, qui fait dépendre la valeur d'une *relation*, est *structurale* : la signification d'un mot dans la langue, celle d'un concept dans un discours, se construit dans son opposition à d'autres mots, à d'autres concepts⁹. Le bleu de Matisse n'est pas le bleu de Chagall. Chaque fois qu'elle s'actualise dans un acte humain particulier, une opposition est marquée du *point de vue* de celui qui l'opère. Ce qui est futile pour un patron, dans un hôpital, ne l'est pas nécessairement pour l'infirmière au chevet du patient, et encore moins pour ce patient lui-même. Ainsi en est-il des restes dans nos poubelles. Ceux des grands restaurants ne sont pas ceux des gargotes populaires. Le *point de vue* nous introduit donc, épistémologiquement, à la *relativité* des outils conceptuels disponibles pour penser le monde, une relativité *conjoncturelle*. Ainsi, la conception qu'on se fait du *futile* renvoie-t-elle, chaque fois que le mot est prononcé, à ce que l'on sait et ce que l'on pense de l'*utile*. Une valeur, en effet, se définit d'abord dans le regard sur le monde de celui qui l'énonce. Et dans ce regard, on l'imagine, l'*objectivité* parfois prend bien peu de place.

La question concrète devient alors la suivante : à quelle *utilité* renvoie donc la *futilité* déclarée par une instance ou l'autre de l'institution médicale ? Quand *il n'y a plus rien à faire* pour guérir un patient, quelles sont les interventions qui restent nécessaires ? Les soins¹⁰ s'arrêtent-ils quand les soignants en ont épuisé la rationalité technique ? En marge des régimes d'utilité et de pertinence institués, n'y a-t-il pas d'autres points de vue, répondant à des objectifs différents, qui font en sorte qu'un plan de soins futile devienne utile ? L'humain ne suppose-t-il pas qu'il *reste toujours*

9. L'*opposition* comme relation élémentaire constitutive des systèmes institués de sens, notamment dans la langue, est la thèse défendue par Saussure lui-même, à la naissance de la linguistique comme science moderne. « Les phonèmes, dit-il, sont avant tout des entités oppositives, relatives et négatives. » Cf. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975 (première édition : 1925), 510 p. Le concept, explicité par Roman Jakobson, est fondamental pour comprendre la notion de *structure*. Voir Roman JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976, 125 p., préface de Claude Lévi-Strauss.

10. Notons que *soin*, en anglais, se dit *care* et renvoie, culturellement, à la *caritas* (*charité*) qui fut historiquement à l'origine de nos systèmes hospitaliers.

quelque chose à faire ? Et ce reste n'est-il pas, comme le suggérait Fernand Dumont dans la citation épigraphe de ce texte, ce qui met au monde le sens des actions et de leurs visées par les sujets que nous sommes ? Voilà ouvert le champ de l'éthique clinique.

2. Les restes comme lieux symboliques

La question du sens n'est pas celle du *comment* mais bien celle du *pourquoi*. Elle se pose parce que des restes inaugurent, une fois épuisées les ressources du *comment* orienté vers une fin déterminée, un espace symbolique inédit et ouvert, c'est-à-dire indéterminé quant aux finalités que des sujets peuvent y inscrire.

Le monde médical nous livre encore une fois des exemples remarquables de cette situation. Dans les discussions concernant l'*acharnement thérapeutique*, il est considéré comme *futile*, par certains, de continuer de donner des soins quand on sait que ceux-ci ne peuvent rien en termes d'amélioration de la santé du patient, de consolidation de son autonomie, voire d'assurance quant à sa qualité de vie. Mais alors, l'immensité du problème humain saute aux yeux. Qu'est-ce que la *qualité de vie* ? Qu'est-ce que l'*autonomie* ? Qu'est-ce que la santé ? *Quelle* vie veut-on prolonger ? Comment peut-on juger de la pertinence de ce qui *reste* à vivre à un être humain ?

La notion de *qualité de vie* n'assume-t-elle pas, au-delà du fonctionnement objectif de son corps, son autocompréhension de la situation, ses désirs, ses aspirations, voire le complexe des relations humaines qui font de lui, même rendu à l'état de corps inanimé, un nœud d'intersubjectivités ? Par quels critères peut-on juger de ses réactions ? Quelle place donner à celles des membres de sa famille¹¹ ? Comment juger de ce qui est signifiant dans les apports divers provenant des personnes formant son environnement ? Voilà autant de questions que soulèvent, ici, les *restes*, questions qui sont toutes marquées d'un même signe : *l'incertitude*. Le jugement de futilité, de même que la stratégie de soins à procurer, seront alors bien différents selon les réponses apportées. Et, faute de critères de discernement sûrs, chacun fantasme comme il peut à leur égard.

Le clinicien pourra ainsi juger *futile* une demande qui lui paraît *irrationnelle* parce qu'elle est motivée par l'émotion. Pourtant s'il lui arrive, à lui, malgré les ressources de sa science et de son expérience, d'être perturbé émotionnellement au chevet du patient, il doit bien savoir que la maladie est naturellement vécue comme un drame par ceux qui la subissent, un drame dont ils ne maîtrisent ni les tenants ni les aboutissants. Poussés à leurs limites, ils affrontent l'inconnu. Leurs décisions se présentent donc d'emblée dans un contexte d'effervescence émotionnelle.

Devant ce désordre apparent, la tentation est grande, pour l'intervenant, d'exiler sentiments et émotions hors de son univers, comme un bric-à-brac inutile. Imputées ou réelles, les attentes du patient et de son entourage ajoutent des complications à une

11. La notion de *famille* elle-même, à ce titre, devient problématique. Loin de se former uniquement de liens consanguins et conjugaux, la « famille » se présente souvent, au chevet du patient, comme un tissu complexe de liens affectifs dont le sens risque d'échapper complètement au regard extérieur.

situation qui laisse, selon lui, déjà trop de place à l'inconnu. Mais une telle attitude ne revient-elle pas à réduire arbitrairement la notion même de *rationalité* dont se prévaut l'acte médical ? Ne restreint-elle pas cette rationalité au seul espace restrictif des processus techniques maîtrisés, institués et institutionnalisés, oubliant alors, précisément, la complexité qui fait la réalité de l'humain ?

À la limite, dans l'ordre froid de la rationalité technicienne, toute demande d'attention personnelle finit par être rangée du côté de la futilité. L'*objectivité*, supposée garante de la *scientificité*, fait oublier que le patient n'est pas seulement un *corps* mais aussi un *sujet*. Et que son désir, même mal élucidé, l'inscrit dans les réseaux de l'humain. Au nom de la raison totalitaire, on tombe alors précisément dans l'irrationnel. Dans le milieu par ailleurs si aseptique de l'hôpital, on nage dans les houles du subjectivisme, celui-ci se manifestant précisément dans la dénégation même de la réalité du sujet.

