



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

136-137 | 2014
Désirs d'éthique. Besoins de normes ?

Comment penser l'éthique dans la pratique en sciences sociales et humaines ?

Entretien avec Laurent Dousset, Élisabeth La Selve et Joëlle Zask, réalisé par Frédérique Guyader

How to think ethics in the practice of Social and Human Sciences?

Laurent Dousset, Élisabeth La Selve, Joëlle Zask et Frédérique Guyader



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4621>

DOI : 10.4000/jda.4621

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 2014

Pagination : 253-271

ISBN : 978-2-9539599-5-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Laurent Dousset, Élisabeth La Selve, Joëlle Zask et Frédérique Guyader, « Comment penser l'éthique dans la pratique en sciences sociales et humaines ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 136-137 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/4621> ; DOI : 10.4000/jda.4621

COMMENT PENSER L'ÉTHIQUE DANS LA PRATIQUE EN SCIENCES SOCIALES ET HUMAINES ?

Entretien avec Laurent DOUSSET* – Élisabeth LA SELVE**
Joëlle ZASK***
réalisé par Frédérique GUYADER****

Ayant constaté l'absence d'une réflexion générale et fédératrice parmi les anthropologues en France concernant l'éthique dans la pratique de la recherche, Élodie Fache et moi-même avons organisé la table ronde « La question de l'éthique dans la pratique de la recherche anthropologique » (23-09-2011), lors du premier congrès de l'AFEA. Cette pratique se trouve de plus en plus confrontée à des codes ou comités d'éthique requis par différents pays (Canada, Nouvelle-Zélande, Australie, États-Unis) ou des instances de financement. Ce besoin d'éthique pose question. Si l'on se réfère à l'ouvrage de Roger Pol-Droit, on peut distinguer la morale de l'éthique : « Si on veut distinguer les deux termes, "morale" serait du

* CREDO-Maison Asie Pacifique – 3 place Victor-Hugo, 13331 Marseille
Courriel : laurent.dousset@pacific-credo.fr

** Association lacanienne internationale – 25 rue de Lille, 75007 Paris
Courriel : eollalaselve@orange.fr

*** Institut d'histoire de la philosophie-E.A.-3276 – Université Aix-Marseille – Chemin du Moulin de Testa, 13621 Aix-en-Provence cedex 1
Courriel : joelle.zask@free.fr

**** IAC-EHESS – 105 bd Raspail, 75006 Paris
Courriel : guyader_frederique@yahoo.fr

côté des normes héritées, "éthique" du côté des normes en construction. "Morale" désignera principalement les valeurs existantes et transmises, "éthique" le travail d'élaboration ou d'ajustement rendu nécessaire par les mutations en cours » (Pol-Droit, 2009 : 20-21). Employées de plus en plus, de nouvelles façons de penser les pratiques se sont mises en place au cours de ces dernières années. Dans cette perspective, nous avons questionné des spécialistes en sciences humaines et sociales afin de croiser les regards sur la mise en éthique de la pratique. Joëlle Zask, maître de conférences à l'Institut d'histoire de la philosophie, Laurent Dousset maître de conférences en anthropologie et Élisabeth La Selve, psychanalyste ont bien voulu répondre à nos questions.

Frédérique Guyader – Comment définiriez-vous l'éthique dans votre pratique et conception personnelle ?

Joëlle Zask – L'éthique est l'ensemble des codes, règles, normes, qui organisent la conduite de tel ou tel groupe en fonction d'un idéal partagé : le bien, le juste, la générosité, l'égalité, la pitié, etc. La diversité des idéaux et des valeurs qui se rapportent à chacun d'eux montre d'emblée que l'éthique est inséparable d'une manière d'être qui relève à la fois du *caractère* individuel ou collectif (éthos) et des *mœurs* (éthos). Dans ma pratique de philosophe, j'ai affaire aux valeurs de mon époque et les considère résolument comme étant effectivement relatives à cette époque, y compris celles qui sont accompagnées d'une prétention à l'universalité comme la liberté, l'égalité, la reconnaissance, la foi, etc. Travailler à la reconstitution historique de nos valeurs est un bon moyen de « philosopher ».

