





CONSENTIR

# LE CHAMP ÉTHIQUE

Collection dirigée par Marc Boss, Nadja Eggert, Karsten Lehmkuhler,  
Morgane Romero et Frédéric Rognon

2. J.-L. Blondel, Ch. Birch *et al.*, *Science sans conscience ?*
4. F. Schlemmer, *Les couples heureux ont des histoires*
6. A. Biéler, *Chrétiens et socialistes avant Marx*
7. J. McNeil, *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer*
9. J. Ansaldi, *Éthique et sanctification*
11. F. Chirpaz, *L'homme dans son histoire*
13. C. Bovay éd., *L'énergie au quotidien*
16. D. Bonhoeffer, *Éthique*
17. J.-M. Thévoz, *Entre nos mains l'embryon*
18. R. Debray, B. Barret-Kriegel *et al.*, *Genèse et enjeux de la laïcité*
19. E. Fuchs, *L'Éthique protestante*
20. H. Laborit *et al.*, *L'intolérance et le droit de l'autre*
22. D. Müller, *Les lieux de l'action*
23. E. Fuchs, M. Hunyadi *et al.*, *Éthique et natures*
24. A. Rich, *Éthique économique*
25. D. Müller, R. Simon *et al.*, *Nature et descendance*
27. D. Cornu, *Journalisme et vérité (éd. 2009)*
28. E. Fuchs, *Comment faire pour bien faire ?*
30. J.J.C. Smart et B. Williams, *Utilitarisme*
32. H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*
33. Y. Salzmann, *Sartre et l'authenticité*
34. F. Dermange, C. Ehrwein et D. Müller (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels*
35. E. Fuchs, *L'exigence et le don*
36. D. Müller et H. Poltier éd., *La dignité de l'animal*
38. F. Dermange et L. Flachon (éd.), *Éthique et droit*
39. F. Dermange, *Adam Smith : le Dieu du marché*
40. E. Fuchs, *L'éthique chrétienne*
41. H.-B. Peter et P. Möslé (éd.), *Suicide*
42. J.-D. Causse, *L'instant d'un geste*
44. D. Müller et H. Poltier (dir.), *Un homme nouveau par le clonage ?*
45. N. Tavaglione, *Le dilemme du soldat*
46. O. Abel, E. Castelli-Gattinara, S. Loriga et I. Ullern-Weitè (dir.), *La juste mémoire*
47. F. Quinche et A. Rodriguez (dir.), *Quelle éthique pour la littérature ?*
48. F. Rognon, *Jacques Ellul : une pensée en dialogue*
49. D. Müller, *Le football, ses dieux et ses démons*
50. V. Zanetti, *L'intervention humanitaire*
51. J.-D. Causse et D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique*
52. N. Tavaglione, *Gare au gorille*
53. S. Aeschbach, N. Eggert et W. Ossipow, *Mourir de soif auprès de la fontaine*
54. Ph. Grosos, *Comme un corps lourd dans une eau sombre*
55. C. Ehrwein Nihan, *Hannah Arendt : une pensée de la crise*
56. N. Maillard, *La vulnérabilité*
57. H. Zehr, *La justice restaurative*
58. N. Campagna, *La sexualité des handicapés*
59. D. Cornu, *Tous connectés*
60. D. Andronicos, C. Ehrwein Nihan et M. Nebel (éd.), *Le courage et la grâce*
61. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique ?*
62. F. Rognon (dir.), *Dire la guerre, penser la paix*
63. R. Dworkin, *Justice pour les hérissons*
64. H. Joas, *Comment la personne est devenue sacrée*
65. J. Glover, *Questions de vie ou de mort*
66. J. Glover, *Choisir ses enfants*
67. A. Escudier, P. Gisel et J.-M. Tétaz (éd.), *Le sacré en questions*
68. L. Borgomano, *La réserve*
69. N. Eggert, S. Pahud et C. Roelens (éd.), *Consentir*

LE CHAMP ÉTHIQUE N° 69

NICOLA BANWELL, ARNAUD BUCHS, ANNE-LYSE CHABERT,  
NADJA EGGERT, ELSA GODART, GÉRALD HESS,  
BÉRENGÈRE KOLLY, STÉPHANIE PAHUD, STÉPHANIE PERRUCHOU,  
CAMILLE ROELENS, MORGANE ROMERO, JOSSELIN TRICOU,  
CLARISSA VALLI BUTTOW, CAMILLE VORGER, SOPHIE WEERTS

# Consentir

*Pour une éthique interdisciplinaire  
du consentement*

*Édité par Nadja Eggert, Stéphanie Pahud  
et Camille Roelens*

LABOR ET FIDES

Ouvrage publié avec les soutiens du Fonds national suisse  
de la recherche scientifique et de la Faculté de théologie  
et de sciences des religions (FTSR) de l'Université de Lausanne

*Les Éditions Labor et Fides sont subventionnées  
par la République et canton de Genève,  
et bénéficient d'un soutien structurel  
de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2025.*

ISBN papier 978-2-8309-1827-4  
ISBN PDF 978-2-8309-9000-3  
ISBN E-pub 978-2-8309-5319-0

© 2025 by Editions Labor et Fides  
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève  
Tél. +41 (0)22 311 32 69  
E-mail : [contact@laboretfides.com](mailto:contact@laboretfides.com)  
Site Internet : [www.laboretfides.com](http://www.laboretfides.com)

## Préface

### CONSENTEMENT : LES « JE » DU DÉSIR ET DE LA VOLONTÉ

*Elsa Godart*

Lorsqu'il m'a été proposé de rédiger la préface d'un ouvrage sur la question du consentement intitulé *Consentir. Pour une éthique interdisciplinaire du consentement*, je sus que le temps était venu d'aborder de front cette notion si puissante mais si difficile à saisir. Cela fait des années que la question du *consentement* me taraude : dans les cours d'éthique médicale que j'enseigne depuis vingt ans, le *consentement éclairé* du patient envers un soin est obligatoire. Mais que signifie « éclairé » ? Jusqu'où sommes-nous éclairés lorsqu'au creuset de la vulnérabilité et de la souffrance on nous assène un protocole de soin, avec ces termes techniques et son lot d'incertitudes ? Et puis qu'en est-il de ce « consentement » ? Qu'est-ce que consentir quand on me dit qu'il est préférable de me couper le pied plutôt que de laisser la gangrène s'installer ? Comment puis-je *réellement* consentir à ce qu'on me coupât le pied ? De consentement éclairé, il en est justement question dans l'article « Consentement et émotion » de Nadja Eggert, qui analyse avec finesse la pensée de *Upheavals of Thought* de Martha Nussbaum<sup>1</sup> – et notamment la honte et le dégoût. En effet, quand il s'agit de consentir « librement », quel peut être le rôle des émotions, des affects ? En quoi

---

1. Martha NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, (2001) 2008.

nos sentiments peuvent-ils influencer notre décision ? Poursuivant cette idée, la très belle contribution sur l'essence de la maladie comme perte de soi de Morgane Romero, intitulée « Le consentement dans la relation de soin : quel consentement quand "il ne reste plus qu'à se taire" ? », reprend, quant à elle, les propos de Claire Marin. En effet, sommes-nous encore dans le consentement quand le patient n'a plus aucun recours, qu'il devient *objet de soin* bien plus que *sujet de soin* ? « Bientôt mon corps me sera indifférent, relate Claire Marin. Je les laisserai me manipuler comme s'ils ne me touchaient pas. Quand ils auront tout vu, tout exploré, il ne m'appartiendra plus. Il sera détaché de moi, définitivement converti en objet extérieur... »

Puis en 2017, voici que la question du consentement devient un phénomène mondial avec l'affaire Weinstein et le déploiement du mouvement *#MeToo*. Il y aura aussi *Le consentement* de Vanessa Springora en 2020 qui dénonce le non-consentement sexuel de l'adolescente dans l'affaire Matzneff<sup>2</sup>. C'est le corps de l'autre qui est menacé dans l'absence de consentement : je te veux, je te prends. Sous couvert d'érotisme et de désir naissant, de vulnérabilité intrinsèque (Vanessa Springora n'a que 14 ans ! Il en sera de même pour Judith Godrèche, âgée du même âge dont la relation avec le réalisateur Benoît Jacquot, qui lui a 40 ans, se fait aux yeux et au sus de tous), on abuse, on viole, on se sert. Or, qu'en est-il très précisément *du corps et du consentement* ? L'article de Stéphanie Perruchoud s'intéresse profondément à cet enjeu à partir du travail de Michela Marzano. Puis, en 2021, c'est la publication de *La familia grande* de Camille Kouchner<sup>3</sup> qui dénonce l'inceste, l'abus, le viol – l'au-delà de tout consentement – et lance *#MeTooInceste*. Dans le même mouvement, les crimes contre les enfants commis par des représentants de l'Église catholique sont dénoncés, révélés au grand jour. L'article fondamental de Josselin Tricou intitulé « Crise des

---

2. Vanessa SPRINGORA, *Le consentement*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2020. Gabriel Matzneff est un écrivain français impliqué dans une affaire de crimes pédophiles et accusé de viols sur mineur.

3. Camille KOUCHNER, *La familia grande* (2021), Paris, Seuil (Points), 2022.

violences sexuelles dans l'Église catholique et consentement » rappelle à juste titre que « le code du droit dit “canonique” en vigueur dans l'Église catholique romaine [...] ne mentionne le consentement que dans le cas de la cérémonie de mariage ». L'auteur dénonce les violences, les abus de pouvoir et le non-consentement des innombrables victimes, des « enfants ». Faut-il encore le rappeler : le consentement est un prérequis en matière de sexualité et les rapports sexuels avec les enfants sont interdits, prohibés, proscrits, ignobles, abjects, barbares... injustifiables.

À nouveau, il est question de la personne vulnérable et de son potentiel désir, de sa fragilité et de sa fragile liberté... comme dans le cas d'un patient face à un soignant où l'inégalité règne, cette « dissymétrie initiale »<sup>4</sup> dont parle si bien Paul Ricœur (l'un est malade, pas l'autre ; l'un est enfant, pas l'autre ; l'un est responsable et autonome, pas l'autre). La même année, je publie *En finir avec la culpabilisation sociale*<sup>5</sup>, à la suite du Covid-19 et des drames vécus par mes étudiants en éthique, tous des soignants expérimentés. Je parle du choix contraint : qu'est-ce que choisir?... Quelle valeur donner à la « volonté libre » quand on doit choisir là où on ne veut pas, littéralement entre la peste et le choléra, comme le cas du *Choix de Sophie*<sup>6</sup> qui s'appelle encore choix mais sans vraiment en être ? Là encore, il était question de consentement : je consentis à faire ce que je ne veux pas faire. Les exemples éthiques ne manquent pas tout au long du livre : du « tri » des patients en période Covid à l'avortement en passant par le vote « par défaut » dans une démocratie qui ne tient pas compte de l'abstention ou encore les automatismes générés par le *nudge* qui visent à « éduquer » une population sans son consentement. Mais aussi et plus largement : qu'est-ce que consentir dans une époque où les algorithmes et l'IA conditionnent une partie de notre pensée et de notre jugement jusqu'à

---

4. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

5. Elsa GODART, *En finir avec la culpabilisation sociale*, Paris, Albin Michel, 2021.

6. William STYRON, *Le choix de Sophie* (*Sophie's Choice*, 1979), Paris, Gallimard (Folio), 1995.

entraîner des passages à l'acte consommateur ? Notre époque n'est-elle justement pas celle où plus que jamais se pose la question du *consentement*, précisément parce que notre liberté est profondément menacée ?