Les restes ne sont pas seulement constitués de rejets, ils sont aussi constitutifs d'un espace symbolique. C'est la raison pour laquelle en définitive, l'enjeu de la futilité est devenu central dans les problématiques de soins contemporaines — *a battle over values*. Le *futile* est le signifiant d'un manque. Il organise un rapport au sens s'articulant non pas du dit ou du fait, mais de ce qui *reste à dire* et *reste à faire*. Dans la plupart des cas, ce reste est d'ailleurs un *non-dit*, voire un *interdit* rendant sa gestion particulièrement ardue. Le *futile*, dès lors, peut être tout aussi riche que l'*utile*, son opposé. Son sens ne se saisit cependant pas dans ce qui est d'emblée *entendu*, mais dans ce qui reste à entendre, dans ce qui demande à être *écouté*. Il désigne un espace où l'humain *se laisse désirer*...

Le futile est ainsi un opérateur privilégié du sens.

La proposition peut sembler incongrue. Pourtant, il est bien d'autres lieux que ceux de la médecine où cela se passe ainsi, parfois massivement, sans que rien n'en soit dit. Pensons, par exemple, au grand nombre de rituels de la vie quotidienne¹². Quand on rencontre un collègue ou un voisin, le matin, et qu'on lui pose la question « Comment ça va ? », on n'attend certes pas de réponse précise et nuancée. Ni de réponse *vraie* ni de réponse *objective*. Plus encore il serait inconvenant, en général, que l'interpellé en profite pour imposer à l'autre le récit circonstancié de ses petits malheurs... Voilà donc une question futile ! Une question qui ne cherche précisément pas de réponse autre que conventionnelle. Mais pourtant, cette parole futile est tout sauf insensée. Simplement, elle *signifie* à un autre niveau que celui de son énoncé littéral. Elle explicite la volonté des interlocuteurs d'aménager, entre eux, un espace de coexistence pacifique. Ils acceptent, en cela, le fait même de leur interaction. Le rituel futile ouvre et marque, dans un inlassable recommencement, un espace symbolique. Il exorcise, pour un temps, la peur de la violence toujours latente dans les rapports humains, puisqu'elle est due au fait qu'on ne sait presque rien de l'autre, qu'il peut toujours dire non à nos attentes. En conséquence, on ne peut que se fier à sa

12. Claude JAVEAU, *Prendre le futile au sérieux. Microsociologie des rituels de la vie courante*, Paris, Cerf (coll. « Humanités »), 1998, 128 p.

parole, s'en remettre à son visage, interpréter la représentation qu'il donne de lui-même, lui faire *crédit* d'une bonne volonté. Au-delà du *dire*, la parole futile relève donc d'un *faire* qui consiste à constituer un espace de coexistence. Aussi, est-elle éminemment porteuse de sens, actualisant au quotidien le désir de paix qui soutient la fragilité du vivre ensemble.

Mais allons plus loin. N'en est-il pas jusqu'aux arcanes de la finance internationale d'être largement gérés sur le mode de la futilité, à travers le non-dit de pouvoirs qui restent souvent occultes¹³ ? Dans la fluidité des échanges monétaires internationaux, fluidité devenue si remarquable depuis que les communications mondiales se réalisent en temps réel, le changiste spéculant la valeur des monnaies peut accumuler, par les microprofits réalisés dans chacune de ses opérations quotidiennes, des intérêts mirobolants. Or, *il ne produit rien*. En termes stricts de rationalité économique, son action est parfaitement futile. Ni biens ni services ne viennent la justifier. Et pourtant... Économiste de la Sorbonne, René Passet écrit à ce propos :

Progressivement, par la grâce du flottement des monnaies et de la déréglementation, cette sphère s'est autonomisée, en une « bulle » s'imposant aux États. Les échanges purement spéculatifs, devises contre devises, dans le monde, représentent quelque 1 500 milliards de dollars par jour, soit cinquante fois les échanges de marchandises et l'équivalent des 1 500 milliards de dollars auxquels s'élève l'ensemble des réserves des banques centrales dans le monde. [C'est pourquoi] aucun État n'est en mesure de résister à quelques jours de spéculation des marchés¹⁴.

Encore ici, la futilité est bien opératrice de sens. Un sens pervers, certes. Le non-dit n'y sert plus de support à la coexistence pacifique mais d'alibi à un rapport de force, destructeur. Si, en termes de biens et de services, chacune des opérations à la marge de l'économie spéculative ne sert à rien, l'activité globale des opérateurs produit pourtant de la richesse et de la pauvreté. Elle manipule l'ordre symbolique du monde, au point que les États eux-mêmes deviennent impuissants à son égard. Dans une culture mondialisée réglée par les seuls mécanismes du marché, l'ordre des hiérarchies sociales n'est pas celui de la naissance, ni du savoir, ni même de la force de production, mais bien celui du pouvoir de l'argent érigé en signifiant universel. Qu'aucun bien ni service n'appuient les activités de l'économie spéculative n'empêche en rien qu'un *ordre du sens* s'y impose, incontournable pour quiconque. Autrefois imposée par le sang, puis le travail et la productivité, la discrimination entre les humains est en grande partie aujourd'hui le fruit de performances purement symboliques. L'opulence dont chacun rêve, somme toute, n'est peut-être qu'une accumulation de *restes*. Mais ceux-ci doivent être bigrement séduisants puisqu'ils font courir tant d'hommes et de femmes...

L'inscription dans l'ordre social, avec ses illusions mais aussi toute sa puissance imaginaire, est bien souvent le fait de tels mécanismes qui nous renvoient à l'art d'apprêter les restes. Le sens s'y impose à partir d'opérateurs inconscients, non dits,

13. Voir à ce propos Charles GOLDFINGER, *L'Utile et le Futile*, Paris, Odile Jacob, 1994.

14. René PASSET, « Potentialités perverses des technologies », *Manière de voir*, 38 (mars-avril 1998), *Ravages de la technoscience*, p. 65-68.

qui actualisent un ordre symbolique sans assises immédiates dans le réel, mais lesté des *signes* que les humains s'adressent les uns aux autres.

La *futilité* se présente ainsi comme une *textualité* dont le sens n'est garanti d'aucun *prétexte*. Son espace est celui d'une production de valeurs purement *symboliques*. Les actes futiles ne seraient-ils pas alors par excellence ceux qui inaugurent et signifient une *quête de sens* ?

Insistons : il s'agit bien ici d'une *quête*, c'est-à-dire non pas d'un sens déjà-là, trouvé, hérité, inscrit dans la nature, mais d'un sens *manquant*, impossible dans l'actualité, qui se laisse *désirer*. Un sens qui *commence* à s'exprimer quand s'arrête l'utilité fonctionnelle de l'action. Les jugements de futilité masquent et dévoilent en même temps sa réalité. C'est pourquoi ils sont si fuyants. Ce lieu du sens est un espace pour des voix inconnues, un temps pour la parole inédite, c'est-à-dire, en définitive, la possibilité qu'y advienne une subjectivité. Pour mieux en comprendre les articulations, revenons au milieu médical qui nous en présente des cas explicites. Le prolongement de soins devenus inutiles, dans le traitement chimiothérapeutique des métastases, par exemple, peut fournir l'espace nécessaire à une première gestion du deuil, pour des patients et des familles frappés par l'imminence d'un décès. Dira-t-on que c'est là futilité ? Les médecins qui s'y autorisent quittent néanmoins la pure logique médicale. Ils prennent des risques, allant à contre-courant de la rationalité institutionnelle et parfois des règles qui gèrent les ressources hospitalières. Ils entrent alors dans l'espace humain.