C'est par ce biais, il me semble, qu'un candidat à la philosophie explore la cité et en fait partie. D'une part, cette posture lui donne une voie d'accès privilégiée aux réalités empiriques et aux significations qui l'irriguent. Elle court-circuite donc le risque de déconnexion ou de « tour d'ivoire ». D'autre part, elle débouche sur l'examen des valeurs dont ce candidat est lui-même l'héritier : au lieu de les asséner, d'avoir foi en elles, d'y adhérer, donc de les admettre indépendamment de la mise à l'épreuve publique et

dialogique de leur bien-fondé, il s'occupe de les démontrer d'une manière ou d'une autre ; ce faisant il se constitue en premier récipiendaire de ses efforts de clarification, d'interprétation, de comparaison, de déduction, etc. Bref, même s'il est tout autant attaché aux valeurs qui sont « les siennes » que n'importe qui d'autre, il lui est nécessaire d'apporter la preuve de leur pertinence et de leur légitimité. L'entreprise de justifier ses croyances morales, à commencer à ses propres yeux, est propre à la philosophie. C'est l'activité éthique par excellence qui s'applique autant au caractère, dont l'épanouissement suppose qu'il s'adapte aux circonstances, qu'aux mœurs qui doivent changer au cours de l'histoire sous peine de dégénérer.

En démontrant nos valeurs, nous accordons une priorité à l'éthique sur la morale – à la création de valeurs sur l'affirmation de valeurs. La dimension *critique* à l'égard des valeurs existantes et la dimension *constructive* à l'égard des formes projetées du vivre ensemble sont alors prégnantes. Actuellement l'euthanasie, le mariage pour tous, la limitation de vitesse, sont des questions éthiques qui heurtent des valeurs morales bien établies, c'est-à-dire des dogmes. La rénovation de nos croyances morales impacte aussi bien nos méthodes de discussion publique, d'administration de preuves, d'argumentation, que le contenu de ces croyances.

Au total j'appellerais pour ma part « éthique » le point de contact entre ces deux axes : les valeurs qui sont du point de vue de leur contenu constituées de manière à faire éventuellement l'objet de conversations, de discussions critiques, de discours argumentatifs, sont éthiques. Elles sont distinctes des valeurs « morales » au sens ordinaire, dogmatique, du terme.

Laurent Dousset – On peut considérer la morale comme étant le sobriquet des « manières de faire et de penser » partagées qui sont associées à des jugements de valeurs ; et on peut considérer l'éthique comme étant les dispositions spécifiques prises (ou non) pour répondre à ces « manières de faire et de penser » en anticipant ces jugements.

Il en découle que la morale, parce qu'elle est déterminée par les conditions sociales, historiques et culturelles spécifiques, n'est définissable que par l'exemplarisation des jugements de valeur observés sur les pratiques. Tuer un homme de son propre groupe est « immoral » car cet acte perturbe les relations et les réseaux sociaux, économiques, politiques, de parenté, etc. existants et constitue une initiative qui fabrique des tensions dans lesquelles la capacité de reproduction de ce groupe, et donc de ses « manières de faire et de penser », est remise en question. Au contraire, tuer un homme d'un groupe ennemi fabrique des héros et renforce la capacité du groupe à penser ses « manières de faire et de penser » (et donc sa morale) comme étant légitime et supérieure.

Dans ce contexte, la question de l'éthique, que nous considérons être les dispositions spécifiques adoptées dans l'anticipation des jugements de valeur, se pose essentiellement lorsque deux morales, et donc deux systèmes de valeur (deux groupes, si vous préférez), sont confrontés : l'anthropologue sur le terrain, le corps des médecins et leurs patients, les banquiers et les épargnants.

Un comportement éthique est celui qui aura démontré *a posteriori* avoir adapté la pratique à la condition morale de celui ou ceux dont le jugement de valeur est anticipé. Elle procède ainsi d'un choix – ou d'un choix en apparence – d'un système de valeurs au détriment d'un autre (le profit de la banque ou la survie des épargnants ; les valeurs humanistes universelles ou les valeurs culturelles locales aussi « cruelles » ou « injustes » qu'elles puissent paraître au regard extérieur). L'anthropologue est de ce fait pris dans une ambivalence dont il a généralement les plus grandes difficultés à se défaire, et quel que soit son « choix » il en subira les jugements. En adaptant sa pratique (son éthique) au système de valeur de ses hôtes, il sera jugé par ses pairs comme étant devenu un « activiste », « tropicalisé », « subjectif », « non-scientifique »... Lorsqu'au contraire il « décide » de rester fidèle à son système de valeurs, il sera jugé par ses hôtes (et certains autres anthropologues, en particulier de la mouvance culturaliste) comme étant « désintéressé »,

« égoïste », « carriériste », « néocolon », « positiviste », « pseudo-objectif »... Ce choix, tant est qu'il puisse effectivement être fait et qu'il ne soit pas uniquement déterminé par les conditions particulières dans lesquelles les jugements sont anticipés (comment enquêter si mes hôtes considèrent que je ne compatis pas avec leurs causes ? comment obtenir un poste si mes collègues considèrent que je suis devenu un activiste ?), est toutefois lui-même un « choix moral », informé par un système de valeurs qu'il tente pourtant de légitimer en même temps.