## D'un mot à l'autre

*Cum-sentire* – littéralement « sentir avec » – est l'étymologie latine de ce terme si difficile à saisir. D'emblée, on s'aperçoit que le consentement n'est pas une affaire solitaire – il fonctionne comme un lien entre l'autre et moi ; il implique un accord entre l'autre et moi ; moment où le désir de l'un embrasse le désir de l'autre. Pour autant, le consentement contient implicitement en son sens même une résistance : il n'est justement pas une évidence, cela ne va pas de soi. Il faut pour consentir une délibération intérieure. Dans l'idée même de consentement, le doute est premier avant l'acquiescement. Et c'est parce qu'il y a doute qu'il y a consentement. Mais insistons bien : le consentement se fait à deux – c'est *avec* l'autre que mon *sentiment* fléchit ; que ma volonté tranche, que mon désir s'éclaircit. Le consentement est un acte « intime mais jamais solitaire »<sup>7</sup>.

Puis le consentement est avant tout un sentiment, ce n'est ni une opinion ferme, ni un savoir, ni un argument rationnel... C'est un sentiment, avec toute l'ambivalence et les vicissitudes que cela implique. Ainsi, le consentement m'apparaît comme un pont entre désirs et incertitudes.

## Du désir à la volonté : « Céder n'est pas consentir »<sup>8</sup>

Ce qui me semble se jouer dans le consentement, c'est quelque chose qui oscille entre le désir et la volonté. On peut

7. Philippe MERLIER, « Le consentement », in : ID., *Philosophie et éthique en travail social*, Paris, Presses de l'EHESP, 2013, pp. 55-61.

8. Expression souvent employée par Geneviève FRAISSE, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007.

imaginer des situations où la volonté est convaincue d'aller dans un sens alors même que le désir est chancelant, vacillant, insaisissable. De même, si la volonté libre est ce qui assure le libre choix, jusqu'à quel point la volonté est-elle libre ? Comme le relève Philippe Merlier dans l'article cité qu'il consacre à cette question dans la visée de l'éthique médicale :

Le problème est celui de la place de la libre volonté dans le consentement. Par exemple, que vaut le consentement d'un sujet (patient ou usager) qui n'a pas le plein usage de toutes ses facultés mentales, psychiques ou physiques ? Comment s'assurer que son consentement n'est pas un faux choix ? La personne choisit-elle librement d'accepter ou bien le consentement n'est-il qu'un protocole qui donne une bonne conscience au pro-fessionnel dans une hypocrisie partagée ? Quelle est la frontière entre consentement et acquiescement ? Entre conformité de sentiment et conformité de volonté ? [...] Ne peut-on pas consentir sous influence ?<sup>9</sup>

Toute la question (et donc la difficulté) inhérente au consentement tient d'une part à l'assentiment libre requis par la volonté (jusqu'où sommes-nous libres de décider ? Quelles sont les limites assénées à la volonté libre ?) et d'autre part à l'évanescence du désir qui toujours apparaît et disparaît ; qui, fluctuant, n'est jamais ferme comme peuvent l'être la volonté ou la décision libre (la résolution).

Aux aléas des jeux du désir, de la volonté et de la liberté, il nous faut ajouter encore un troisième terme qui corse encore davantage le rapport au consentement : la question du temps.

## **Le temps du consentement**

Ce qui fait la force et la faiblesse du consentement est sans doute son rapport au temps : il n'est enraciné dans rien de déterminé, de défini ou de définitif. À tout moment le consentement

---

9. Philippe MERLIER, « Le consentement », pp. 55-56.

peut être amené à être remis en question parce que le sentiment, dans le temps ou avec davantage de connaissance de la situation, peut être amené à évoluer. Cela signifie que consentir devrait impliquer la possibilité à tout moment de *dé-consentir* : de retirer son consentement. Sans cette position éthique, il me semble que tout consentement devient un enfermement, une prison, un piège. Consentir devrait toujours supposer la possibilité à tout moment de *dé-consentir* : on peut donner son accord pour une opération et ne plus du tout vouloir la réaliser au moment d'entrer au bloc ; on peut vouloir dire oui à un homme et au moment de se mettre au lit, ne plus du tout en avoir envie, sans que cela pose problème. Le consentement implique donc un rapport au temps aléatoire, en courbe, avec des variations, celles du désir.

Or, ces mouvements du désir sont la marque même de notre vulnérabilité. L'incertitude qui accompagne le désir est comparable à l'incertitude de la vie (nous sommes conscients de notre finitude, mais nous ignorons le moment de celle-ci). Cette incertitude est la marque de notre vulnérabilité. Ce qui fait la force du consentement est précisément la reconnaissance de cette vulnérabilité du fait même d'être humain. Le consentement est fléchissement, doute, incertitude, position aléatoire et indéterminée. Le consentement est donc une vulnérabilité, une vulnérabilité réciproque qui en appelle à une responsabilité fondamentale : « Où situer la responsabilité dans l'acte de consentir ? » C'est la question à laquelle répond l'article d'Anne-Lyse Chabert intitulé « Consentement et responsabilité », qui analyse finement la pensée de Paul Ricœur. En effet, Paul Ricœur, au fondement d'une éthique de la responsabilité, rapporte qu'« on entre véritablement en éthique quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'Autre soit. "Je veux que ta liberté soit." Si le premier acte était un acte d'arrachement, le second est un acte de déliement. Il veut rompre les liens qui enserrant l'autre. Entre ces deux actes, il n'y a aucune préséance, mais une absolue réciprocité. »<sup>10</sup> C'est bien de cette vulnérabilité constitutive à

---

10. Paul RICŒUR, « Fondements de l'éthique », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 3, 1984, pp. 61-71.

tout sujet humain dont il est ici question et qui ne fonctionne *que* dans la réciprocité et qui en appelle à une responsabilité essentielle.

Ainsi, *céder n'est pas consentir*, car céder, c'est perdre. C'est l'un qui gagne la partie sur la faiblesse de l'autre ; c'est vaincre après une lutte, après un combat remporté ; c'est être victorieux là où l'autre a perdu... a tout perdu. Dans un tel combat, il y a un fort et un faible, un gagnant et un perdant mais en aucun cas une réciproque vulnérabilité. De fait, le consentement suppose l'échange continu, l'absence de silence, la possibilité toujours ouverte du dialogue sur lequel reposent les bases de l'égalité et de la réciprocité. Il en va de notre responsabilité à tous. Souvenons-nous des mots forts des *Frères Karamazov* de Dostoïevski cité par Levinas en 1981 dans *Éthique et infini*, qui s'appliquent parfaitement au consentement : « Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres »<sup>11</sup>... Et moi plus que les autres, car j'accueille ton consentement, je le reçois comme un cadeau de nos vulnérabilités communes.

### **De la sphère privée à la sphère publique : politiques du consentement et consentement et subjectivité**

La force de cet ouvrage collectif réside à la fois dans sa capacité à élargir la notion de consentement à des enjeux hétérogènes à la fois subjectifs et collectifs (les parties un et deux). En effet, de prime abord, la question du consentement suppose une problématique personnelle, une délibération intérieure. Mais les auteurs rappellent que le consentement est aussi et surtout un enjeu politique. D'ailleurs, le consentement n'a-t-il pas toujours été qu'affaire politique ainsi que le rappelle très justement l'article précis de Camille Roelens qui commente l'ouvrage de Manon Garcia sur la *Conversation des sexes*.

---

11. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche (Biblio Essais), 1984, p. 98.

*Philosophie du consentement*<sup>12</sup>. Roelens y définit l'éthique du consentement sexuel comme une « contribution parmi d'autres à la définition des normes qui peuvent légitimement et avec une certaine cohérence globale régir le fonctionnement d'une *société des individus* qui soit à la fois *démocratique et inclusive* ».

Preuve est faite également de l'importance du consentement dans le champ social avec la question écologique. Thème fondamental que relèvent avec brio Nicolas Banwell et Gérald Hess, les auteurs de « Consentir aux limites écologiques. Soit écologique, humilité et solidarité ». En effet, s'inscrivant dans le prolongement de l'éthique du *care*, les auteurs s'emparent de la notion d'autonomie pour aborder « la question du consentement dans le contexte des crises environnementales simultanées afin de penser l'engagement nécessaire pour faire face à cette situation ». Ils retiennent deux vertus majeures : l'humilité et la solidarité. Plus le lecteur avance dans l'ouvrage et plus l'espoir d'un monde nouveau se révèle à lui et atteint son acmé dans la troisième partie sous les traits d'une *po-éthique du consentement*.

## **L'espoir : d'une éthique du consentement vers une société du consentement**

La dernière partie de l'ouvrage ouvre des portes sur les *Imaginaires du consentement*. Il n'est plus question seulement d'éthique du *care* mais bien d'une *po-éthique du care* avec la contribution de Stéphanie Pahud et Arnaud Buchs. Ces derniers démontrent la convergence entre éthique et littérature en reprenant les propos de Gefen et Oberhuber : « [Si] la littérature permet de rendre visible le travail du *care* [...] sur le plan théorique, la question du *care* nous invite à voir la littérature comme une forme d'attention et de relation. » Pour ce faire les auteurs s'intéressent à la révolte à partir de l'œuvre

---

12. Manon GARCIA, *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats (Essais), 2021.

féconde de Camus et plus précisément dans *Noces*, pour dénoncer ce qui finit par n'être qu'une « poétique sans sujet » que le consentement réhabilite. En effet, consentir, c'est aussi dire « je », un « je » qui plus largement revendique le « nous » pour que le consentement devienne un *con-sentiment* selon la très belle expression de Geneviève Fraisse, ce moment d'un réel consentement, quand on participe d'un « sentir ensemble qui peut ignorer la nécessité des preuves »<sup>13</sup>. En ce sens, le consentement quand il devient consentement révèle le lieu d'une rencontre sincère entre deux vulnérabilités, entre deux incertitudes, entre deux principes d'humanité.

Je le disais en liminaire : notre époque n'est-elle justement pas celle où plus que jamais se pose la question du *consentement* précisément parce que notre liberté est profondément menacée ? L'article de Sophie Weerts et de Clarissa Valli Buttow tente de répondre à cette problématique majeure pour notre avenir et nos enfants en posant les bases d'un « consentement numérique » ; et celui de Camille Vorger qui s'intéresse à la dimension *est-éthique* du consentement à partir de la scénographie du clip de la chanson d'Angèle *Balance ton quoi* dont le refrain « Balance ton quoi » est devenu l'hymne de toute une génération qui n'est plus prête à consentir les yeux fermés. Peut-être que les mouvements politiques et subjectifs autour du consentement qui sont devenus si populaires – pour ne pas dire « viraux » – depuis cette dernière décennie traduisent ce que j'appelle un « seuil d'intolérabilité » qui désormais est atteint : ce seuil exprime qu'à partir de maintenant on ne peut plus se comporter comme on l'a toujours fait, en bafouant, en usurpant, en cherchant à posséder tant et plus, en réifiant, en abusant. De ce point de vue-là, tous les espoirs sont permis de penser que nous engageons non seulement une éthique du consentement, mais surtout que nous sommes en train de bâtir une société du consentement où il est dit que nous accédons à davantage de liberté, d'égalité, de respect, de reconnaissance de nos vulnérabilités et de nos paroles, à davantage d'échanges

---

13. Geneviève FRAISSE, *Du consentement*, p. 87.

et de réciprocité, à davantage de justice. Cet ouvrage collectif et pluridisciplinaire, mené avec brio par des chercheurs rattachés au collectif Aventures et ressources en éthique (CARE) et au Centre interdisciplinaire de recherche en éthique de l'Université de Lausanne (CIRE) en est la figure de proue, ouvrage dont la diversité et la précision, la puissance du verbe et des convictions, démontrent que la force d'une idée portée par la vérité peut changer la face de notre monde.

Elsa Godart  
Briare, le 2 janvier 2024.