Les sociétés n'ont-elles pas d'ailleurs prévu depuis toujours de tels espaces de sens ? Les temps et lieux de deuil ne remplissent-ils pas traditionnellement cette fonction ? Les sites mortuaires, les rituels de funérailles, ne sont-ils pas, eux aussi, essentiellement des lieux où l'on parle, où l'on raconte la vie du disparu, pour la reconstituer dans un imaginaire recevable ? La parole échangée ou proclamée, ici encore, se veut constitutive du lien social¹⁵. Là où l'on parle, autour du cercueil ou des cendres, se retrace le tissu social déchiré par la disparition d'un proche. C'est dans ce sens que nos ancêtres lointains, déjà, se sont efforcés de vaincre la mort en la transformant en rite de passage, comme le montre notamment Mircea Eliade¹⁶. Pour cela, déjà, ils ont sacralisé les restes humains. Ils en ont fait des signifiants éminents, sachant d'intuition comment ceux-ci devenaient les supports de la production d'un monde sensé. La culture de marché réduit aujourd'hui ces espaces communautaires à la portion congrue. Pourtant les rituels funéraires, quoique sécularisés et commercialisés, résistent toujours à la rationalité purement utilitaire. Ils représentent, pour beaucoup, les lieux ultimes où il est impossible de refouler complètement la question du sens.

15. Voir à ce propos notre article, « Pratique de la mort et production sociale », *Anthropologie et Sociétés*, 6, 3 (1982), p. 25-44.

16. *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard (coll. « Idées », 76), 1965 (all. 1957), p. 156-167.

C'est bien dans ces espaces ombrageux et confus de l'incertitude, loin de la maîtrise des causalités, que l'action cesse d'être purement *machinale* pour devenir *humaine*. Elle prend alors le *risque* de l'Autre, le risque de la vie.

II. L'INTERVENTION SOCIALE : UN ART

À propos de cet *art d'apprêter les restes*, nous avons beaucoup insisté jusqu'ici sur le dernier terme de l'expression : les *restes*. Encore faudrait-il s'intéresser également au premier : est-on bien ici en présence d'un *art* ?

1. L'humain, enjeu de l'éthique

Si l'éthique est une pratique d'*attention à l'autre* qui doit s'inscrire au cœur même des processus techniques structurant les entreprises d'intervention auprès des humains, l'attitude fondamentale qui la commande ne fait pas l'unanimité. Nous avons vu qu'elle ne peut être programmée : elle échappe aux processus techniques comme tels. On pourrait ajouter aussi qu'elle n'est pas *naturelle*, en ce sens qu'elle ne va pas *de soi*. Elle n'est ni inscrite dans les gènes, ni le résultat de la conformité aux normes ou aux manières de faire communes. Au contraire, le *conformisme* est son pire ennemi. Il aveugle l'intelligence comme ces œillères qu'on met aux chevaux pour qu'ils n'aient devant eux qu'une voie unique.

Hannah Arendt dirait que l'éthique a besoin de la *pensée* pour s'actualiser, c'est-à-dire de cet acte par lequel l'acteur social prend distance par rapport à ses engagements et à son action pour en relire les conditions¹⁷. On sait d'ailleurs que c'est là le sens le plus ancien du mot *religion*, celui d'Homère notamment, relatant comment les Grecs faisaient *religion* avant d'entrer dans la bataille, cherchant dans les *augures* quelles seraient les meilleures conditions de son déroulement¹⁸. Toutefois, pour les Romains et surtout les chrétiens, la pratique de la religion est devenue *fondatrice* de morale. Plutôt que de renvoyer à cette *lecture (relegere)* nécessaire à l'action, le concept désigne davantage le fait pour les humains de se *relier (religare)* au principe de vie, à l'altérité qui répond ultimement des valeurs et des normes. Pourtant la pensée, comme capacité réflexive quant aux conditions et aux finalités de l'action, ne garantit rien de l'éthique. On peut très bien refuser l'attention à l'autre après en avoir envisagé l'éventualité, de la même façon qu'on peut vouloir le mal délibérément. Il en va ici bien sûr de la liberté humaine. Si la pensée produit du savoir, ou ce qu'on

17. Hannah ARENDT, *Considérations morales*, trad. par Marc Ducassou et Didier Maes, Paris, Payot & Rivages (coll. « Rivages poche/Petite bibliothèque », 181), 1996 (édition originale anglaise : *Thinking and Moral Considerations : A Lecture*, 1971), 78 p.

18. Émile Benveniste fait ainsi remonter le mot *religion* à la pensée grecque antique : « [...] pour des raisons tant sémantiques que morphologiques, le mot [*religion*] se rattache à *relegere* "recueillir, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer" : la *religio* "scrupule religieux" est ainsi, à l'origine, une disposition subjective, un mouvement réflexif lié à quelque crainte de caractère religieux. Fausse historiquement, l'interprétation par *religare* "relier", inventée par les chrétiens, est significative du renouvellement de la notion : la *religio* devient "obligation", lien objectif entre le fidèle et son Dieu » (Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, p. 265).

appelle plus communément de la conscience, elle met le sujet en demeure de choisir. Et c'est au moment du choix, *en connaissance de cause*, que commence l'éthique, quand le sujet prend la responsabilité de sa vie en agissant *dans un certain sens*. Dès lors, il devient *créateur*, non seulement en vertu de l'objet ou de l'objectif de son action, mais par rapport à lui-même. Il *se constitue*, comme sujet humain, de son acte créateur.

La plupart du temps (cela aussi, Hannah Arendt le dit, à partir de sa propre expérience¹⁹), *le mal est banal*. Il ne vient pas du fait que les humains sont des monstres et le veulent effectivement mais davantage du fait qu'ils se laissent mener par des idées communes, non réfléchies, non pensées. Autrement dit, ils ne *relisent* pas les conditions de leur action. Ils sont pris dans leurs intérêts, subjugués par les buts assignés, sidérés par la crainte de sortir de la course, de ne pas réussir, d'être isolés. Cette peur de la singularité, ce *conformisme* qui refuse le risque, se transmue facilement en poltronnerie et en haine de l'autre. Et dès lors, comme Eichmann le fonctionnaire falot, comme les masses prises dans des idéologies sans issue que tous révoqueraient pour tant à la moindre réflexion, ils sont mûrs pour la barbarie. Monsieur-tout-le-monde n'est ni méchant ni motivé : « C'est la raison pour laquelle il est capable du mal infini²⁰. » L'histoire l'a bien montré au XX^e siècle par ses récurrentes éruptions totalitaires : la banalité du mal conduit au mal radical.