Bien évidemment, sur le terrain, les conduites sont souvent plus nuancées – certains diraient plus opportunistes – et l'anthropologue tente généralement de concilier les multiples systèmes de valeurs dans son attitude. Les deux positions extrêmes évoquées ci-dessus restent toutefois des références identifiables aux conséquences imprévisibles. L'exemple australien suivant, résumé en quelques lignes, l'illustrera. Il montre en même temps à quel point une attitude éthique est conditionnée par le contexte socioculturel et historique dans lequel l'anthropologue anticipe les jugements de valeurs.

Dans les années 1960, à une époque où les Aborigènes d'Australie n'avaient aucun moyen légal pour revendiquer le fait d'être les propriétaires légitimes d'étendues foncières qu'ils occupaient pourtant encore à cette époque, un anthropologue, dont je ne citerai pour des raisons évidentes pas le nom, enquêtait sur les conditions historiques et socioculturelles de la rencontre avec l'appareil colonial. Le groupe auprès duquel il travaillait subissait lourdement les conséquences des politiques de ségrégation, puis d'assimilation. Ses membres étaient défavorisés à tous points de vue (économique, social, infrastructurel, démographique). L'anthropologue avait fait l'historique et l'ethnographie de ce qu'il avait caractérisé comme un ethnocide organisé par l'appareil d'État : si rien n'était fait, disait-il, cette ethnie, sa langue et sa culture disparaîtraient d'ici quelques années. À cette époque, cette manière d'analyser et de présenter la relation entre ces deux systèmes de

valeurs était une attitude louable, éthique, du moins du point de vue autochtone et du point de vue de certains milieux anthropologiques.

Quelques décennies plus tard pourtant la situation politique et juridique avait changé. En effet, depuis 1992, les groupes autochtones australiens ont à leur disposition les mécanismes juridiques pour démontrer leur antériorité foncière et, lorsque ces territoires concernés n'avaient pas été occupés par le colon, pour en revendiquer la restitution. Les textes juridiques rigides exigent pour ce faire que le groupe puisse démontrer plusieurs choses : son organisation en société avec ses lois coutumières, le fait qu'il est constitué des descendants généalogiques directs des membres de la société qui existait au moment de la première colonisation, et enfin que la société historique et la société contemporaine sont identiques par leur structures, c'est-à-dire que les lois coutumières n'ont pas changé avec la colonisation¹.

Le groupe enquêté dans les années 1960 par notre anthropologue entrevoyait maintenant la possibilité d'être reconnu en tant que société autochtone et de revendiquer la restitution de la réserve dans laquelle il avait été parqué. L'anthropologue en question fut interpellé par le groupe aborigène pour l'assister dans la constitution du dossier dans lequel il fallait démontrer exister en tant que société et où il fallait expliciter les règles et les normes sociales qui valent de loi coutumière. Encore une fois, une attitude fort louable de l'anthropologue ; aux yeux des autochtones du moins. Mais l'État, partie adverse devant le tribunal, saisit les publications et les archives des années 1960 de notre anthropologue pour démontrer devant le juge la contradiction inhérente à la démonstration : comment pouvait-on revendiquer l'existence d'une société dont on avait pourtant annoncé la disparition, l'ethnocide, quelques décennies plus tôt ? Le groupe autochtone s'est ainsi vu refuser sa reconnaissance.

¹ Bien évidemment, ces concepts (par exemple celui de société) et exigences (le refus des transformations sociales et culturelles) mobilisés par les tribunaux font l'objet de critiques anthropologiques importantes. Mais tel n'est pas le propos ici.

Élisabeth La Selve – Quelques mots à propos de la formulation de la question², ce qui permettra d'emblée d'aborder cette question de l'éthique en psychanalyse, de l'éthique de la psychanalyse.

Je lis – que je pourrais écrire aussi « je lie » – la conjonction de coordination « et » au sens strictement syntaxique d'un lien entre deux éléments placés sur le même rang. À savoir : « pratique » et – donc – « conception personnelle », bien qu'il s'agisse de se défaire de l'illusion de l'unité totale constituée par la coordination, car il s'agit bien plutôt de l'articulation qu'il y a à travailler entre les deux termes en tension.

Il ne peut être ici question d'une conception, en ce sens que la psychanalyse c'est ce qui met en suspend toute idéologie, tout discours totalisant, toute croyance, pour s'organiser à partir d'une vacance radicale de tout pouvoir.

Quant à en donner une définition, pas de dogme ici à déterminer sinon à considérer que Freud, découvrant l'inconscient, en ait inventé une autre religion. La position de Freud quant à la question du père pourrait prendre cette pente interprétative, mais non moins hâtive, et il y faut une lecture attentive de ses écrits, et notamment l'un des derniers, paru l'année de sa mort, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* pour là encore s'en défaire.