## Introduction

# CONSENTIR. POUR UNE ÉTHIQUE INTERDISCIPLINAIRE DU CONSENTEMENT

*Nadja Eggert, Stéphanie Pahud, Camille Roelens*

*Ne faites pas le fier. Respirer c'est déjà être consentant.  
D'autres concessions suivront, toutes emmanchées l'une  
à l'autre. En voici une. Suffit, arrêtons-la.*

Henri MICHAUX, *Tranches de Savoir*<sup>1</sup>

La notion de consentement est de plus en plus mobilisée dans nos sociétés contemporaines dans ses mises en discours, ses pratiques et ses enjeux multiples : consentement médical, consentement amoureux, consentement sexuel, consentement familial, consentement religieux, consentement numérique, consentement commercial ou consentement politique, nous sommes sans cesse amené·e·s à nous demander à qui, à quoi, sous quelles modalités et au prix de quelles conséquences éventuelles nous « consentons », à savoir, en des termes moins ambigus selon la philosophe Geneviève Fraisse, nous donnons notre « accord »<sup>2</sup>.

Dans le domaine de la santé, la crise sanitaire liée à la pandémie de Covid-19 ainsi que les controverses qu'elle a

---

1. Henri MICHAUX, *Tranches de Savoir*, Paris, Les Pas perdus, 1950, p. 73.

2. Eric FOTTORINO, « Un mot troublé et troublant », entretien avec Geneviève Fraisse, *Le Un*, 28 février 2024.

suscitées relativement au(x) degré(s) de contrainte variable(s) d'un espace géopolitique à un autre en matière de mesures sanitaires déployées (*pass* sanitaire, vaccination, distanciation physique) ont constitué un terreau privilégié pour prêter attention et analyser le(s) rapport(s) citoyen(s) à ce qui a pu être vécu selon les représentations et les sensibilités comme l'entrée dans une « vie d'obéissance ». Certaines prises de position ont forcé une interrogation de la signification et de la compréhension contemporaines de l'acte de consentir. Elles ont mis sous les loupes aussi bien scientifiques<sup>3</sup> qu'ordinaires les notions de « libre discernement » et d'« égalité de droits » (considérés comme acquis et politiquement reconnus), mais aussi celles d'« inégalités de fait », de « vulnérabilité(s) » et de « dérive(s) autoritaire(s) ». Elles ont également contribué non seulement à attirer l'attention sur les pratiques de *nudging*<sup>4</sup>, littéralement « coup de coude », visant à obtenir par une « manipulation douce » l'acceptabilité de certaines décisions, mais aussi, symétriquement, à inciter à la vigilance face au paternalisme dont pourrait être teinté un usage imprudent de la notion de « fabrique du consentement »<sup>5</sup>.

Dans le domaine de la sexualité, des événements comme la sortie du livre de Vanessa Springora *Le consentement*<sup>6</sup>, puis du film éponyme réalisé par Vanessa Filho sur la base de son adaptation (2023), renforcent pour leur part l'attention accrue prêtée aux phénomènes d'emprise psychique et sexuelle depuis la vague #MeToo. Narrant l'agression de l'auteure alors adolescente par l'écrivain pédophile Gabriel Matzneff,

---

3. Voir par exemple Manel BENZERAFAT-ALILAT et Caroline ARDELET, « Consentement à l'effort et Covid-19 : les apports du management par le *care* au management public », *Gestion et management public* 9(4), 2021, pp. 29-36.

4. Richard THALER et Cass SUNSTEIN, *Nudge. Comment inspirer la bonne décision*, Paris, Vuibert, (2008) 2010.

5. Ruwen OGIEN, « La “fabrique” du consentement », in : ID., *Mon dîner chez les cannibales*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2016, pp. 201-208 ; Jean-Philippe PIERRON (dir.), *La fabrique du consentement. Comprendre. Accepter. Consentir*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2022.

6. Vanessa SPRINGORA, *Le consentement*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2020.

le récit autobiographique en question pointe l'ambiguïté délétère d'acceptions partielles et partiales de la notion de consentement :

Comment admettre qu'on a été abusé, quand on ne peut pas nier avoir été consentant ? Quand, en l'occurrence, on a ressenti du désir pour cet adulte qui s'est empressé d'en profiter ? Pendant des années, je me débattrai moi aussi avec cette notion de victime, incapable de m'y reconnaître<sup>7</sup>.

Dans le même temps, des voix à contre-courant viennent faire vaciller la certitude que la ressaisie contemporaine de la notion de consentement est « pour le mieux ». Dans *Penis horribilis*, la chercheuse féministe Marcela Iacub avance ainsi ses réserves quant à cette dernière, participant selon elle d'une « voracité punitive » :

Le consentement seul ne suffit plus pour qu'un acte sexuel ne soit pas une violence. Il faut que le cœur de celle qui consent soit aussi sûr que le désir du pénétrateur, et qu'après le déroulement de l'acte elle ne puisse plus se poser la question lancinante : « Ai-je vraiment consenti ? »<sup>8</sup>

Au cœur de ces débats, seule une évidence semble s'imposer. « Respirer, c'est déjà être consentant », comme l'écrit Henri Michaux dans l'extrait de *Tranches de Savoir* placé en exergue de cette introduction. Pour poursuivre avec les mots du poète, « ne faisons pas les frères-fiers », « suffit, arrêtons-là » : non pas de consentir ou de dissentir puisque ces actes sont parties prenantes de notre humaine et sociale condition, mais de nous contenter de définitions ; pensons le consentement en termes d'éducation.

Le constat que Fraisse a établi il y a une quinzaine d'années fait encore pleinement sens : l'actuelle crise du consentement « n'est pas un symptôme de l'individualisme contemporain ; il a une portée collective » et ce « lien entre

---

7. *Ibid.*, p. 163.

8. Marcela IACUB, *Penis horribilis*, Paris, Fayard, 2023, p. 13.

individu et collectif se donne comme possible et pensable»<sup>9</sup>. Acte individuel, le consentement rentre cependant souvent dans des dynamiques collectives : le présent ouvrage entend suggérer que, comme l'autonomie, il est à repenser dans sa dimension relationnelle, mais aussi vulnérable, et gagnerait à être « accompagné », « éduqué ». Il est en effet permis aujourd'hui de se demander si la possibilité de consentir ou non ne doit pas être appréhendée comme une condition de possibilité d'un certain nombre de capacités essentielles<sup>10</sup>, en particulier pour la vie dans les sociétés modernes démocratiques.

Le présent ouvrage est coordonné par une équipe de chercheur·euse·s rattachés au collectif Aventures et ressources en éthique (CARE). Ce collectif interdisciplinaire, adossé aux travaux du Centre interdisciplinaire de recherche en éthique de l'Université de Lausanne (CIRE), s'intéresse aux éthiques du *care* et au « prendre soin ». Il postule que l'éthique ne se réduit pas à la déontologie ou au champ de la bioéthique, mais peut amener un changement de nos hypothèses sur la vie humaine et ses conditions de possibilité. Ce livre choral constitue des actes des rencontres bimestrielles de ce collectif organisées entre les mois de mai 2022 et avril 2023 et consacrées au consentement.

Le collectif CARE s'est donné pour mission de proposer un support de référence (tant dans l'expertise scientifique que dans la démarche de médiation) pour une approche plurielle de l'éthique du consentement. L'ambition du présent livre collectif est de stimuler le développement d'une « éthique du consentement » (du « sentir avec »), qui permettrait à toute personne, quelles que soient ses coordonnées économiques, culturelles, religieuses, de sexe/genre, etc., de trouver des ressources ajustées pour consentir, ou dissenter, dans tous les contextes ordinaires concernés (médical, politique, intime, juridique, éducatif...) en considérant son appartenance à un ou

---

9. Geneviève FRAISSE, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007, p. 87.

10. Martha NUSSBAUM, *Capabilités* (2012), Paris, Flammarion (Champs essais), 2024.

plusieurs groupes sociaux, tout en respectant ses expériences propres et sans renoncer à l'expression de sa voix singulière.

La définition minimale du consentement semble plus ou moins faire consensus : il s'agit d'un acte supposant une capacité de discernement, permettant aux individus de donner leur accord sur une question ou un projet, sans subir de contraintes ou pressions externes. La nécessité d'une sanction de son non-respect semble elle aussi admise. En revanche, sa dé-limitation nécessite quant à elle d'être interrogée et (ré)assurée. Le présent ouvrage met en commun et discute des outils propices à une « veille critique », garante de la compréhension, mais aussi du respect du consentement, et partant, de celui des principes essentiels de la démocratie. Comme le rappelle la philosophe Sandra Laugier :

C'est ici et maintenant, chaque jour, que se règle mon consentement à ma société ; je ne l'ai pas donné, en quelque sorte, une fois pour toutes. Non que mon consentement soit mesuré ou conditionnel : mais il est, constamment, en discussion, ou en conversation. C'est cela qui définit la possibilité du dissentiment<sup>11</sup>.

La temporalité du consentement est ainsi fondamentale. La philosophe et psychanalyste Elsa Godart le souligne d'ailleurs en préface : « Le consentement suppose l'échange continu, l'absence de silence, la possibilité toujours ouverte du dialogue sur lequel reposent les bases de l'égalité et de la réciprocité. Il en va de notre responsabilité à tous. »

Pour ce qui est de l'agencement de ce volume, dans un premier temps, le collectif CARE a choisi de mettre en conversation différentes politiques du consentement. La réflexion prise en charge par Camille Roelens, « Conversation des sexes et éthique du consentement », plaide une extension du domaine du consentement. Elle est centrée sur le récent

---

11. Sandra LAUGIER, « Désaccord, dissentiment, désobéissance, démocratie », *Cités* 17, 2004, pp. 39-53, ici p. 43.

ouvrage de la philosophe féministe Manon Garcia intitulé *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*<sup>12</sup>. Roelens propose un cheminement à travers les différentes propositions d'analyses du consentement sexuel et de cadres normatifs (éthiques et politiques) émises dans cet essai. Au fil de ce parcours, il dégage plusieurs éléments importants de ce que pourrait être une éthique du consentement sexuel nous aidant à aborder le XXI<sup>e</sup> siècle dans une perspective démocratique et inclusive. Au travers du chapitre « Crise des violences sexuelles dans l'Église catholique et consentement », Josselin Tricou aborde pour sa part la question du consentement dans le contexte religieux, en se concentrant plus précisément sur certains « impensés » du script catholique. Il part de l'hypothèse que responsables et fidèles de l'Église catholique romaine pouvaient jusqu'à récemment difficilement faire autrement et adopter des attitudes *a priori* plus conciliantes pour les victimes, sauf à rompre avec une vision catholique très cohérente du pouvoir et de la sexualité. Il propose des pistes de réflexion à même d'accompagner le chemin escarpé du désapprentissage et du réapprentissage restant encore largement à parcourir dans ce contexte pour faire de l'Église catholique une « maison sûre ». La proposition d'Anne-Lyse Chabert, « Essai de phénoménologie du consentement : où situer la responsabilité dans l'acte de consentir ? », invite à réfléchir à la notion de consentement en partant du constat que l'acte de consentir suppose toujours une relation d'altérité entre celui qui demande et celui qui consent. En particulier, elle pose la question de la notion de responsabilité au sein du consentement et avance l'idée qu'« aucun consentement ne vaut s'il n'est accompagné d'une responsabilité respective de chacun des deux acteurs ». L'autrice évalue ainsi l'altérité du consentement, ainsi que les responsabilités de la personne qui demande comme de la personne qui consent en mobilisant des auteurs comme Aristote, Paul Ricœur et Amartya Sen.

---

12. Manon GARCIA, *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats (Essais), 2021 ; éd. poche Paris, Flammarion (Champs essais), 2023.

Enfin, la contribution de Nicola Banwell et Gérald Hess, « Consentir aux limites écologiques. Soit écologique, humilité et solidarité », aborde la question du consentement dans le contexte des crises environnementales que nous affrontons de nos jours et envisage la manière de comprendre l'engagement nécessaire pour faire face à ces crises. Dans un contexte d'interdépendance écologique, les deux spécialistes discutent la notion d'autonomie libérale moderne à la lumière de la vulnérabilité et des éthiques du *care*. En ressort une signification nouvelle du consentement qui s'appuie sur la notion d'écologie en première personne et sur les vertus de l'humilité et de la solidarité.