Si la pensée ne garantit pas l'éthique, la non-pensée, elle, assure son absence. Elle ouvre alors la porte à toutes les dérives « systémiques ». Pourtant, la réflexion n'est pas « naturellement » cherchée par les institutions humaines. Elle est plutôt encombrante. Elle interrompt l'automatisme des fonctionnements et marque un temps d'arrêt dans la course au progrès, à la victoire, à la réussite sociale ou à la réalisation de soi. Elle insère un *grain de sable* dans les mécaniques bien huilées des protocoles institutionnels et met en cause la règle systémique de l'efficacité maximale. On ne peut jamais savoir d'avance où elle mènera. La pensée réactualise la possibilité du choix là où les fins sont déjà données. On comprend alors qu'elle soit à la fois si désirée — elle est, dit-on, la plus politique des aptitudes mentales de l'humain — et si négligée : dès qu'elle se manifeste, on s'efforce de la refouler. En tout état de cause, elle voue à la solitude ceux qui en prennent le risque. Son problème ne vient pas du fait qu'elle soit vraie ou fausse. Elle *obstrue* la machine performative. Elle fait *objection* de conscience en empêchant le sujet de justifier ses actes par l'illusion de *ce qui va de soi*.

Il y a antinomie entre un mode de vie obsédé par l'efficacité, si nobles soient les fins poursuivies, et le fait de penser. Celui ou celle qui s'arrête pour penser perd nécessairement du temps. Le gaspille-t-il ? Est-ce là *perte* ou *investissement* ? La

19. Notamment à propos de sa couverture du procès Eichmann, qui lui a valu la déconsidération, sinon l'opprobre, de nombreux milieux juifs. Voir *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard (coll. « Témoins »), 1966.

20. « Qu'apparaisse alors un individu qui, pour une raison ou une autre, dans n'importe quel but, prétende abolir les anciennes "valeurs" ou vertus [...], il n'aura besoin ni de force ni de persuasion, d'aucune preuve montrant que les nouvelles sont meilleures que les vieilles, pour les imposer » (Hannah ARENDT, *Considérations morales*, p. 55).

réponse dépend encore ici du point de vue. Si on considère qu'un processus technique doit *maximiser* le rendement des ressources qu'il consomme, alors, certes, la perte est sèche. *Réfléchir ne sert à rien*. Si on considère par contre qu'il doit l'*optimiser*, déjà le jugement sera différent. L'optimisation consiste en effet, en bonne économie, à tirer non pas le maximum mais *le meilleur* d'un investissement. La pensée, la distance réflexive par rapport aux logiques procédurales, intervient au niveau même de cette *subtilité* économique et technique. Elle ne renverse pas les lois de la technique. Elle les ordonne, ou plutôt les réordonne constamment, en remettant les acteurs humains en face de leurs responsabilités.

C'est pourquoi les « systèmes » refoulent d'autant plus la pensée qu'ils sont voués au culte de la performance. Le monde sportif, aujourd'hui, nous offre les exemples les plus spectaculaires de ce culte, massivement pratiqué par ses dévots, mais aussi constamment renvoyé aux impasses de questions éthiques non résolues. Certes, on peut tout dire du sport. Sa mise en scène sous forme de spectacle et de divertissement concourt évidemment à forger le conformisme de masse autour de ses valeurs dominantes : compétition, compétitivité, sélection des meilleurs²¹. Mais on peut aussi en faire la métaphore de l'idéal humain : dépassement de soi, persévérance, solidarité, réussite, santé. À n'en pas douter, le sport participe aujourd'hui de façon éminente à la destination morale de l'humanité. Il le fait d'abord par ses *contradictions*. La culture sportive mélange allègrement idéal démocratique et pratiques aristocratiques : du même souffle elle affirme que « l'essentiel est de participer » et elle pratique frénétiquement le culte du vainqueur. Elle est éminemment emblématique de la culture technicienne : les dépassements qu'elle promeut passent par la maîtrise de l'univers, à commencer par le corps humain. C'est pourquoi, à la fois culture de dépassement et culture de domination, « sans éthique, elle ne saurait trouver de justification sociale »²².

Cette éthique de la pratique sportive s'incarne, normalement, dans ce que Donald Guay appelle *l'esprit sportif*, le vocable « esprit » nous rappelant bien, ici, ce en quoi l'humain n'est pas une simple machine... Mais cet « esprit sportif » est une réalité complexe. Il est constitué du désir de vaincre, mais aussi de l'équité, du respect des règles et de l'adversaire, de la loyauté : bref de tout ce pourquoi les sports d'équipes ont été promus outils *éducatifs* dans les collèges anglais du XIX^e siècle²³. Ces valeurs « non seulement orientent, guident les attitudes et les conduites des sportives et des sportifs (organisateurs, instructeurs, spectateurs, joueurs), mais [elles] constituent le fondement même du sport²⁴ ». Pourtant l'athlète, fasciné par la victoire miroitant au bout de sa peine, peut facilement oublier ces valeurs fondatrices. L'esprit humain est si vulnérable qu'il peut même oublier qu'il les oublie, n'ayant plus pour horizon que

21. Où, comme en toute forme d'*opium du peuple*, se construit désormais, « sous le contrôle mercantile du capital et disciplinaire de l'État [...] un appareil d'asservissement et de manipulation » (Cf. Jean-Marie BROHM, *Les Meutes sportives. Critique et domination*, Paris, L'Harmattan, 1993, 576 p.).

22. Donald GUAY, *La Culture sportive*, Paris, PUF (coll. « Pratiques corporelles »), 1993, 124 p.

23. Mais il est vrai que ces collègues, dont les élèves provenaient de la bourgeoisie, avaient tout intérêt à mimer les valeurs de l'aristocratie.

24. Donald GUAY, *La Culture sportive*, p. 63.

la performance obsédante et les techniques qui lui permettront de l'améliorer. On connaît bien les dérives mortifères d'une telle névrose : toute distance réflexive entre l'athlète et son corps est alors abolie. La discipline qui devrait le libérer devient son asservissement. Le sujet disparaît pour laisser place à la machine²⁵.

Le sport illustre aussi à sa façon la thèse de Hannah Arendt : le « mal radical » est le fruit d'un système où les hommes deviennent « superflus »²⁶. Et de rebondir le débat sur l'inquiétante modernité du totalitarisme. On peut en effet mettre à jour une étrange connivence, une « complicité secrète²⁷ », que le siècle finissant a trop bien connue, entre la démocratie et le totalitarisme. Le régime totalitaire, « c'est le projet de constituer une société toute incorporée²⁸ », c'est-à-dire, précisément, où il n'y a plus de pensée puisque la *machine* sociale — gestionnaire, administrative, militaire, policière — fonctionne d'elle-même. Est considéré alors, selon le mot de Pascal Bruckner, comme « démocratique le gouvernement qui autorise ses citoyens à se désintéresser du sort de la démocratie²⁹ ». Quand une société laisse ainsi circuler l'idée selon laquelle la démocratie va de soi, qu'elle n'est pas le produit d'un travail sans cesse à reprendre et le fruit d'un risque pris avec le sens, la dérive totalitaire n'est jamais bien loin³⁰. Parce qu'alors s'accrédite le sentiment que les sujets humains sont des *accessoires* de son fonctionnement.