Jacques Lacan, à la fin de son séminaire de l'année *L'éthique de la psychanalyse* dit : « Je propose que la seule chose dont on puisse se rendre coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir ». Ce qui n'équivaut pas à dire « Tu ne céderas pas sur ton désir », sinon à renvoyer la proposition à être reprise à son compte par le surmoi. Or, ce que nous enseignent les symptômes, par exemple, c'est que désir et volonté sont disjoints. Ce désir, et c'est là ce qu'introduit la perspective freudienne, constitue un objet nouveau pour la réflexion éthique ; Lacan le note bien.

² Pour mémoire « Comment définiriez-vous l'éthique dans votre pratique et conception personnelle ? ».

Dès lors, la question qui peut se poser au sujet que nous sommes, c'est de savoir s'il est en capacité de supporter de prendre place en s'organisant à partir de cette vacance radicale.

L'apport de Freud est cette loi fondamentale de l'interdiction de l'inceste ; c'est là qu'il distingue la culture. Lacan, quant à lui, note là l'existence d'un impossible.

Dans le même mouvement, il nous faut aussi reconnaître, telle que corrélée à cette loi, la possibilité de la condition du langage qui signe notre condition humaine. Ceci a une conséquence directe : que tout énoncé, aussi correctement ou incorrectement construit soit-il, toutes nos conduites, aussi conscientes seraient-elles, portent l'empreinte des signifiants à l'œuvre ; c'est ni plus ni moins la découverte freudienne. C'est de prendre en compte sérieusement les conséquences de ceci que se soutient une position éthique.

F. G. – Ruwen Ogien (2007) parle d'éthique minimaliste et la résume au principe de « ne pas nuire à autrui ». Comment selon vous ce principe peut-il être appliqué dans un rapport à l'intime, au respect de l'autre ?

J. Z. – « Ne pas nuire à autrui » est sans doute beaucoup moins « minimal » qu'on pourrait le croire. C'est toujours la première idée qui me vient quand je considère le libéralisme comme « laisser-faire », politique dont l'idéal est l'intervention minimale de l'État, ou l'éthique libérale dont Ogien est l'un des défenseurs. Rousseau était éthiquement plus minimal qu'Ogien quand il recommandait dans la préface de son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible ». Non pas : ne pas faire souffrir autrui mais éviter de le faire souffrir, ce qui est en soi un programme déjà extrêmement lourd. C'est celui que recommandait par exemple Richard Rorty. La différence entre « ne pas nuire » et « faire son possible pour ne pas nuire » est abyssale. Il suffit de considérer, à la manière pragmatiste et même empirique, que nos actions ne sont pas sous contrôle, qu'elles sont souvent suivies de conséquences imprévisibles, pour le comprendre. Le problème est si colossal qu'on va trouver la nuisance par accident au cœur par exemple des

théories anti-constructivistes de Friedrich Hayek, de la théorie de la démocratie participative de Dewey, de la théorie des « capacités » de Sen, etc.

Notre relative ignorance quant aux effets de nos actions, (ignorance qui grandit considérablement quand nos activités sont étroitement corrélées à celles des autres – ce qui est le cas de la plupart) prend un tour particulier vis-à-vis du registre de « l'intime » ou du « respect de l'autre » que vous évoquez dans votre question. Dans ce registre, cette ignorance se double de celle de ce qui est bon, bien, souhaitable, désirable, pour et par autrui. Nous ne le savons généralement pas, ou mal. Autrui est un autre et la relation éthique, Levinas l'a longuement expliqué, nous impose de prendre en compte son altérité. Or nous avons tendance à penser que ce qui est bien pour autrui est ce qui est bien pour nous et inversement. Être moral serait se mettre à la place d'autrui et ne pas lui faire ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. Dans la mesure où nous ne pouvons pas même éprouver la douleur d'autrui, lire une ou deux de ses pensées, parfois s'engager à faire ne serait-ce que les premiers pas vers un contact et un échange, la montée en universalité et abstraction n'est pas une perfection mais le moyen discursif pour gommer et surmonter l'imperfection du raisonnement consistant à croire qu'autrui est « un autre moi » et que la morale se fonde sur une égalité conçue sous les espèces de l'identité. Aux antipodes du souhaitable, c'est là une source importante d'iniquités et de fautes morales. La question de la justice avait déjà été posée en ces termes par Platon qui faisait appel à un « royal tisserand » ou par Aristote qui forge le concept d'équité ; on doit voir qu'elle est restée indépassable, dans la mesure où ce n'est pas un Dieu quelconque qui donne des lois aux hommes.