« Le consentement n'est pas un phénomène autonome. La définition de ce qui devient un consentement dépend en fait de normes, de croyances et de relations liées à des contextes sociaux et historiques »<sup>13</sup> : dans un deuxième temps, pour rappeler le poids des représentations dans le processus de consentement, le présent ouvrage s'arrête sur les rapports entre consentement et subjectivité. Comme son titre le suggère, la contribution de Nadja Eggert, « Consentement et émotion », réfléchit au rôle des affects dans la dynamique du consentir. Convoquant la philosophe Martha Nussbaum, l'auteure souligne que les émotions sont nécessaires au raisonnement éthique et au développement moral et politique des personnes. Dans cette perspective, elle insiste sur la pertinence d'intégrer les émotions dans le consentement, d'une part parce qu'elles donnent une assise à nos décisions, et, d'autre part, parce qu'elles révèlent notre vulnérabilité et la nécessité pour chacune et chacun de la reconnaître ; en ce sens, les émotions exigent de nous de consentir à notre propre vulnérabilité avant de pouvoir consentir à l'autre et au monde. Dans son texte « Le consentement dans la relation de soin : quel consentement quand "il ne reste plus qu'à se taire" ? », Morgane Romero réfléchit pour sa part à la notion de consentement dans le soin

---

13. Jacques SALIBA, « Les paradoxes du consentement », *Tiers* 32, 2022, pp. 41-50, ici p. 42.

en s'appuyant sur les travaux de la philosophe et écrivaine Claire Marin. Dans son œuvre autour de l'expérience de la maladie, cette dernière mobilise les notions de personne et de corps, d'identité et de perte de soi, d'autonomie et de vulnérabilité, de violence du soin ; Morgane Romero nous montre comment toutes ces notions remettent en question le consentement dans la relation de soin et la relation entre soignant et patient et comment, grâce à l'œuvre de Claire Marin, le consentement peut alors se redéfinir dans la capacité narrative du patient à se reconstruire soi-même. Enfin, dans sa contribution « Corps et consentement chez Michela Marzano », Stéphanie Perruchoud met en évidence le rôle et la place du corps dans le consentement, tels que présentés par la philosophe et écrivaine italienne Michela Marzano. Elle analyse plus précisément l'essai *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*<sup>14</sup>, se concentrant sur l'axe « consentement, autonomie et corporeité ». Ce chapitre attire l'attention sur le fait que justifier éthiquement un consentement n'est pas toujours chose facile au regard de qui et au nom de quoi un consentement est donné, ce qui s'explique, selon Marzano, par la nature d'un sujet humain qui est loin d'être une entité purement rationnelle, autonome et réflexive.

Dans un troisième temps, le présent ouvrage dévoile une variété de circonscriptions du consentement. La contribution d'Arnaud Buchs et Stéphanie Pahud « Penser le consentement avec Albert Camus. *Noces* : une poétique du *care* » fait converser littérature et éthiques du *care* : elle part du constat selon lequel la recherche d'un équilibre entre révolte et consentement parcourt toute l'œuvre d'Albert Camus et plus singulièrement *Noces*, recueil d'essais publié en 1939. L'ensemble des textes en question illustrent, comme par l'absurde, que l'écriture seule est capable de nous déprendre de « nous-mêmes », mais aussi de la littérature, de la culture, de l'histoire et des mythes qui nous habitent : les deux auteur·e·s montrent que la

---

14. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006.

lecture-expérience de ce recueil ouvre la compréhension que non-consentement et renoncement n'ont rien de commun. Dans un chapitre consacré à la chanson – « “Balance ton clip”. Vers une scénographie du consentement dans les clips d'Angèle » –, Camille Vorger étudie la portée poétique (poétique mais aussi éthique) de plusieurs clips mettant en scène la question du consentement, mais aussi l'affirmation d'une posture féminine, voire féministe, dans les relations et la société en général. Elle analyse cinq clips de l'artiste Angèle, parmi lesquels *Balance ton quoi*, populaire pour son refrain et sa mise en scène d'une Académie antisexisme. L'auteure montre que ces clips sont autant de supports possibles pour aborder le sujet du consentement dans les écoles et postule qu'un bien-tendu est possible, soit la circulation d'un message incarné avec force et efficacité, qui arrive à bon port. La contribution de Sophie Weerts et Clarissa Valli Buttow aborde la question du consentement numérique. Enfin, l'ouvrage se termine par une ouverture conclusive de Camille Roelens qui vise à montrer l'étendue des réflexions posées par le consentement. S'ensuit une postface de Bérengère Kolly qui propose une réflexion sur le contentement à partir du travail sur le *gaslighting* – ou « l'art de faire taire les femmes » pour reprendre le titre du récent ouvrage de la philosophe et écrivaine Hélène Frappat.

Le collectif CARE soutient le postulat que toute personne devrait être « outillée » pour prendre la mesure de l'influence des dynamiques de pouvoir(s) (économiques, étatiques, culturelles, religieuses, familiales, etc.) dans la détermination de ses représentations, de ses aspirations, de ses expériences, et de ses consentements. Cet ouvrage, qui se veut être une première ouverture, non exhaustive, des thématiques à explorer, est pensé comme « un outil éducatif » possible : gageons qu'il parviendra, entre autres, à (ré)concilier consentement et désir (citoyen, politique, militant, de santé, de *care*, de langue, charnel, etc.), les deux notions gagnant à être pensées conjointement, de manière à ce que le consentement puisse être expérimenté non pas comme manque et/ou source d'oppression(s),

mais comme puissance (d’agir) de sujets « essentiellement ou intrinsèquement ouvert[s] à la relation »<sup>15</sup>.

Pour terminer, nous souhaitons remercier toutes les personnes qui ont contribué à cet ouvrage : en tout premier lieu les contributrices et contributeurs pour leur participation au séminaire, les versions écrites de leurs conférences et leur disponibilité, et leurs révisions et commentaires qui ont permis d’améliorer et préciser le propos. Nous souhaitons en outre remercier Brenda Bogaert, Carole Widmaier, Quentin Bazin, Fabrice Gzil, ainsi que Marion Muller-Colard et Muriel Füllemann. Enfin, pour son soutien dans la finalisation de l’ouvrage, nous remercions Morgane Romero.

### Autres ouvrages pour aller plus loin

- BENAROYO Lazare, « Éthique et herméneutique du soi », in : ID. *et al.* (dir.), *La philosophie du soin. Éthique, médecine et société*, Paris, PUF, 2010, pp. 23-36.
- BOZON Michel et RENNES Juliette, « Âge et sexualité », *Clio. Femmes, genre, histoire* 42, 2015.
- CANNARSA Michel *et al.* (dir.), *Le consentement. Mutations et perspectives*, Paris, Mare & Martin, 2024.
- CHOMSKY Noam, EDWARD Herman *et al.*, *La fabrique du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Paris, Agone, 2008.
- CHRISTELLE Maxence, *Le consentement*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2023.
- DAVANSANT Frédéric, LOUIS Agnès et THUMEREL Isabelle (dir.), *Le consentement : de l’intime au politique*, Paris, IFJD, 2023.
- ERARD Yves, FASULA Pierre, MOTTA Marco et STEBLER Joséphine, « L’enfant, l’adulte et les mots qui passent », *A contrario* 25, 2017, pp. 3-12.
- GARCIA Manon, « “Le mot consentir sous-entend une forme de passivité”, entretien avec Cécile Daumas », *Libération*, 19 octobre 2017, en ligne : <https://www.liberation.fr/debats/2017/10/19/>

---

15. Camille ABETTAN, « Consentir et dialoguer : une approche herméneutique du consentement », in : Jean-Philippe PIERRON (dir.), *La fabrique du consentement. Comprendre. Accepter. Consentir*, Lormont, Le Bord de l’eau, 2022, pp. 35-44, ici p. 39.

- manon-garcia-le-mot-consentir-sous-entend-une-forme-de-passivite\_1604293.
- GUILLARME Bertrand, «Deux critiques du consentement», *Raisons politiques* 46, 2012, pp. 67-78.
- HANCOCK Justin et MACAREE Fuchsia, *Le consentement, on en parle ?*, Paris, Gallimard Jeunesse, 2023.
- JAUNET Alexandre et MATONTI Frédérique, «L'enjeu du consentement», *Raisons politiques* 46, 2012, pp. 5-11.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Pas envie ce soir. Le consentement dans le couple*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020.
- LEGUIL Clotilde, *Céder n'est pas consentir*, Paris, PUF, 2021.
- MARZANO Michela, «Libération sexuelle, consentement et consommation : l'éthique face aux évolutions des mœurs», in : EAD., *L'éthique appliquée*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2018, pp. 90-107.
- , «Éthique et consentement : la place de l'autonomie au sein des relations médicales», *Contraste* 50, 2019, pp. 39-54.
- MERMINOD Gilles et SINGY Pascal, *La communication en milieu médical. Un labyrinthe*, Lausanne, PPUR, 2021.
- POIROT-JAROT Isabelle, *Le consentement. Principe d'accompagnement de l'enfant en situation de handicap*, Paris, Chronique Sociale, 2021.
- PORCHY Marie-Pierre, *Consentements, les vérités d'une magistrate*, Paris, Mareuil Éditions, 2024.
- ROCA I ESCODA Marta et al. (éd.), «Enjeux éthiques dans l'enquête en sciences sociales», *Sociograph* 45, 2020. [Contributions de Carla Vaucher, Margaux Bressan, Michaël Cordey.]
- ROELENs Camille, «Explicite et consentement. Critique individualiste de la séduction à l'usage des éducateurs soucieux des questions de genre», *Éthique en éducation et en formation* 7, 2019, pp. 44-61.
- , «Pour une éducation au consentement positif», *Les Cahiers pédagogiques* 561, 2020, pp. 39-40.
- SAQUÉ Salomé, *Résister*, Paris, Payot, 2024.
- SERRA Clara, *La doctrine du consentement*, Paris, La fabrique éditions, 2025.
- SVANDRA Philippe, «Consentement», in : Monique FORMANIER (dir.), *Les concepts en sciences infirmières*, Paris, ARSI, 2012, pp. 123-125.
- WEIL Simone, *Force, consentement et justice*, Paris, Rivages Poche, 2023.



I

POLITIQUES DU CONSENTEMENT



## CONVERSATION DES SEXES ET ÉTHIQUE DU CONSENTEMENT. DIALOGUE AVEC MANON GARCIA

*Camille Roelens*

Dans l'examen compréhensif et critique des enjeux contemporains du consentement et de la manière dont il est possible de s'y rapporter sur le plan éthique, la question du consentement sexuel occupe sans doute une place particulière. C'est par elle, en effet, que le thème s'est largement imposé dans le débat public, en particulier dans le sillage du mouvement *#MeToo* depuis 2017, et c'est à elle sans doute que les individus sont confrontés le plus quotidiennement. Dans l'imaginaire collectif, le viol apparaît réciproquement comme la figure paradigmatique de non-respect du consentement, jusqu'à faire l'objet souvent d'usages métaphoriques pour désigner toute démarche brutale d'imposition unilatérale de ses vues et de son désir. Même si, comme nous le verrons, tout consentement entre individus ne peut peut-être pas être pensé à partir du consentement sexuel, s'y intéresser constitue sans doute une étape obligatoire.