Par contre la démocratie devient possible quand ces sujets, autonomes, marqués de leur histoire particulière et porteurs de désirs singuliers, décident de coexister à partir de leurs différences. « Un individu autonome est un danger pour les barbaries modernes car il ne peut s'identifier totalement, donc se réduire, à une appartenance sociale et culturelle. Par contre, un individu renforce la démocratie par sa propre détermination à assumer son projet de vie. La démocratie s'appuie et se développe par l'apport de chacun à une meilleure organisation de la cité³¹. » Cela nécessite, bien sûr, un esprit critique — ce que nous avons appelé la *pensée* en nous associant à Hannah Arendt —, et la détermination de participer au processus créatif de l'espace public, c'est-à-dire de mettre en jeu son propre désir *parmi les autres*. L'enjeu de

-
25. Et dès lors réapparaît, paradoxale, dans ses formes primaires, la religion. « L'aliénation croissante de l'athlète, dépossédé de son autonomie par des experts capables de canaliser complètement l'ouverture de son être vers l'atteinte des performances recherchées, tend à laminier toute la dimension expressive portée par cette tension entre être et devoir être : cette irréductible dimension épistémique de la pratique trouve alors refuge où elle peut, fût-ce dans des rituels superstitieux, où l'expression d'une pure intentionnalité nous rappelle alors les limites d'un projet de clôture de la subjectivité » (Jean PICHETTE, « Entre le baseball virtuel et l'État croupier : l'abîme du réel », *Sociologie et Sociétés*, XXVII, 1 [printemps 1995], *Le Sport*, p. 165-170).
26. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil (coll. « Essais », 307), 1972, 315 p.
27. Voir à ce propos Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1997, 216 p.
28. Claude LEFORT, « Le communisme "fait social total" », entretien avec Armand Touati, *Cultures en mouvement*, 17 (mai 1999), p. 11-14.
29. *La Tentation de l'innocence*, Paris, Bernard Grasset, 1995, p. 85.
30. Sur la *décomposition* contemporaine de la démocratie, notamment aux États-Unis, voir William GREIBER, *Who Will tell the People. The Betrayal of American Democracy*, New York, Simon & Schuster, 1992.
31. Armand TOUATI, *Démocratie ou Barbarie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 48.

l'éthique, dans la pratique, n'est rien de moins que cette possibilité offerte à l'humain d'assumer son humanité.

2. L'éthique en jeu

En effet, là où, dans l'action, semble s'imposer une loi, naturelle ou culturelle peu importe, contraignant les comportements des acteurs, là où une économie commande l'action, déterminant ses tenants et aboutissants, l'éthique met de l'avant une réflexion débouchant sur la possibilité d'une *parole subjective*. Cette parole, ce *logos* ne vient pas contredire la loi. Elle la traverse plutôt de son énergie, elle l'anime d'une volonté singulière, elle l'ouvre sur l'horizon du sens. Elle agit en son sein comme un souffle créateur³².

Quand la logique économique calcule des valeurs, le sujet, lui, se préoccupe *d'habiter le monde*. Loin de s'opposer, les deux démarches sont interdépendantes. Une *valeur*, en effet, représente ce à quoi on est prêt à renoncer pour obtenir ce qu'on considère comme un bien. Le terme suppose *un système d'équivalence entre des choses d'ordre différent*³³. Il renvoie à l'ordre institué (naturel ou culturel, peu importe encore une fois) qui encadre le désir. Mais habiter le monde ne suppose pas seulement d'y reconnaître des valeurs et de les exploiter pour sa subsistance, cela appelle aussi un risque singulier à prendre avec l'environnement. Habiter le monde comprend un rapport subjectif avec le sol, les ressources, le paysage, les autres humains, bref avec toute réalité qui prend ainsi figure de *l'autre*, d'une façon chaque fois particulière. Dans son *habitation*, le sujet est *affecté* par ce qui l'entoure et il *affecte* son environnement. Ce dernier conditionne ses actes, jusqu'à marquer son *identité* comme « emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage³⁴ ». Mais du même coup, le sujet *travaille* ce lieu et cette histoire en y inscrivant la singularité de son être. Habiter le monde implique à la fois d'en être dépendant et de le transformer.

Un sujet ne peut entretenir de rapports avec le monde sans d'abord l'habiter. Les traits culturels par lesquels un groupe humain se caractérise, de sa langue maternelle jusqu'à ses technologies les plus complexes, de ses abris de branchage jusqu'à ses gratte-ciel, de ses grognements jusqu'à ses musiques les plus sublimes, ne sont rien d'autre que des modes d'habitation³⁵. Mais dès lors cette *culture* suppose l'*altérité*. Le monde et le sujet font deux. L'ordre et le désir ne peuvent être assimilés. L'habitation suppose en cela un échange, une *économie* par laquelle se constitue et se reconstitue, à tous moments, la dialectique du désir et de la loi.

32. Comme Dieu, dans la Genèse, a créé l'âme de son souffle.

33. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975 (première édition : 1925), p. 115.

34. Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

35. Sur le sens et la difficulté d'habiter, particulièrement en terres d'Amérique, on lira l'essai de Pierre NEPVEU, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998, 378 p.

La loi précède-t-elle le désir ou le désir est-il antérieur à la loi ? Fausse question, sans doute, puisque la réponse à lui donner dépendra toujours du point de vue adopté par celui qui l'énoncera. Dans la mesure où on voudra que l'humain ne soit pas complètement déterminé par ses gènes et qu'il puisse allouer un sens à son *habitation* du monde, le désir doit être considéré comme moteur de l'économie, donc antérieur à la loi qui lui impose ses limites. La perspective inverse aboutit à une impasse puisqu'elle ne laisse aucun espace pour penser l'autonomie, le risque et la liberté. Pourtant, ce sujet ne peut venir au monde que dans un rapport à la loi, voire à *une* loi particulière. Et cette loi détermine les possibles de son désir. Je ne puis parler que dans l'actualisation d'une langue. La langue que je parle existait bien avant que je parle et elle existera vraisemblablement après. Elle ne sera cependant jamais plus la même dans la mesure où j'y aurai inscrit la singularité de mon expérience du monde. Ainsi la culture est-elle condition et produit de l'humain. Habiter renvoie à la *dialectique* de l'altérité. Il faut habiter pour pouvoir échanger, mais l'échange *change*, améliore et embellit l'habitation. L'*autre* s'y rend donc *désirable* par ses contraintes mêmes. C'est la raison pour laquelle l'éthique se constitue non pas du seul savoir sur le monde, savoir qui lui est pourtant nécessaire, mais tout autant de l'*attention* à l'*autre*, dans la pratique et le respect de la *différence*.