L. D. – Au vu de notre réponse à la question précédente, l'éthique minimaliste est une idée faussement simple fondée sur une « morale » libérale et individualiste. Cette dernière est traduite dans le sens commun par l'expression « mes droits s'arrêtent là où commencent ceux de l'autre ». L'éthique minimaliste s'appuie sur un individu considéré entier et détaché, particularisé, possédant

toutes les capacités du libre arbitre, sachant faire des choix rationnels (c'est-à-dire souvent ethnocentré) et détaché des contraintes et de l'intégration sociale et culturelle. Comment déterminer et évaluer ce qui nuit sans comprendre (ou sentir) le système de valeurs dans lequel l'acte potentiel qu'il faut évaluer s'intégrera ? L'idée et le contenu de la « nuisance » étant culturellement, socialement et historiquement déterminés, et l'idée « d'autrui » présupposant une définition universaliste de la personne détachée de toute consubstantialité et relationalité avec son entourage, l'éthique minimaliste ne peut être qu'un cul de sac théorique, mais pire encore, pratique.

É. L. S. – En première lecture, cette nouvelle « maxime » pourrait s'interpréter dans un renversement des commandements bibliques. Néanmoins, ce serait là amoindrir l'implicite d'une telle proposition, imprégnée de l'idéologie utilitariste. En ce sens, je dirai que le souverain bien inscrit par Aristote s'est trouvé déchu par l'introduction de l'utilitarisme dans nos sociétés. Et là où la maxime peut être considérée minimale, c'est que dans cette horizontalité posée, comment un appui sur une quelconque transcendance pourrait être pris pour motiver cette action de non-nuisance ? En outre, si renversement il y a, ce serait le passage de la prescription utilitariste du « ce qu'il faut faire pour... » à « ce qu'il faut éviter ». Mais ne nous y trompons pas, dans les deux cas, autrui ne sera jamais que la surface réfléchissante où je me mire.

« [...] le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer ». C'est ce qu'écrit Freud en 1929, dans son ouvrage *Malaise dans la civilisation*.

Dans un autre registre, Alain Supiot, en 2010, dans *L'esprit de Philadelphie, la justice sociale face au marché total*, fait l'état des lieux contemporains depuis la Déclaration concernant les buts et

objectifs de l'Organisation internationale du travail, en mai 1944, et les Accords de Bretton Woods qui ont suivi, en juillet 1944. Et il note que « l'esprit de Philadelphie a aujourd'hui cédé la place à son exact contraire ».

Les sujets d'une société sont liés au social de cette société même si aujourd'hui notre social s'est mondialisé. Alors, qui ne doit pas nuire à qui ? Qui accepte aujourd'hui de se restreindre face à une jouissance offerte et sans limite, voire prescrite, telles que l'indiquent les diverses campagnes de prévention ou d'information qui tendent à la bonne éducation de nos habitudes quotidiennes, qu'elles concernent nos façons de nous nourrir, de nous soigner, de vivre le conjungo, de « fabriquer » des enfants, de nous « addicter », et la liste n'est pas exhaustive.

« Évolution des mœurs », incontestablement. Évolution des mœurs qui nous amène au cœur d'un ensemble de questions qui entrelacent à la fois nos conduites privées, individuelles, et collectives, celles de notre « vivre ensemble » donc, comme semble l'indiquer la multiplication de « comités d'éthique ».

Évolution des mœurs due au progrès culturel qui est le nôtre. Progrès à propos duquel il ne s'agit pas tant de poser s'il est bon au mauvais – il est – mais de prendre la mesure des conséquences qui en découlent ; l'une d'elle étant la nécessaire mise en conformité du droit, et nommément du droit positif, avec cette évolution des mœurs due au dit progrès.

Cependant, rien n'a jamais garanti à l'être humain ce que serait la meilleure chose pour lui, son prochain, ou même le monde. C'est même d'être confronté à cette solitude d'existence qu'il aurait à pouvoir se soutenir, obligé d'assumer ce « ce qui se peut » qu'il accomplit ; ce qui est une autre façon d'assumer le fait de n'avoir pas cédé sur son désir, comme le fait remarquer Charles Melman.

F. G. – Que ce soit en psychanalyse ou en anthropologie, l'intimité est au centre de la relation qui conduit à la question de l'interprétation. Une pratique, dans son rapport à l'intimité de l'autre, nécessite-t-elle un cadre extérieur permettant de préserver

les échanges, la relation, et parfois l'intimité de l'interlocuteur (ou des interlocuteurs) ? Si oui, pourquoi ?