Pour ce faire, le récent ouvrage de la philosophe féministe Manon Garcia intitulé *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*<sup>1</sup> (ci-après CS) constitue une boussole des plus précieuses, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'auteure y puise la plus riche des ressources de pensées que peuvent

---

1. Manon GARCIA, *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats (Essais), 2021.

respectivement fournir pour cela les philosophies féministes européennes et nord-américaines<sup>2</sup>, et en particulier les héritages pluriels et ramifiés de l'œuvre de Simone de Beauvoir<sup>3</sup>. Ensuite, cette chercheuse a aussi été praticienne de l'éthique appliquée dans ce domaine de par ses responsabilités au sein des différentes institutions académiques où elle a exercé (notamment les Universités Harvard et de Chicago). Enfin et peut-être surtout, cette philosophe inscrit ses réflexions dans ce domaine dans une logique plus globale que l'on peut dire *démocratique* au sens moderne, dans la mesure où elle fait de la progression vers toujours plus d'égalité l'horizon vers lequel une articulation des dimensions politique, morale et sociale de la philosophie, dans une perspective pratique, doit permettre de progresser.

Nous proposerons donc dans ce chapitre un cheminement à travers ses différentes propositions d'analyse du consentement sexuel et de cadres normatifs (éthiques et politiques) possibles pour jalonner cette progression. Au fil de ce parcours, nous dégagerons quelques éléments importants de ce que pourrait être une éthique du consentement sexuel nous aidant à aborder le XXI<sup>e</sup> siècle dans une perspective démocratique et inclusive. Comme Garcia, notre propos limite sa sphère de validité aux « sociétés libérales contemporaines » (CS, p. 15). Dans la perspective minimaliste théorisée par Ruwen Ogien<sup>4</sup> et que nous investissons, nous ne prétendons nullement aboutir à quoi que ce soit comme des devoirs envers soi ou des vertus personnelles dans le domaine de la sexualité. Nous viserons « simplement » quelques principes permettant aux individus, dans le domaine de la sexualité, de ne pas se nuire les uns aux autres et de se considérer comme des sujets de droit égaux pouvant être autonomes.

Pour ce faire, nous commencerons par montrer comment l'auteure nous aide à *problématiser le consentement sexuel* et à identifier les *obstacles à déconstruire* pour que ce dernier

---

2. EAD. (dir.), *Philosophie féministe. Patriarcat, savoirs, justice*, Paris, Vrin, 2021.

3. EAD., *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats, 2018.

4. Ruwen OGIEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

puisse présider de manière égalitaire et inclusive aux relations sexuelles entre les individus. Nous examinerons ensuite l'idée qui germe dans son œuvre d'une *éducation au consentement positif*, en montrant ses promesses mais aussi ce qui, à notre sens, peut encore en limiter la portée telle que l'auteure s'en saisit, et qui se cristallise autour de ce que l'on peut appeler la *question individualiste*. Nous plaiderons sur ces bases pour une *extension du domaine du consentement*.

## **Problématiser le consentement sexuel**

Il y a, selon Garcia, « trois problèmes du consentement sexuel : un problème juridique, un problème moral et un problème politique » (CS, pp. 27-28). Le premier est celui de la définition des conditions auxquelles certains comportements sexuels enfreignant le consentement des individus qui les subissent peuvent être pénalement condamnés. Cela diffère assurément selon les époques et les pays. Ce ne sera pas notre sujet central ici, sauf sur le plan, bien particulier mais que nous ne détaillerons pas, de ce qui fait que le légal est ou non largement reconnu comme légitime dans une société. En effet, dans des sociétés libres, le droit et les moyens de le faire appliquer n'ont pas vocation à régir de manière contraignante le moindre comportement des individus, il faut donc une certaine adhésion aux normes non directement contraignantes pour faire quelque chose comme une manière civilisationnelle de gérer les relations en général, et sexuelles en particulier. Les deuxième et troisième nous intéressent donc davantage car ils sont au cœur de l'approche éthico-politique du projet démocratique que nous proposons. Sur le plan moral – ou éthique, deux termes que nous utilisons ici indistinctement –, il s'agit de définir la gamme des comportements pouvant être jugés inappropriés, qu'ils soient ou non condamnables pénalement en théorie comme en fait, car ils nuisent à certains individus, ne les traitent pas en égaux et contribuent à faire perdurer des « normes sociales sexistes et inégalitaires » (CS, p. 28). Sur le plan politique, enfin, il s'agit de prendre acte qu'il ne suffit pas en pratique d'inscrire dans le droit positif le principe selon lequel

toute relation sexuelle doit être consentie pour être licite ni même de prétendre faire du consentement « le parfait critère de démarcation entre le bien et le mal » (CS, p. 11) pour que celui-ci préside effectivement à l'ensemble des relations. Il y a des conditions dans lesquelles il sera plus aisé ou plus difficile à certains individus qu'à d'autres, en fonction de leurs coordonnées sociales, culturelles ou psychologiques, d'exercer réellement un droit à consentir ou non, quand bien même il leur est garanti en principe.

## Des obstacles à déconstruire

Pourquoi, alors, le règne effectif du consentement en matière sexuelle peine-t-il à advenir, et pourquoi par ailleurs y retrouve-t-on de manière si prégnante une forme de décalque des différentes formes de domination (en particulier masculine, mais pas uniquement) ayant encore cours dans les sociétés, fussent-elles démocratiques et basées en principe sur l'égalité de leurs membres ? C'est, nous dit Garcia, qu'il lui faut pour s'établir parvenir à déconstruire un certain nombre d'obstacles. Elle en identifie elle-même un certain nombre, liés directement au patriarcat et/ou aux inégalités économiques, choses admises par toutes les approches critiques en sciences humaines et sociales ou presque. D'autres obstacles, plus insidieux, sont à pointer.

Un des plus importants est sans doute l'idée d'*exceptionnalité sexuelle*, c'est-à-dire la prétention à pouvoir traiter, sur le plan éthique, les questions sexuelles comme des questions à part. Cela peut nourrir par exemple des *paniques morales* (par exemple l'idée que la liberté individuelle, pouvant être jugée bonne dans d'autres domaines, se transformerait dans celui-ci inévitablement en licence coupable) et plus globalement des incohérences morales fortes<sup>5</sup>. Une manière de déconstruire cet obstacle est de pointer ces dernières et de les travailler.

Un autre obstacle important au dégagement d'une éthique du consentement sexuel exigeante sur le plan des valeurs démocratiques est l'idée selon laquelle il existerait des déterminants natu-

---

5. Ruwen OGIEN et Jean-Cassien BILLIER (dir.), *Comprendre la sexualité*, Paris, PUF, 2005.

rels à la sexualité humaine si profonds qu'ils pourraient échapper à la prise de la culture démocratique. Face à ce « supposé mystère du sexe » (CS, p. 231), il n'y aurait d'autres recours que de s'en remettre à des formes historiquement sédimentées d'euphémisation de la domination et de conquêtes des femmes par la ruse plutôt que par la force, au titre par exemple de la *galanterie*<sup>6</sup>. Une argumentation éthique, insistant sur le fait que ce qui *est* dans le domaine (par exemple la différence biologique des sexes) ne dit *rien* sur le plan éthique de ce qui doit être, est ici utile.

De manière plus indirecte, et peut-être plus pernicieuse, une autre façon de faire obstacle au règne du consentement sexuel tel qu'il nous semble possible de le comprendre et de le promouvoir en démocratie consiste à en donner une définition si exigeante et un horizon potentiel si restreint que l'on en limite de beaucoup les effets émancipateurs. Ce problème est celui du perfectionnisme et du paternalisme : on admet en principe que les individus doivent pouvoir être libres, mais l'on pose ensuite de telles conditions de rationalité, de maîtrise de soi, de respect de ce qui est supposé être sa propre dignité, et de capacité à s'élever à un point de vue abstrait qu'elles ne sont en pratique jamais réunies, et que le *consentement véritable* reste un mirage<sup>7</sup>. Une manière de déconstruire ce dernier obstacle est de mettre en œuvre, dans ce domaine du raisonnement moral, le *principe de charité*. Ce dernier stipule qu'

il faut traiter autrui, quel qu'il soit, comme si c'était un être cohérent, rationnel, raisonnable, capable d'agir par lui-même[, instaurer] cette façon de traiter autrui en modèle de toute relation éthique [et chercher] à l'appliquer aussi largement que possible [à l'ensemble des individus sans exception] essayant d'étendre la gamme de leurs droits, en affirmant que leur consentement direct ou indirect est un critère décisif de ce qu'il est légitime de leur faire<sup>8</sup>.

6. Claude HABIB, *Galanterie française*, Paris, Gallimard, 2006.

7. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006.

8. Ruwen OGIEN, « Les tendances moralistes et inégalitaires de l'éthique du *care* », *Travail, genre et sociétés* 26, 2011, pp. 179-182, ici p. 181.

Et faute d'un consentement parfait, se fier au point de vue de l'individu concerné en lui ayant donné autant de moyens concrets que possible de ne pas consentir s'il le souhaite est la moins mauvaise solution.

### **L'idée d'une éducation/formation au consentement positif**

Si l'on admet que les conditions de reproduction de logiques et d'imaginaires de domination qui permettent à des conceptions inégalitaires de la conversation des sexes de perdurer sont fondées culturellement, et si l'on admet aussi que leur déconstruction exige un certain travail intellectuel sur ces mêmes éléments culturels, alors une éthique du consentement sexuel ne peut, comme Garcia le note elle-même, éviter de se questionner sur ce que pourrait être une éducation au consentement positif. Par ce dernier adjectif, l'auteure entend une conception exigeante du consentement qui est que seul un « oui » franc, massif, enthousiaste, réitéré si besoin et précis quant à ce qu'il englobe ou non veut vraiment dire oui, et que tout le reste, marqué de quelque doute, doit être assimilé à un « non » à respecter comme tel. Or pouvoir être en condition de dire ou de ne pas dire un tel « oui » n'a rien d'évident. Il y a bien sûr des conditions objectives de domination qui privent un individu de cette liberté. Mais il y a aussi des conditions plus subjectives, qui dépendent aussi des premières mais ne s'y limitent pas, touchant à l'autonomie individuelle comme capacité plus globalement d'agir, de choisir et de penser par soi-même<sup>9</sup>. L'éducation à l'autonomie, dans cette logique, consiste à apprendre aux individus à transformer celles de leurs dépendances dont ils ne peuvent se défaire en ressources pour faire et concrétiser leurs propres choix de vie, à s'approprier de manière singulière et critique la culture qui les entoure,

---

9. Philippe FORAY, *Devenir autonome. Apprendre à se diriger soi-même*, Paris, ESF, 2016.

à se jouer de ce que l'on essaie directement ou indirectement de faire d'eux. L'autonomie sexuelle, dans cette logique, ne peut d'abord s'exercer que dans une culture héritée de temps où elle ne régnait pas. La double capacité à déconstruire les représentations qui la jalonnent et à en construire progressivement d'autres plus démocratiques est alors requise et procède d'une formation de soi tout au long de la vie, en très grande partie informelle. Si celle-ci peut inspirer l'éducation sexuelle en milieu scolaire<sup>10</sup>, elle est bien loin de s'y limiter. Elle peut même comporter un risque dans la compréhension de trois principes clés que Garcia propose pour juger du caractère éthiquement acceptable ou non d'un rapport sexuel entre deux individus, à savoir qu'il soit « *safe, sane and consensual* [...] sûr, sain d'esprit et consenti » (CS, p. 88). En effet, le second principe ne doit pas, selon nous, être compris comme l'idée qu'il existerait des formes de sexualité sûres et consenties dont on puisse démontrer rationnellement, avec un *esprit sain* compris par exemple comme esprit où la raison abstraite prime sur l'émotion concrète, qu'elles sont objectivement meilleures que d'autres. La part de la subjectivité, de l'autonomie morale d'un sujet singulier et situé, est ici irréductible, et le but final d'une éducation au consentement comme d'une politique ou d'une éthique du consentement est *in fine* de « protéger notre intégrité et notre autonomie et de créer les conditions de possibilité d'une autonomie sexuelle au sens plein » (CS, pp. 111-112). Il s'agit, à l'opposé exact de l'adage selon lequel *qui ne dit mot consent*, de partir du principe que chaque individu doit *a priori* être considéré comme ne consentant pas à une quelconque interaction sexuelle sauf dans le cas où il affirme positivement et explicitement (entendre : d'une manière qui ne laisse aucun doute raisonnable et ne peut être contournée par un argument de malentendu supposé) le contraire. De ce point de vue, « être autonome, c'est avoir la capacité de générer des autorisations » (CS, p. 40), de manière générale sans doute mais dans le domaine sexuel en particulier. Pourquoi est-ce