Mais pour cela, il faut que l'*éco-nomie* des rapports sociaux soit travaillée par une *éco-logie*. Le *nomos*, la loi de l'environnement doit être traversée par un *logos*, un souffle qui lui donne vie dans une parole qui l'oriente en la rendant tributaire du désir. Autrement, il restera pur fonctionnement aveugle, machinique, *naturel*³⁶, étranger à l'humanité. Mais cette parole, on le voit bien, ne s'oppose pas à la loi, l'éthique ne contredit pas la rationalité de l'action. Elle la traverse, au sens premier de *transgresser*, elle l'engage à se considérer dans son rapport à l'*autre* et elle la pousse ainsi à *créer* l'humanité du monde.

Les deux démarches en effet, l'économique et l'écologique, ne sont en rien incompatibles. Elles sont *épistémologiquement* distinctes³⁷. Chacune représente un mode différent d'appréhender le réel. La première donne priorité aux lois générales (par exemple la loi de l'offre et de la demande) pour mieux saisir en quoi celles-ci conditionnent les expériences particulières. La seconde part de la singularité de l'habitation pour questionner le sens de ces lois. La première part de l'institution du savoir, de la conscience acquise par les humains au cours de leur histoire. La seconde s'appuie sur l'expérience comme réalité *instituyente*, lieu de surgissements inédits, ouverture sur une conscience *altérée*, parce que sensible à l'*autre*. Elle met en cause l'insu qui préside au désir. Leur interdépendance est telle qu'on peut dire que l'économie, sans écologie, n'a pas de sens. Et inversement que l'écologie, sans confrontation à l'économie, est pure fabulation. On peut bien vouloir habiter le monde, on y risque la mort si on mésestime ses contraintes. Mais inversement, comme l'énonce

36. Stephen Edelston TOULMIN, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 228 p.

37. Nous appelons *épistémè* une certaine « configuration de savoir-pouvoir ». Cf. Gianni VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, 231 p.

Henri Bartoli, « il est impossible de parler de la rationalité d'actions économiques destructrices d'êtres humains, voire de certaines dimensions du milieu naturel [...] »³⁸. La discipline économique elle-même ne peut devenir une véritable science *humaine* que dans la mesure où elle se rend capable d'intégrer l'expérience écologique pour inscrire, dans son calcul des valeurs, les coûts humains et environnementaux véritables des pratiques de production et d'échange de biens³⁹.

L'intervention sociale suppose ainsi une économie quant à ses moyens et une écologie quant à ses fins. En milieu institutionnel, là où les pratiques sont bien encadrées, cette économie présente une multitude de dispositifs : organisationnel (l'hôpital, son monde hiérarchisé), gestionnaire (des dossiers du patient jusqu'à ceux du personnel), financier (coûts de production de l'acte, modes de financement), clinique (savoir médical, techniques d'intervention, recherche), et combien d'autres encore. Mais l'écologie se présente la plupart du temps sous des figures paradoxales : souffrance des sujets, angoisses des proches, poussées d'émotivité, conflits de responsabilité, tourments de l'incertitude quant aux résultats attendus, impossibilité de prédire la qualité de vie... C'est alors l'*autre* qui se manifeste, sous de multiples visages et par des paroles la plupart du temps balbutiantes. Conjugaison boiteuse, mais néanmoins indiscutable, de l'*économie* et de l'*écologie*.

3. Éthique et clinique

À l'instar d'un étranger, l'environnement représente en effet une irruption de l'*autre* dans le monde institué. Il suscite à la fois espérance et crainte, ouverture et repli. Et il provoque en cela même la fragilité du sujet. C'est par la rencontre de l'*autre*, en effet, qu'un sujet se construit. Mais cette rencontre est aussi le lieu d'une résistance. L'*autre* représente la limite sur laquelle butte la jouissance. L'*autre* est fascinant et redoutable. L'expérience de l'*autre* rend les sujets plus réceptifs et sensibles, mais elle peut aussi les pousser à l'indifférence ou à chercher refuge dans les acquis d'une habitation fermée. Ou encore, elle peut aussi droguer le désir et l'égarer, lui refusant toute relation signifiante pour faire de son environnement un simple objet à consommer, un territoire à explorer et exploiter sans jamais l'habiter véritablement. On sait combien les Européens découvrant l'Amérique ont été ainsi pris du vertige de l'*autre*, jusqu'à causer dans certains cas sa destruction systématique⁴⁰. Insérés malgré eux dans une culture qui les sollicite sans cesse à des expériences nouvelles, beaucoup de nos contemporains deviennent ainsi des vagabonds, étrangers à leur propre désir, qui ne savent plus à quels saints se vouer. Sans *autre* qui

38. *L'Économie multidimensionnelle*, Paris, Economica, 1991, 527 p.

39. On sait qu'elle en est souvent bien loin, ce qui suscite un des débats les plus importants des sciences sociales contemporaines. On en trouvera des expressions chez René PASSET, *L'Économie et le Vivant*, Paris, Economica, 1996, 291 p. ; ainsi que Philippe VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Paris, Cerf (coll. « Humanités »), 1995.

40. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire la *Très brève relation de la destruction des Indes (1552)*, par Bartolomé de LAS CASAS, Paris, La Découverte/Poche, 1996, 153 p.

résiste pour lui permettre d'élucider son désir, le sujet ne peut que s'abîmer dans l'illusion d'une jouissance sans limite⁴¹.

On peut apprendre ou refuser d'apprendre de l'expérience. Mais dans tous les cas, son étrangeté introduit la complexité dans l'action humaine. C'est pourquoi nous en avons associé la réalité à celle de la *pensée*, ci-haut. L'expérience, comme la pensée, met le sujet humain en demeure de *choisir*. Mais les alternatives ne sont jamais simples. Si le bleu de Matisse n'est pas le bleu de Chagall, on comprendra que la palette de couleurs propre à la conscience, dans l'action, présente les nuances les plus subtiles. Quand l'expérience, comme la réflexion, met l'éthique *en jeu*, elle ne la garantit pas. Elle ouvre plutôt, entre le bien et le mal, les voies multiples et complexes d'une conscience où, sans relâche, les sujets sont appelés à se redéfinir, à questionner leur désir d'habiter le monde *avec les autres* et à remettre en cause leurs œuvres.

C'est alors que *l'art d'apprêter les restes* nous introduit à l'éthique *clinique*.