J. Z. – Ce qui nous amène à la troisième question : à la difficulté de la non réversibilité des rôles et des places que chacun occupe, de l'individualité indépassable de chacun, de la singularité de notre « histoire de vie » personnelle, s'ajoute la difficulté que chacun ne se connaît pas lui-même. Plus exactement, ce que chacun « connaît » de soi est sa part sociale, licite, communicable, même si ces qualificatifs ne s'appliquent que dans le cadre d'un groupe restreint comme une bande de voleurs (je pense ici aux études de Sutherland). Je veux dire que ce que nous connaissons de nous-mêmes est ce qu'à un moment donné nous sommes *autorisés*, à tous les sens du terme, à objectiver. *A contrario*, la personne traumatisée par exemple est un sujet qui ne parvient pas à la connaissance de la part de son existence blessée (le psychanalyste hongrois Sándor Ferenczi l'a bien montré) parce que l'entourage lui refuse cette possibilité – et ce, en niant la réalité de ce qu'il a vécu. Si, par intimité, on entend la part non objectivable, cachée aux autres mais souvent aussi à nous-mêmes, de notre personnalité psychique, alors il est clair qu'une enquête ne peut l'atteindre directement. On peut d'ailleurs se demander si cela est souhaitable ou, plus exactement, s'il n'est pas contraire à l'éthique de tenter de passer la barrière de l'objectivable indépendamment d'une autorisation du sujet lui-même. Sous cet angle, il y aurait lieu ailleurs de poser directement la question de l'utilité des sciences sociales dans nos sociétés.

Je crois que la pratique psychanalytique joue ici un rôle particulier : la personne en demande est une personne dont le caché, le refoulé, donne lieu à un symptôme insupportable pour elle, si bien qu'elle a besoin d'une aide. Pour rester avec Ferenczi, on constate dans son livre sur le traumatisme que le repérage définitionnel du trauma et la méthode psychanalytique sont conjugués dans un même effort. Le psychanalyste fait pour le sujet ce que l'entourage de ce dernier lui a refusé : il l'autorise à accéder à cette partie souffrante de lui-même qui était « comme morte ». Mais il ne le fait que parce

que le sujet le met en demeure d'assumer ce rôle, au cours du transfert que le psychanalyste aborde quant à lui avec sa propre histoire, notamment avec ses propres difficultés.

Au cours de la translation en jeu, on sort du registre de l'intime pour aller vers celui du public et du partageable parce que l'intime ici n'est pas la liberté du sujet mais sa mort et le résultat de son effondrement.

Dans l'enquête sociale et anthropologique, je pense qu'un mécanisme similaire prend place. Épistémologiquement, la situation est assez analogue à celle de la cure : la cure réussit si le sujet se reconstruit d'une manière ou d'une autre par l'intermédiaire de la communication et de l'objectivation de ce qu'il a vécu, s'il sent à nouveau la vie en lui, pour parler comme Winnicott. De même, l'enquête sociale est féconde si elle aboutit à des résultats vérifiables. La vérifiabilité de ces résultats ne peut être que temporaire, et non éternelle ; elle dépend quant à elle des procédures que les parties prenantes mobilisent afin de se mettre d'accord sur un récit *x* ou *y*. L'enquêté ne laisse accès à quelque chose qui relève de son intimité que si cet accès lui semble nécessaire à l'établissement d'une compréhension mutuelle. Réciproquement, l'enquêteur donne accès aux aspects de son monde intérieur qui dictent ou justifient l'angle de vue qu'il sélectionne, les intérêts qui animent ses recherches, ses espoirs concernant sa propre civilisation ou son univers social, etc. Le contact entre les motivations conscientes ou inconscientes de l'enquêteur et celles de l'enquêté n'est pas automatique, il est même extrêmement difficile à établir. Mais on peut penser qu'il est la condition de la pertinence de l'enquête : en l'absence d'un tel contact, il est fréquent que le discours de l'enquêteur soit déconnecté de la manière dont l'enquêté perçoit sa propre situation (problème abordé en pionnier par Blumer) et ne témoigne à l'extrême que d'un ethnocentrisme indépassable. À l'inverse, si le contact est de nature à gommer l'altérité, il arrive que le discours de l'enquêteur soit tellement envahi par les buts et les significations de l'enquêté qu'il perde toute valeur scientifique. Par conséquent, je pense que le cadre dans

lequel se déroule l'échange ne peut pas être fixé *a priori*, de l'extérieur, en vertu d'une habitude, d'une autorité, d'une forme de prétendue rationalité scientifique, etc. Le fixer à l'avance est à la fois antiscientifique et antimoral. Il appartient aux parties prenantes de l'enquête de le fixer en commun. Or cela prend du temps, suscite des inquiétudes, procède par tâtonnement. Comme les circonstances qui autorisent l'objectivation d'une partie de nous-mêmes sont extrêmement variables, la configuration du clivage entre public et privé varie également et souvent à un haut degré. Vous demandez quel est votre âge est une formule de politesse au Vietnam alors qu'en France c'est une grossièreté. Par conséquent on peut penser qu'il appartient au champ de l'enquête de créer les conditions de ce que j'ai appelé ailleurs une « interobjectivation ».