---

10. Camille ROELEN, « Pour une éducation au consentement positif », *Les Cahiers pédagogiques* 561, 2020, pp. 39-40.

plus complexe, souvent, dans ce dernier ? Sans doute en partie car les propositions d'interactions à accepter ou à refuser, sont en pratique très rarement formulées comme telles de manière simple et explicite<sup>11</sup> (comme on proposerait un met, un jeu de société, une activité sportive ou une transaction commerciale à autrui) dans la conversation courante. Sous couvert de jeux des séductions, c'est l'implicite, l'équivoque et les zones grises propices à toutes les dominations qui perdurent en fait. Il y a là, selon nous, un important travail de changement de paradigme à opérer pour garantir les conditions optimales de jeu d'une éthique du consentement qui justifie selon nous de révoquer l'idée que franchise des offres et demandes (et donc, des acceptations ou des refus) et sexualité épanouissante seraient incompatibles. Cela passe par un désencombrement symbolique des questions sexuelles, dont on doit pouvoir apprendre à parler sans honte ni peur comme de toutes autres, garantissant ainsi les conditions d'une conversation des sexes loyale et de délibérations éthiques apaisées et sur des bases solides d'explicité et de consentement le cas échéant. Le fait qu'il existe des obstacles de fait à cela, dans le donné socioculturel des sociétés actuelles, est peu contestable. Mais cela ne confère à ce donné aucun privilège à perdurer, au contraire.

## La question de l'individualisme

Nous touchons ici au point où les analyses de Garcia peuvent rencontrer une tension, car elle entend y souligner à la fois les « limites de l'individualisme libéral » (CS, p. 108) et la valeur du principe éthique selon lequel chaque individu a un droit incontestable à la poursuite de son propre bien-être selon la conception qu'il en a et dont il reste, au fond, juge. Ce risque de contradiction peut être dépassé, toutefois, en remarquant qu'une grande partie du travail intellectuel contemporain qui a

---

11. ID., « Explicite et consentement. Critique individualiste de la séduction à usage des éducateurs soucieux des questions de genre », *Éthique en éducation et formation. Les dossiers du GREE* 7, 2019, pp. 44-61.

cherché à se soucier, dans une perspective interdisciplinaire, à la fois de la liberté des individus et de la justice sociale sous toutes ses formes – bref d’une société plus inclusive et plus démocratique – a consisté à penser la manière de pourvoir au mieux chacun en ressources qui permettent de convertir les *permis* que garantit une société libre en *possibilités effectives de choix* pour les sujets singuliers<sup>12</sup>. Tout le défi est alors d’admettre que ce processus doit être accompagné pour qu’une société des individus soit inclusive<sup>13</sup>, mais qu’il s’agit dans le même temps de renoncer à en définir ou en prédire le point d’arrivée, c’est-à-dire le type de choix sexuels auxquels un individu préférera ou non consentir. C’est, nous semble-t-il, l’usage le plus intéressant que l’on puisse faire de la distinction posée par Garcia entre « sexe moralement acceptable et [...] moralement souhaitable » (CS, p. 58). Sur le premier point, une éthique minimaliste du consentement a plus de choses à dire que sur le second, pour lequel elle mise plutôt sur l’expression de l’infinie et irréductible diversité des réponses que des individus dûment soutenus dans l’expression de leur autonomie sexuelle feront valoir. Cette perspective peut être esquissée en reprenant deux concepts que Garcia emprunte à deux chercheur.e.s ayant mené une vaste enquête sur la vie sexuelle sur les campus américains, les notions de *citoyenneté sexuelle* et plus encore de *projet sexuel*, qui

recouvre les raisons pour lesquelles quelqu’un peut rechercher une interaction ou une expérience sexuelle particulière. Le plaisir est un projet qui vient à l’esprit de manière évidente ; mais un projet sexuel peut aussi être de développer ou de maintenir une relation ; ou il peut s’agir du projet de ne pas avoir d’interaction sexuelle ; ou d’obtenir du réconfort à travers le sexe ; ou d’avoir des enfants ; ou d’améliorer sa position ou son statut

---

12. François de SINGLY, *L’individualisme est un humanisme*, La Tour-d’Aigues, Éditions de l’Aube, 2005.

13. Camille ROELENS, *Penser l’individualisme démocratique et l’accompagnement des individus aujourd’hui : enjeux et perspectives pour l’éducation et la formation*. Manuscrit d’habilitation à diriger les recherches en sciences de l’éducation et de la formation (volume II), s.d.

dans un groupe, ou d'améliorer le statut du groupe auquel on appartient. Un projet sexuel peut également être d'avoir un certain type d'expérience [...] ; le sexe peut être un but ou une stratégie en vue d'un autre but. Les gens n'ont pas un seul projet sexuel. Ils peuvent en avoir beaucoup<sup>14</sup> (CS, p. 228).

Difficile de ne pas admettre qu'une éthique du consentement qui doit permettre de projeter également l'ensemble des projets sexuels en ce sens, et de condamner également ce qui ne respecte pas les raisons qu'ont les individus d'accepter ou de refuser une interaction dans ce domaine, a une forte dimension individualiste, qui selon nous en fait sa force et sa valeur. En effet, ce schéma repousse toute contrainte moralisante ou toute échelle hiérarchique de domination a priori entre les individus pour penser la conversation des sexes, et cherche plutôt à les placer dans une forme d'état optimale pour qu'ils coopèrent le cas échéant pour leur avantage mutuel, et pour qu'ils ne se nuisent pas. Ce principe éthique et politique a vocation à s'appliquer à l'ensemble des individus, quelles que soient leurs coordonnées socioculturelles, mais cela ne peut se réaliser en pratique qu'avec des apports de ressources et accompagnements différents, qui doivent permettre que ce même principe fonctionne de manière inclusive. À cette condition, pour le dire à nouveau comme Garcia, « le consentement sexuel apparaît comme un concept à manier avec précaution mais qui porte en lui les promesses d'une révolution sexuelle qui, cette fois-ci, serait une libération de toutes et tous » (CS, p. 256). Cette perspective émancipatrice, qui peut fonctionner comme une boussole éthique essentielle pour juger des questions de consentement sexuel, nous oriente vers la condamnation de tous les

interdits fondés sur le genre ou l'origine [comme] des exclusions au nom d'une supposée incompétence [et refuse au contraire les jugements conduisant à] dénier l'égalité des droits, la « parité de participation » à la vie sociale et démocra-

---

14. Jennifer S. HIRSCH et Shamus KAHN, *Sexual Citizens. A Landmark Study of Sex, Power, and Assault on Campus*, New York, W. W. Norton & Co, 2020, p. 15, extrait traduit par Manon Garcia.

tique de son pays, la liberté d'adopter une conception du bien singulière et la possibilité d'exhiber un mode de vie original sans risquer la réprobation<sup>15</sup>.

## **Ouverture conclusive : pour une extension du domaine du consentement**

De ce point de vue, l'éthique du consentement sexuel dont il a été question ici ne serait sans doute qu'une contribution parmi d'autres à la définition des normes qui peuvent légitimement et avec une certaine cohérence globale régir le fonctionnement d'une *société des individus* qui soit à la fois *démocratique* et *inclusive*. Sur ce point, si la question sexuelle est éclairante, elle n'est en rien indépendante ni unique. Il existe en effet de très nombreuses situations d'interaction sociale où l'acceptation *a priori* de l'initiative d'autrui ou d'un groupe est considérée comme l'attitude « normale », voire même polie, bref, la plus adaptée, abstraction faite de l'avis de la personne à laquelle elle s'adresse. Nous pouvons penser par exemple aux différentes formes de salut avec contact physique, et l'on peut remarquer que si elles ont manqué à certaines personnes à l'occasion de la pandémie de Covid-19, d'autres ont été soulagées d'en être dispensées et ne souhaitent pas y revenir. Les diverses formes de manifestations ostentatoires attendues d'appartenance à un groupe (passant par des actions symboliques comme de chanter un hymne) ou la participation aux activités communes de ce dernier (dans des activités de *team-building* en contexte professionnel ou des clubs de loisirs) entrent aussi dans ce spectre. Le langage lui-même, avec l'usage intempestif du « nous » et du « on » pour inclure d'autorité dans un ensemble des personnes sans leur demander leur avis, est significatif de ce point de vue. Or, si nous avons ouvert ce texte en soulignant le statut particulier du consentement sexuel dans une réflexion

---

15. Albert OGIEN, *Émancipations. Luttes minoritaires, luttes universelles ?*, Paris, Textuel (Petite encyclopédie critique), 2023, pp. 9-10.

philosophique plus générale sur le consentement, il nous semble que c'est dans un renversement *général*, et non pas *sectoriel*, de nos représentations habituelles quant à ce que signifie entrer en interaction que certains points d'ancrage des logiques de non-respect du consentement sexuel peuvent être brisés. À l'issue dudit renversement, le consentement préalable d'autrui serait alors vu comme nécessaire pour toucher un autre individu, que ce soit dans un geste à vocation sexuelle ou non, pour lui parler longuement (exemplairement, de soi) que ce soit pour évoquer une possible relation sexuelle ou non, pour l'inclure activement dans un groupe dont on estime faire soi-même partie, que celui-ci soit formé sur des bases sexuelles ou non. Pour révoquer de manière à la fois solide, simple et efficace les différentes formes d'équivoques et de faux-semblants dans lesquelles les différentes légitimations (explicites ou non) du non-respect du consentement sexuel pouvant exister et être aggravées par les différentes structures de domination, il « suffit » au fond d'affirmer de manière plus globale qu'aucun individu n'est fondé à exiger *a priori* quoi que ce soit d'un autre individu en termes de mise à disposition de soi (qu'il s'agisse de corps, de temps, d'attention, de travail ou d'autre chose encore). En effet, l'advenue du type de société sexuelle que Garcia appelle de ses vœux – après avoir remarqué que « le concept de consentement a quitté le domaine de la philosophie, de la théorie politique et du droit pour devenir un terme clé du débat public sur la sexualité et l'égalité de genre » (CS, p. 53) – ne peut, *in fine*, passer que par une *extension du domaine du consentement*, qui révoque méthodiquement tous les privilèges conférés à certains individus d'imposer aux autres des relations subies, qu'elles soient sexuelles ou non, au nom de quelque norme collective qui soit. De là seulement pourrait naître « une conversation de sujets consentants sur leur consentement » (CS, p. 237), comme Garcia l'espère, dans tous domaines. En d'autres mots, il nous semble qu'une défense efficace des droits individuels en matière sexuelle ne peut être qu'une part – certes importante – d'une option normative individualiste plus générale en pensée politique et morale pratique.

# CRISE DES VIOLENCES SEXUELLES DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET CONSENTEMENT

*Josselin Tricou*

Le code de droit dit « canonique » en vigueur dans l'Église catholique romaine, qui vise à donner « un ordre à la société ecclésiale »<sup>1</sup>, ne mentionne le consentement que dans le cas de la cérémonie de mariage, des relations au sein des *presbyteriums* – l'ensemble des prêtres d'un même diocèse – ou encore des ordres religieux, mais jamais dans le cas de l'acte sexuel lui-même. Or, le consentement est devenu dans nos sociétés sécularisées le critère minimal de toute sexualité et le levier fondamental de toute lutte contre les violences sexuelles<sup>2</sup>.