Une technique est un *art*, au sens originel du mot *technè*⁴². Comme nous l'apprend la mémoire des Grecs, elle représente un *dispositif pratique par lequel un sujet crée une œuvre*. Dans l'intervention sociale, de la médecine jusqu'à l'éducation, l'œuvre représente cet *advenir* de l'*autre* dans sa liberté. Et le sujet lui-même s'y construit par son acte créateur, produit de son désir que l'*autre* advienne. Mais la raison d'être de l'action et la logique de ses processus sont des réalités de nature bien différente. La première relève des rapports multivalents à la culture, à l'affection, à l'émotion, voire à l'indéfini de l'altérité⁴³. La seconde se définit par son contrôle des savoir-faire et des performances. Le défi du sujet, ce défi commun à l'intervenant social et à l'artiste, consiste à discerner *ce qu'il veut faire* en même temps qu'il contrôle *ce qu'il fait*. Cette opération est très exigeante parce qu'elle est toujours à reprendre. Elle est même d'autant plus difficile que l'expérience du sujet est grande. Celle-ci, en effet, lui enseigne que l'œuvre réalisée se révèle toujours *en deçà* de ses aspirations et qu'une œuvre *finie* est de l'ordre de l'utopie.

Loin de diffamer les techniques, faire de l'intervention sociale un art permet d'en reconnaître la noblesse, en refusant qu'elles soient mises au service d'une conception exclusive et unidimensionnelle de l'humain⁴⁴. Cet enjeu est d'autant plus important, ajouterons-nous, que la modernité, à force d'hypostasier les prouesses de la technique, tend à réduire la portée de ses fins. Souvent, d'hommes et de femmes qui se-

41. Ce qui marque d'un enjeu particulièrement dramatique les enjeux contemporains de l'éducation : provoquer l'expérience de limites que la société s'empresse de détruire. Voir à ce propos Joseph ROUZEL, *L'Acte éducatif : clinique de l'éducation spécialisée*, Paris, Érès, 1998, 231 p.

42. Voir à ce propos Allen LEBLANC, « Technoscience et normativité médicale », dans Jean-François MALHERBE, dir., *Compromis, Dilemmes et Paradoxes en éthique clinique*, Montréal, Fides ; Namur, Artel, 1999, chap. 8.

43. Qui échappe, par définition, au *définitif*.

44. L'œuvre d'Herbert MARCUSE est particulièrement éloquent à ce propos, notamment *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. de l'anglais par Monique Wittig, Paris, Minuit 1968, 316 p.

raient foncièrement des artistes, elle fait alors de ternes fonctionnaires, des Eichmann en puissance, sans même qu'ils ne le sachent.

Le sens de l'action ne peut s'élucider que dans la mesure où la conscience humaine *relie* (au sens ici de *relier*, qui implique aussi *relire*) ses contraintes et ses utopies, ses conditions et ses aspirations, son passé et son avenir, ses racines et ses fruits. Cette relation entre ce qui était et ce qui advient, relation toujours à construire, constitue l'espace éthique de l'action. Elle ouvre la possibilité du sens comme production humaine. Elle est le lieu propre du *sujet* qui, suivant l'aphorisme freudien, doit *advenir* « là où *c'était* » (*Wo es war, soll Ich werden*). Non seulement une telle conception du sujet inaugure-t-elle la possibilité de l'acte psychanalytique, tel qu'on cherche à le reprendre dans l'héritage freudien, mais encore implique-t-elle un déplacement épistémologique représentant désormais un défi majeur pour toutes les sciences humaines⁴⁵. Celles-ci ne peuvent se construire, en effet, que comme des sciences de l'*historicité*, si elles prennent au sérieux la condition du sujet qui est de se constituer de cette « capacité qu'a l'homme, par un retour réflexif sur son passé, de se projeter dans l'avenir⁴⁶ ». L'*histoire*, celle précisément que l'on élabore en la racontant, est une figure privilégiée de l'*autre*. Elle est présente dès qu'il est question de l'humain.

L'éthique, en tant que *clinique*, se constitue alors dans ce lieu nodal où advient le sujet.

Le concept de *clinique* représente un ensemble de procédures complexes. Énonçons quelques-unes de ses dimensions telles que trouvées là où on intervient auprès des humains, notamment en milieu médical : 1) il suppose une normativité culturelle, implicite ou explicite, qui concerne l'idée et l'idéal de *guérison* ; 2) il implique une *objectivation* de l'*autre*, dans le diagnostic de la *maladie*, l'histoire de cas et l'étiologie ; 3) il comprend un certain rapport au savoir, orientant celui-ci vers la performance thérapeutique ; 4) enfin, il délimite une certaine articulation, créatrice, de la théorie et de la pratique, telle que nous venons de la considérer. Chacune de ces dimensions doit faire l'objet d'une attention constante d'un point de vue éthique. La mise en cause des finalités de l'action oblige à en revoir les normes, par exemple celles qui président à l'idée et à l'idéal de guérison. L'objectivation de la maladie exige un tact qui reconnaît l'*autre*, le patient, comme sujet désirant dans son histoire particulière. La performance et les savoirs sont relatifs puisque le succès thérapeutique, quel qu'il soit, laisse des *restes*. Pour tout cela, la réflexion éthique exige, elle aussi, une dialectique constante de la théorie et de la pratique.

Qu'est-ce en effet qu'une *théorie* sinon l'ensemble des idées qui permettent à un intervenant d'expliquer les conditions de son action ? Ces idées, bien sûr, sont instituées dans un corpus de savoir cohérent qui sert de modèle pour l'interprétation et de guide

45. Voir à ce propos notre article : « Réel ou fiction ? Les sciences humaines, en vérité ! », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, 4, 1 (juin 1998), p. 195-225.

46. Danielle GALLEZ, « Conditions de possibilité et limites de l'historicité », *Pratiques de formation/analyses*, 31 (janvier 1996) : *Les filiations théoriques des histoires de vie en formation*, citée par Alex LAINÉ, « De la découverte du passé à l'invention de l'avenir », *Cultures en mouvement*, 18 (juin 1999), p. 26-28.

pour l'intervention. Grâce à cette cohérence, il est possible d'établir une problématique de soins cohérente, ensemble d'hypothèses de travail qui relie la singularité du cas et la généralité du savoir. Mais ainsi considérée, la théorie n'est pas une reproduction du réel. Elle en constitue la mise en scène. Elle construit un décor à partir duquel le sujet, tant le *soignant* que le *soigné*, cherche à rendre le réel habitable. Elle est en cela un produit de l'imaginaire. Ni dénégation du savoir, ni rêve, ni fabulation, elle n'est pas illusion — tant qu'elle sait se remettre en question — mais pourtant bien *fiction*. Elle procède à la construction⁴⁷ d'un ordre qui répond au désir du sujet d'habiter le monde. Elle représente en cela « un savoir "atteint" par son autre⁴⁸ ». Elle n'est pas la « vérité » mais elle permet à la vérité de se produire comme signe et résultat du désir. La théorie est représentation du réel dans un ordre *construit* qui se légitime, en définitive, d'être efficace. La clinique s'impose, eu égard à cette légitimité, par la distance qu'elle instaure entre le sujet et son œuvre⁴⁹, et qui va à l'encontre, on le voit, de la fusion de l'humain dans la machine. Elle contrecarre l'effacement de la distance causé par la logique performative, quand celle-ci est laissée à elle-même. Elle édifie alors le langage capable d'assurer la coexistence humaine⁵⁰.