L. D. – Les organismes scientifiques de nombreux pays, en particulier anglo-saxons, exigent aujourd'hui que les projets de recherche soient évalués sur leurs aspects éthiques. Ces comités, souvent composés de personnalités d'horizons divers (philosophes, théologiens, généticiens, ...) ont comme consigne d'évaluer les impacts émotionnels, individuels et collectifs négatifs qu'une recherche et ses conclusions peuvent avoir sur les individus et groupes « enquêtés ».

Toutefois, parce que la morale et l'éthique sont si difficilement définissables et évaluables, les travaux de ces comités se limitent *in fine* à évaluer dans quelle mesure une recherche risque d'entraîner des poursuites judiciaires à l'égard de l'organisme qu'ils représentent de la part des individus et groupes « enquêtés ». Le passage obligatoire par le fameux « Comité d'éthique » se transforme ainsi souvent en un exercice de style de présentation et de rédaction d'un projet destiné à un auditoire très spécifique.

Ceci étant dit, le passage par un comité d'éthique fait malgré toutes ces limites évoluer et améliorer la capacité d'objectivation du rapport entre le chercheur, en particulier nos jeunes collègues qui partent pour la première fois sur un terrain, et les personnes « enquêtées ». Ce rapport à l'autre, qu'il soit « intime » ou non, n'est jamais simple, et le passage par le Comité d'éthique, même s'il

s'avère un exercice de style, facilite la prise de distance d'un sujet d'étude pour se rapprocher du sujet étudié. Il permet d'intégrer dans la préparation à la fois logistique et intellectuelle d'une recherche tout le relativisme et l'humilité nécessaire à l'anticipation des jugements de valeurs.

É. L. S. – Lacan a forgé le mot « extime » pour indiquer ce qui nous est le plus prochain tout en nous restant radicalement extérieur.

Le psychanalyste dirige la cure, il ne dirige pas le patient. Et les coordonnées de cette direction sont rigoureuses. À ne relire que l'intervention de Lacan, de 1958, sur *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, les principes exposés sont toujours d'actualité. C'est en ce sens que la psychanalyse est une pratique et une pratique à la boussole.

D'emblée, dans les cures des hystériques, Freud s'est trouvé confronté à la question « que veut une femme ? » ; c'est le point de départ de Freud en tant que son désir d'analyste s'y est trouvé engagé butant sur la question ; désir de l'analyste qui, comme le souligne Lacan, notamment dans le Séminaire XI : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, a le plus grand rapport avec la formation de l'analyste.

C'est dans ce registre aussi que j'entends les embarras dont témoigne Ferenczi quant à sa pratique – embarras qui sont autant de questionnements sur la direction de la cure. Lacan dit de Ferenczi qu'il est « le plus authentique interrogateur de sa responsabilité de thérapeute » comme l'indiquent par exemple les premières phrases de son intervention au X^e Congrès international de psychanalyse à Innsbruck, en 1927 : « Permettez- moi de commencer en évoquant un cas qui m'avait intensément occupé il y a quelque temps. À propos d'un patient chez lequel, outre divers troubles névrotiques, l'analyse avait pour principal objet des anomalies et des singularités de caractère, j'appris soudain (après plus de 8 mois d'analyse, notez-le bien) que pendant tout ce temps il m'avait induit en erreur à propos d'une donnée importante de nature financière. Tout d'abord cela m'a mis dans le plus grand embarras. La règle fondamentale de l'analyse, celle qui fonde toute notre technique, exige que l'on dise

sans réserve, et au plus près de la vérité, tout ce qui se présente. Que faire alors, dans un cas où le pathologique consiste précisément dans le besoin de mentir ? Faut-il récuser d'emblée la compétence de l'analyse dans les troubles de caractère de ce type ? Je n'avais pas la moindre envie de signer un tel certificat d'indigence à propos de notre science et de notre technique ». On entend bien s'exprimer ici la position non dogmatique de ce psychanalyste qui ne considère pas la théorie freudienne comme un corpus statique qu'il s'agirait d'appliquer aveuglément dans la conformité « à une saine et vraie doctrine » ni même « à une doctrine considérée comme la seule vraie ».

En 1953, Lacan tient publiquement son premier séminaire à Sainte-Anne ; c'est aussi l'année où il démissionnera de la Société psychanalytique de Paris. Ce séminaire a pour titre *Écrits techniques de Freud* et je ne crois pas qu'on puisse ne pas y entendre de lien avec ce qui se passait depuis plusieurs mois à la SPP où Lacan et sa pratique des cures étaient mis en cause. Une autre raison sous-tendant cette mise en cause était la volonté de la SPP de « fonder un institut chargé de délivrer un enseignement réglé et diplômable sur le modèle de celui de la faculté de médecine », comme le précise Charles Melman, afin d'obtenir une reconnaissance officielle d'un diplôme de psychanalyse.