Depuis les années 1980, les violences sexuelles, y compris la pédocriminalité, sont en effet de plus en plus dénoncées en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. En particulier grâce au mouvement féministe qui a mis en lumière le silence social entourant ces violences, il est devenu évident que les violences sexuelles sur les enfants entraînent des conséquences graves, tout comme sur les femmes, et qu'elles sont systémiques, contribuant au maintien de la domination masculine sur les sociétés.

Dans le contexte religieux, cette dénonciation a d'abord porté sur les violences sexuelles commises sur des mineur·es par des

---

1. JEAN PAUL II, constitution apostolique *Sacrae Disciplinaе Leges*, 1983.

2. Irène THÉRY, *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, Paris, Seuil, 2022.

prêtres catholiques et sur leur dissimulation par la hiérarchie de l'Église. Le mouvement *#MeToo* a élargi cette mobilisation pour inclure également les adultes, en commençant par les religieuses. Cette mobilisation, en réalité, ne cesse de « monter en généralité ». Elle grossit en extension, s'étendant aux personnes en situation de handicap et aux populations des pays du Sud où certains prêtres étaient envoyés après des accusations dans les pays du Nord. Elle grandit aussi en intention, avec la mise à l'agenda de violences connexes comme les abus dits psychologiques ou spirituels, y compris les dites « thérapies de conversion ».

Face à cette effervescence, de nombreux pays ont créé des commissions d'enquête indépendantes, soit à l'initiative de l'État, soit des instances catholiques officielles, pour évaluer l'ampleur du phénomène et le caractériser. Cela s'est produit aux États-Unis (en 2004), en Irlande (en 2005 et en 2009), aux Pays-Bas (en 2011), en Belgique (en 2011), en Australie (en 2017), en Allemagne et en France (en 2018), et plus récemment au Portugal et en Suisse (en 2022).

Malgré plus de quarante ans de révélations à travers le monde et les travaux des nombreuses commissions indépendantes nationales sur les violences sexuelles dans l'Église catholique, l'institution semble encore en phase de prise de conscience et de réflexion sur les actions nécessaires en matière de justice et de réforme organisationnelle. Certains fidèles et clercs résistent à admettre la réalité systémique du problème, comme la réception du rapport français le montre bien.

## **Le rapport de la Ciase et sa réception**

En France, où l'emprise du catholicisme a diminué, mais où son empreinte demeure profonde, nombre de scandales ont marqué les deux dernières décennies, notamment la condamnation de l'évêque Pierre Pican pour non-dénonciation en 2001. En 2000, l'épiscopat français avait pourtant publié une déclaration solennelle condamnant explicitement les actes de pédocriminalité commis par des prêtres ou des religieux, et

exhortant les évêques à signaler ces cas à la justice civile. Cependant, l'inaction semble être restée la norme en matière de dénonciation, de reconnaissance et de réparation des violences sexuelles. Comparé aux scandales qui secouaient l'Église dans d'autres pays, l'épiscopat français se sentait relativement épargné en raison de la faible présence des prêtres dans les institutions éducatives, de la diminution de l'influence de l'Église sur la société et de la séparation stricte entre l'Église et l'État. Cette analyse a conduit à l'attentisme.

Ce n'est qu'au milieu des années 2010 que le rapport de force entre l'Église française et les victimes a commencé à basculer en faveur de ces dernières. La création du collectif *La Parole libérée* en 2015, qui a révélé publiquement les violences sexuelles commises par le Père Bernard Preynat et l'inaction des évêques successivement responsables du diocèse de Lyon, dont le cardinal Barbarin, a marqué un tournant important. D'autres collectifs similaires ont émergé, favorisant la mise en place de mesures telles que des « cellules d'écoute » pour les victimes au niveau diocésain ou métropolitain, ainsi qu'une commission nationale d'expertise indépendante chargée de conseiller les évêques dans l'évaluation des cas de prêtres soupçonnés ou reconnus coupables de pédocriminalité.

En 2018, la représentation nationale réagit à la question de la pédocriminalité dans l'Église, sous la pression d'associations de victimes et d'une pétition du magazine « catho de gauche » *Témoignage chrétien*. Des sénateurs socialistes demandent alors une commission d'enquête parlementaire centrée sur l'Église, finalement devenue une mission d'information plus large sur la prévention de la pédophilie dans les institutions pour enfants. Cette tentative a néanmoins convaincu les autorités ecclésiastiques de créer elles-mêmes la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (Ciase) en 2018, présidée par Jean-Marc Sauvé, à la demande de la Conférence des évêques de France (CEF) et de la Conférence des religieux et religieuses de France (Corref). La Ciase avait pour mission d'établir les faits, de les comprendre et de prévenir de futurs drames.

Le 5 octobre 2021, la Ciase remettait son rapport aux autorités ecclésiastiques françaises assorti de nombreuses

recommandations, notamment la création de dispositifs de reconnaissance et de réparation pour les victimes. Ce rapport fut qualifié de « choc » et de « séisme » par des catholiques et les médias. Ce choc découle en partie de la mise en avant du « savoir expérientiel » des personnes victimes de violences sexuelles, mettant ainsi en valeur leur expérience longtemps ignorée. Pour ce faire, la commission a publié un recueil de témoignages bruts accompagnant le rapport, intitulé « De victimes à témoins », et a donné la parole à François Devaux, président du collectif *La Parole libérée*, avant même de la donner à Jean-Marc Sauvé lors de la cérémonie de remise du rapport.

Ces deux gestes ont été bien accueillis par certains catholiques sensibles au « régime des témoignages »<sup>3</sup> mais ont dérangé d'autres qui préféraient le « régime des certitudes » basé sur la croyance en l'accès privilégié de l'institution ecclésiastique à la vérité. La prise de parole de François Devaux, en particulier, a subverti les conventions du régime des témoignages en adoptant des traits du régime des certitudes mais à front renversé. Fort de sa légitimité de victime enfin reconnue, et sans doute aussi galvanisé par cette formidable « fenêtre d'opportunité politique » offerte par une cérémonie largement attendue et retransmise en direct à la télévision, son « témoignage » s'est en effet transformé en une admonestation – un genre rhétorique généralement réservé aux clercs dans l'Église – à l'égard des évêques français présents dans la salle, eux-mêmes alors positionnés dans une impossibilité pratique de contester comme le sont habituellement les fidèles à l'église pendant les sermons. Mais la commission ne s'est pas contentée du rôle – aussi noble soit-il – de « témoins »<sup>4</sup>, c'est-à-dire de recueil de témoignages. Sans prétendre à une position omnisciente ou de surplomb, celle-ci a cherché à amener un gain

---

3. Jacques LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique. Contestation et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2005.

4. Régine WAINTRATER, « Témoignaire », *Témoigner. Entre histoire et mémoire. Revue pluridisciplinaire de la Fondation Auschwitz* 117, 1<sup>er</sup> mars 2014, pp. 150-151.

d'intelligibilité du phénomène, ne serait-ce que pour apporter aux personnes abusées autre chose que ce qu'elles savent déjà.

Le rapport a ainsi mis en lumière l'aspect massif et systémique des violences sexuelles au sein de l'Église, en proposant une estimation du nombre des victimes par-delà les lacunes des archives institutionnelles et en démontrant que les mécanismes qui les facilitent et facilitent leur impunité en son sein s'entrelacent et se renforcent mutuellement, au-delà des actions individuelles et impliquant une responsabilité institutionnelle. Si l'épiscopat français a finalement accepté ce double constat, le Vatican a refusé de recevoir les membres de la Ciase. Et malgré le travail scientifique intense qui a nourri cette conclusion, certains intellectuels catholiques français l'ont contesté publiquement<sup>5</sup>, libérant alors les critiques retenues jusque-là des plus méfiants parmi les catholiques les plus pratiquants, moins enclins que la moyenne des fidèles à accepter les conclusions de la commission française<sup>6</sup>. Un de ces intellectuels est même allé jusqu'à incriminer les autorités ecclésiales, estimant publiquement que c'est de la part des évêques français « une faute majeure d'accepter le mot systémique »<sup>7</sup>. En résumé, le rapport de la Ciase a suscité des réactions contrastées au sein de l'Église catholique française et romaine, mettant en lumière des résistances certaines à reconnaître, et donc à traiter, les violences sexuelles de manière systémique.

L'hypothèse que nous proposons dès 2016, Constance Lalo et moi-même<sup>8</sup>, est que, pour une part et de leur point de vue,

---

5. Quand la recherche scientifique est appelée à la rescousse pour participer au règlement d'un problème social sur fond de scandale, et surtout quand ses diagnostics viennent percuter les « prénotions » d'acteurs et actrices engagées, il faut accepter qu'elle s'insère elle-même dans une chaîne d'accusations scandaleuses ou scandalisées, et puisse faire, elle qui était initialement convoquée pour participer à la résorption du scandale, l'objet d'un retournement en « affaire », c'est-à-dire devenir à son tour possiblement un objet de scandale.

6. Isabelle de GAULMYN, « Les catholiques et la Ciase, un sondage qui oblige les évêques », *La Croix*, 27 oct. 2021.

7. Pierre MANENT, Entretien sur RCF Anjou, 10 décembre 2021.

8. Constance LALO et Josselin TRICOU, « Crise de la pédophilie dans l'Église catholique : une confrontation de scripts sexuels », *Revue d'éthique et de théologie morale* 292, 23 novembre 2016, pp. 11-21.

responsables et fidèles de l'Église catholique romaine pouvaient jusqu'à récemment difficilement faire autrement et adopter des attitudes *a priori* plus conciliantes pour les victimes, sauf à rompre avec une vision catholique très cohérente du pouvoir et de la sexualité. Plus exactement, ce qui explique les incompréhensions réciproques entre société civile et certains responsables ou fidèles au sujet de la crise des révélations de violences sexuelles que traverse l'Église catholique tient à des impensés de ce qu'on peut nommer son *script* (cf. *infra*). Ces impensés du *script* catholique, en effet, font obstacle à la compréhension du caractère systémique et à la spécificité symbolique de la violence sexuelle des prêtres côté catholique, et rendent inaudibles pour la société civile leurs tentatives de traitement par l'institution elle-même. En bref, les protagonistes ne se comprennent pas. Surtout, ces impensés exposent toute critique extérieure de l'institution à ce sujet à une série d'arguments défensifs qui révèle justement ce « décalage » de scripts.

L'application de la notion de « script » à la sexualité trouve son origine chez les sociologues américains John Gagnon et William Simon : ils écrivent en 1973 que la sexualité humaine doit être considérée comme un « *scripted behavior* »<sup>9</sup>. Le terme, difficilement traduisible, implique plusieurs sens : un comportement appris, codifié, inscrit dans la conscience, structuré par un ou plusieurs référentiels culturels, et construit comme un scénario ou un récit.

La perspective des scripts, telle qu'elle peut s'appliquer à la sexualité, mais aussi à d'autres pratiques humaines comme celle du pouvoir qui nous intéresse ici, a un double avantage à notre avis. À l'échelle individuelle, elle permet de mettre au jour, comme le résume le sociologue Arthur Vuattoux « une forme de sous-texte de la vie sociale, qui oriente les actions d'apparence spontanée des acteurs »<sup>10</sup>, scénarise leurs vies

---

9. William SIMON et John GAGNON, *Sexual Conduct : The Social Sources of Human Sexuality*, 2<sup>e</sup> édition, New Brunswick, Aldine Transaction, 1973.