Freud, encore une fois, ne procède pas autrement quand, dans l'après-coup d'un risque pris avec l'analysant qui cherche à faire reculer le non-analysé de la cure, il formule des hypothèses dont la validité est toute provisoire. Insérées dans un mouvement constant d'investigation, pourtant, ces hypothèses lui permettront non seulement de mieux comprendre le fonctionnement de l'appareil psychique mais d'*inventer* l'inconscient⁵¹.

Il faut ici prendre quelque distance, certes, par rapport au nominalisme primaire qui marque le vocabulaire commun. Ce qui définit foncièrement la *clinique* n'est pas d'abord de se passer dans l'hôpital, ou dans quelque institution de soins, même si l'étymologie du mot (*clinicos* : lit) nous renvoie à l'idée d'alitement. C'est bien plus profondément de représenter cet acte qui consiste à *s'arrêter* pour relier l'expérience acquise et les questions nouvelles, les savoirs institués et les expériences inédites, les possibilités et les limites, désir et loi, bref théorie et la pratique, et à relire, sans relâche, les conditions de l'action. La médecine, en modernité, a été parmi les premières formations d'intervention humaine à fonctionner de cette manière. Aussi est-il pertinent de lui en savoir gré et de prendre leçon de son expérience. C'est quand elle fait de même, quand elle *relit et relie*, que l'éthique peut aussi être dite *clinique*. Elle questionne alors sa pratique au nom de ses finalités. Et elle questionne ses modèles au

47. Le terme même de *fiction* vient de *fingere* (part. *fictus*) dont le sens latin usuel est de *façonner* et, par extension, *construire, recréer*. Comme disait l'adage latin, *natura fingit homines : la nature façonne les hommes...*

48. Michel de CERTEAU, *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 59), 1987, p. 134.

49. Claude REVAULT D'ALLONES, « Psychologie clinique et démarche clinique », dans Claude REVAULT D'ALLONES et al., *La Démarche clinique en sciences humaines*, Paris, Dunod, 1989, p. 24.

50. Michel de CERTEAU, *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, p. 74.

51. Mireille CIFALI, *Freud pédagogue ? Psychanalyse et éducation*, Paris, Inter Éditions (coll. « L'analyse au singulier »), 1982, p. 87-88. Voir aussi Maud MANNONI, *La Théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Paris, Seuil, 1979, 185 p.

nom de ses contraintes. Elle conjugue *idéal* et *limite*. Dans tous les cas, elle appelle alors les sujets à prendre la responsabilité de leur *à-venir*, sans garantie, mais dans la relative connaissance de cause procurée par la réflexion.

L'originalité fondamentale du concept de *clinique*, dans ce contexte, est d'instaurer une dialectique constante entre l'*explication* et l'*intervention*, la *théorie* et la *pratique*. Grâce à la théorie, une pratique sociale passe de l'ordre de la magie à celui de la technique contrôlée. Grâce à la pratique, l'imaginaire passe de l'ordre du fabuleux à celui de la connaissance éprouvée, c'est-à-dire *falsifiable*⁵². Le travail que cela implique n'est jamais terminé. Dès lors peut-on parler, à la mesure de sa réalisation, d'*éthique clinique*.

*
* *

Les arts d'intervention sociale ne sont pas bien différents des autres.

L'*art de prendre soin* nous conduit ainsi, de questions en questions, à des horizons toujours plus larges. Les *limites* même que rencontrent les dispositifs techniques ouvrent le désir à l'illimité. Certes, cet espace ouvert *reste* bien souvent aléatoire. Plus on s'y aventure, plus les certitudes deviennent fragiles. Mais n'est-ce pas ce qui pousse les êtres humains à s'attaquer à des questions de plus en plus complexes ? N'est-ce pas ce qui les engage à créer ?

Nous avons vu à ce propos que si le traitement est l'ensemble des moyens employés pour guérir ou atténuer une maladie ou une manifestation morbide, cette procédure vise à faire en sorte qu'un *autre* apparaisse. À un premier niveau, cet *autre* peut sembler limité à un simple corps guéri. Celui qui se disait malade et portait ses symptômes à la vue de tous peut désormais se dire en meilleure santé. On peut penser que l'autonomie de son rapport à *autrui* sera déjà mieux assurée. Une nouvelle *écologie* devient pour lui possible. Mais il arrive aussi qu'un tel dénouement soit impossible. Les questions qui restent deviennent alors lancinantes, hors de portée des savoirs institués. Elles commandent des pratiques inédites de la part des intervenants et des risques à prendre avec les *autres*, quelle que soit la figure que prend cette altérité. Elles ouvrent non seulement des espaces de désir mais aussi des enjeux de risque. Elles engagent l'intervention dans les sables mouvants de l'incertitude.

Mais créer, ce geste par excellence de l'artiste, n'implique-t-il pas une quête d'*altérité*, un *risque pris avec l'autre* ? L'artiste n'est-il pas d'abord celui qui *désire* une œuvre, qui la porte comme un *projet*, et non seulement celui qui dispose du savoir-faire nécessaire à sa réalisation ? Tel est en définitive le sens de l'*art d'apprêter les restes*.

Certes, il y a constamment risque de rupture entre la logique technicienne et la mise en scène du désir. Les exemples empruntés au monde médical le montrent à

52. Ce concept occupe le cœur de *La Logique de la découverte scientifique* de Karl POPPER (Paris, Payot, 1973, 480 p.). Une théorie scientifique est par essence un discours conçu en des termes tels qu'on puisse constamment chercher à démontrer sa fausseté.

satiété : on y est constamment confronté au fossé entre médecine et philosophie. La maladie commande des solutions techniques. Le sujet demande à être reconnu. Un conflit entre *médecine technique* et *médecine du désir* se développe alors, marquant les limites de validité des compétences médicales. On peut appliquer la structure dialectique qui s'en dégage à toute configuration d'intervention sociale. Tant sur le plan épistémologique que du point de vue institutionnel, une logique dure rencontre dans l'intervention un objet mou. L'éthique en acte, dans la pratique, restitue alors au sujet humain l'usage de sa liberté, sachant d'*expérience* qu'une action aveugle quant à ses fins, sourde à son environnement, ou encore muette sur son désir, bref soumise à ses seuls impératifs d'efficacité, n'est plus une action humaine.

L'éthique en acte forme ainsi le contrepoint du machinisme totalitaire. Elle ouvre l'espace des questions en tous lieux, surtout là où on ne possède plus de réponses. Elle devine la parole quand celle-ci n'a plus de voix. Elle prend risque du sens. Elle rend l'incertitude créatrice. N'est-ce pas en cela que l'art *désaliène* le sujet⁵³, quand il le renvoie aux questions fondatrices de ses efforts ?

53. Gilles-Gaston GRANGER, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, 1960, 226 p.