Aujourd'hui, l'écho de cette question en est devenu assourdissant si l'on se réfère à la situation de la psychanalyse en Italie et à ce qui a donné lieu à la reconnaissance de l'usage du titre de « psychothérapeute » en France et plus récemment en Belgique.

L'intervention de Lacan à Rome, en 1953 toujours, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* indique clairement, et ce par son titre même, l'axe que Lacan entend privilégier et qu'il énonce ainsi dans la préface à ce texte : « Rénover en sa discipline les fondements qu'elle prend dans le langage », où le retour à Freud est ici prégnant.

La pratique de la psychanalyse n'est affaire ni de contrat ni de conventions pseudo-théoriques. Entendons « convention » comme un certain accord réciproque (d'un à un) dont tout discord serait

réduit voire absent puisqu'il y aurait eu consensus, en miroir. Or, le désir de l'analyste est un désir d'obtenir la différence absolue.

« RSI³. Mon nom pour la psychanalyse » dit Lacan. Et il dira à propos de Joyce... « Il est comme moi, un hérétique. Car *haerisis* c'est bien là ce qui spécifie l'hérétique, – l'erre éthique – Il faut choisir la voie par où prendre la vérité. Ce, d'autant plus que le choix, une fois fait, ça n'empêche personne de le soumettre à confirmation, c'est-à-dire d'être hérétique de la bonne façon ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

FERENCZI F., 1982. « Le problème de la fin de l'analyse » in *Psychanalyse IV, Œuvres complètes 1927-1933*. Paris, Payot : 43-52.

FREUD S., 2006 [1929]. *Malaise dans la civilisation*, in *Œuvres complètes vol. XVIII, 1926-1930*. Paris, PUF.

FREUD S., 2010 [1939]. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, in *Œuvres complètes vol. XX, 1937-1939*. Paris, PUF.

LACAN J., 1964. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Séminaire XI*. Paris, Seuil.

LACAN J., 1966 [1953]. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » in *Écrits*. Paris, Seuil : 237-322.

LACAN J., 1966 [1958]. « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » in *Écrits*. Paris, Seuil : 585-645.

LACAN J., 1966. « Du sujet enfin en question » in *Écrits*. Paris, Seuil : 229-236.

LACAN J. 1975. *Écrits techniques de Freud, Séminaire I, 1953-1954*. Paris, Seuil.

LACAN J. 1986. *L'éthique de la psychanalyse, Séminaire VII, 1959-1960*. Paris, Seuil.

LACAN J. 2003. « Il est comme moi, un hérétique... » (citation). *Le sinthome, Séminaire XXIII, 1975-1976*. Paris, Seuil.

³ RSI : réel, symbolique, imaginaire.

MELMAN Ch., 1992. *Clinique psychanalytique et lien social*. Publication interne, Bibliothèque du Bulletin freudien, Association freudienne de Belgique.

OGIEN R., 2007. *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*. Paris, Folio essais.

POL-DROIT R., 2009. *L'éthique expliquée à tout le monde*. Paris, Seuil.

ROUSSEAU J.-J., 2012 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Flammarion.

SUPIOT A., 2010. *L'esprit de Philadelphie, la justice sociale face au marché total*. Paris, Seuil.

Résumé

Depuis plusieurs années, le terme éthique est utilisé pour qualifier des comités ou des codes de conduite. Les réflexions autour de ce concept induisent de nouvelles normes et de nouvelles pratiques. L'objectif de cet entretien est de croiser les regards de trois spécialistes en sciences sociales et humaines pour faire émerger une analyse autour de ce concept à la fois complexe et incontournable. Nous verrons que s'interroger sur les liens entre pratique et éthique, c'est aussi se questionner sur le rapport à l'autre, aux autres, aux composantes de la relation mais aussi à l'intimité et ses frontières.

Mots-clefs : éthique, pratique, anthropologie, psychanalyse, autre, intimité.

Summary

How to think ethics in the practice of Social and Human Sciences ?

For several years, the term ethics has been used to qualify committees or codes of conduct. Reflexions around this concept lead to new norms and practices. This interview intends to confront the perspectives of three human and social sciences specialists in order to stimulate an analysis around this concept which is both complex and indispensable. The article shows that to question the links between practice and ethics also means to

question the relationship to other, to the others, to the components of the relationship but also to question intimacy and its borders.

Key-words: ethics, practice, anthropology, psycho-analysis, other, intimacy.

* * *