10. Arthur VUATTOUX, « Genre et rapports de pouvoir dans l'institution judiciaire », thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris 13 sous la direction de Bertrand Pulman, 2016.

ainsi que leurs jugements, et conditionne les processus décisionnels mis en œuvre. Adopter une telle perspective permet, par exemple, d'expliquer certaines résistances et inerties malgré une volonté parfois sincère de changement. À l'échelle collective, elle permet d'insister sur le fait qu'une institution telle que l'Église n'est pas seulement le corpus des textes officiels qui la définissent explicitement, mais correspond aussi, et peut-être surtout, à des routines organisationnelles, des habitudes de langages et des schèmes d'action implicites. En d'autres termes, une institution peut être définie comme une configuration de pratiques intériorisées et naturalisées au sens de rendues « naturelles » aux yeux de celles et ceux qui s'y engagent, en raison de leur répétition et de l'évidence de leurs justifications, ou, comme le dit le sociologue Pierre Bourdieu, parce qu'elles sont apprises « par corps »<sup>11</sup>.

### **Le script catholique et ses angles morts : l'abus de pouvoir et le non-consentement des victimes**

Le script du pouvoir dans l'Église catholique se caractérise par sa monopolisation par certains hommes – les clercs – gagnée sur le contrôle apparent de leur sexualité. Ce pouvoir est thématiqué comme sacré et paternel, justifié par « une différence essentielle et non seulement de degré »<sup>12</sup> entre eux et les fidèles sur lesquels il s'exerce sans contre-pouvoir. J'ai proposé la notion de « patriarcalité du pouvoir »<sup>13</sup> pour caractériser cet aspect éminemment genré et euphémisé par la métaphore domestique du pouvoir en Église. Mais il y a plus, une telle autorité paternelle et sacrée conférée aux prêtres était jusqu'à il y a peu relativement incontestable par les fidèles justement parce que « sacrée » (décalque à l'échelle individuelle du

---

11. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

12. Concile de Vatican II, constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, § 10, 1964.

13. Josselin TRICOU, *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*, Paris, PUF, 2023<sup>2</sup>, p. 30.

caractère infaillible de l'autorité de l'institution parce que « sainte »). On parlait et on parle encore parfois des « hommes de Dieu » pour évoquer les clercs. Surtout, ce pouvoir euphémisé sous couvert d'amour du prochain, de sacrifice et de service<sup>14</sup> génère un angle mort : l'impossibilité de penser l'abus de « service » *i.e.* de pouvoir, quand bien même on sait que les hommes sont les principaux auteurs de tels abus, et qu'ils sont d'autant moins disposés à les reconnaître – et à vendre la mèche – qu'ils sont en situation de forte redevabilité institutionnelle et en tirent des bénéfices certains, voire des privilèges. Or, quand le pouvoir est légitimé et arrimé en dernière instance à des normes de genre et de sexualité atypiques et exigeantes plutôt qu'à des compétences professionnelles, les abus de pouvoir ont toutes les chances de se nouer sur ce terrain-là. En retour, le terrain sexuel devient alors le lieu de révélation de l'absence de contre-pouvoir au pouvoir sacerdotal.

Le second impensé du script catholique qui explique le scandale suscité par ladite « crise pédophile » que traverse l'Église catholique et surtout les incompréhensions réciproques entre société civile et certains catholiques à son sujet, tient justement à un antagonisme radical de « scripts sexuels » entre l'Église et la société civile qui l'environne.

Au fond, dans la crise qui entoure l'Église et son traitement des prêtres « auteurs de violences sexuelles »<sup>15</sup> sur mineur·es, chacun réproouve la pédocriminalité, mais en faisant référence à son propre script : un *script naturaliste* pour l'Église catholique et un *script autonomiste* mobilisé par la société civile. À partir du premier, l'Église dénonce chez les prêtres pédophiles la transgression de « lois naturelles », celles qui séparent « naturellement » les générations et les sexes, tandis que les sociétés modernes condamnent, dans l'acte pédocriminal, l'abus de

---

14. Olivier BOBINEAU, *L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église*, Paris, CNRS, 2013 ; Maud AMANDIER et Alice CHABLIS, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, Montrouge, Bayard, 2014.

15. Expression courante en français, qui, comme le dit l'anthropologue Simona Tersigni, tend à esthétiser la violence commise, d'où notre préférence pour *abuseur*.

pouvoir et le défaut de consentement de la victime, consentement jugé comme nodal dans les rapports sexuels. À ce titre, on peut dire que la non-centralité du consentement dans le script sexuel de l'Église génère son angle mort : la victime<sup>16</sup>.

Ce décalage dans les scripts sexuels se manifeste clairement à regarder les cadres juridiques établis tant par l'Église que par les États, en tant qu'entités autonomes, pour dénoncer et condamner les comportements sexuels jugés contraires à l'ordre établi<sup>17</sup>. En 1922, l'Église a émis un premier texte condamnant les pratiques sexuelles sur mineur·es, resté secret à l'époque. En 1962, ce texte a été amendé et publié par le Saint-Office sous le nom de *Crimen sollicitationis*. Ce texte condamne principalement le détournement du sacrement de la confession pour obtenir des faveurs sexuelles, plutôt que de défendre la victime. Il dénonce également comme crime, sous le nom de *crimen pessimum*, tout « acte obscène externe » commis par un clerc avec une personne de son sexe, avec un·e pré-adolescent·e ou avec un animal.

La tradition ecclésiale a ainsi « mis sur le même pied » de manière choquante les actes pédophiles, homosexuels et zoophiles parmi les clercs. Ces actes sont considérés comme des crimes suprêmes non en raison de l'absence de consentement de la victime, mais en raison du dépassement des « limites naturelles » voulues par Dieu entre les sexes, entre les générations et entre les espèces. On peut parler d'un script naturaliste.

Le script sexuel de notre modernité tardive s'éloigne quant à lui de toute influence naturaliste. Il met en avant l'individu

---

16. L'hypothèse explicative, ou interprétative, proposée ici n'est pas la seule explication, ou interprétation possible du phénomène. Elle vient s'ajouter à d'autres analyses. Faute de place, nous renvoyons au rapport de la Ciase qui les compile : *Les violences sexuelles dans l'Église catholique France 1950-2020*, paru en octobre 2021.

17. L'existence du droit canon a longtemps favorisé la revendication par l'institution ecclésiale d'une forme d'extraterritorialité, juridique notamment, pour elle-même face aux institutions séculières. Cette extraterritorialité était renforcée par l'autodéfinition de l'Église comme « société parfaite ». Cf. Francis MESSNER, « Quand l'Église catholique se pensait en société parfaite et intouchable », *The Conversation*, 20 février 2020, en ligne, mis à jour 6 octobre 2021.

et son pouvoir d'autodétermination. Il s'inscrit dans ce que le sociologue Éric Fassin appelle la « démocratie sexuelle »<sup>18</sup>, intégrant les questions de genre et de sexualité dans la délibération démocratique, sur fond d'égalité des droits et de liberté individuelle.

Dans ce script, l'accent est mis sur la possibilité de consentir à l'acte sexuel plutôt que sur la différence de nature entre les individus qui s'y engagent. La notion moderne de liberté en tant qu'autonomie a ainsi fait du consentement le point nodal qui discrimine ce qui relève de la sexualité et ce qui relève de la violence, soulignant ce faisant la distinction entre céder et consentir, comme le décrit Nicole-Claude Mathieu<sup>19</sup>. Si dans ce script sont condamnées les pratiques zoophiles et pédophiles, c'est de fait en raison de l'absence de consentement jugé éclairé de l'animal ou de l'enfant face à tout humain adulte, contrairement aux pratiques homosexuelles entre adultes de même sexe ou même de sexualités marginales comme le BDSM.

Le droit français en témoigne, *a fortiori* depuis la récente loi du 3 août 2018 renforçant la lutte contre les violences sexuelles et sexistes : s'il réprime les agressions sexuelles, perpétrées avec « violence, contrainte, menace ou surprise » (art. 222-22 du Code pénal), c'est-à-dire celles qui sont non consenties, qu'elles soient commises sur majeures ou mineures, il traite à part la situation des mineures de quinze ans, en réservant une qualification spéciale, d'« atteintes sexuelles », à la commission d'actes sexuels sans violence, contrainte, menace, ni surprise, soit sur un enfant de moins de 15 ans, soit sur une mineure de plus de 15 ans lorsque ces actes sont commis par un membre de la famille ou par une personne qui « abuse de l'autorité qui lui confèrent ses fonctions » (art. 222-27 du Code

---

18. Éric FASSIN, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes* 26(3), 1<sup>er</sup> septembre 2006, pp. 123-131.

19. Nicole-Claude MATHIEU, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in : EAD. (éd.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, pp. 69-245.

pénal). L'idée même de cette infraction fait écho à la logique du consentement vicié de l'enfant : en deçà de 15 ans, même s'il n'a pas été à proprement parler forcé de subir des actes sexuels, ceux-ci sont vus comme condamnables en raison de l'absence de toute possibilité d'un consentement éclairé. La loi du 3 août 2018 est au demeurant venue renforcer cette logique du consentement vicié du mineur, en instituant, par son article 2, ce qui a pu être décrit comme une quasi-présomption de contrainte morale ou de surprise du fait de la vulnérabilité de la victime de moins de 15 ans, ou encore de la différence d'âge ou de l'autorité de droit ou de fait exercée par l'auteur<sup>20</sup>.

Si le droit révèle ainsi le décalage entre ces deux scripts, celui de l'Église et celui de la modernité avancée, celui-ci est surtout rendu visible à l'occasion de crises, de confrontations de visions sur les questions de mœurs. Alors qu'en 2016 le débat fait rage, autour de la gestion de la pédophilie cléricale dans le diocèse de Lyon, après les rebondissements de l'affaire dite « Preynat-Barbarin », évoqués plus haut, nombreux sont ceux qui ont encore en tête les propos du cardinal Barbarin à propos de la loi sur le mariage pour tous : « Après, ça a des conséquences qui sont innombrables. Après, ils vont vouloir faire des couples à trois ou à quatre. Un jour peut-être, qui sait ? L'interdiction de l'inceste tombera. » La perception des débats relatifs au « mariage pour tous » relève, en effet, très largement de ce décalage, en particulier si l'on examine le combat de l'Église contre la possibilité même pour un État de légiférer sur l'union des couples de même sexe. L'argument de l'Église, dont le cardinal Barbarin était, en France, le porte-voix le plus entendu, est qu'il existerait un ordre auquel le consensus démocratique n'aurait pas le droit de toucher, ordre qu'une telle législation enfreindrait : c'est ainsi qu'il faut comprendre le propos, cité plus haut, qui assimile le mariage homosexuel à la légalisation de l'inceste... C'est dans cette logique ecclésiologique – c'est-à-dire affirmant la supériorité de la norme

---

20. En Suisse, la question du consentement à l'acte sexuel est actuellement au cœur du débat juridique. Cf. <https://www.parlament.ch/press-releases/Pages/mm-caj-n-2022-10-21.aspx>

ecclésiale par rapport à la loi civile ou aux choix individuels privés – qu’il faut également comprendre ces autres déclarations polémiques du cardinal Barbarin, au moment de la présentation du projet de loi dit du « mariage pour tous » à l’Assemblée nationale : « Le Parlement n’est pas Dieu le Père » ; ou encore : « Pour nous, la première page de la Bible (qui dit que le mariage unit un homme à une femme) a un peu plus de force et de vérité qui traversera les cultures et les siècles que les décisions circonstanciées ou passagères d’un Parlement »<sup>21</sup>. Cette position n’est pas isolée dans l’Église : en 2014, l’évêque de Malaga déclara lui aussi, faisant écho au *Crimen sollicitationis* que nous évoquions plus tôt, que « le mariage gay est comme l’union entre un homme et un chien, ou entre un bébé et un vieillard »<sup>22</sup>. De telles sorties se rattachent pleinement au script sexuel naturaliste de l’Église, tout comme s’expliquent au regard du choc entre les deux scripts les réactions outragées que ces propos ont suscitées dans les sociétés occidentales. Y voir une simple revanche, vite brocardée sous le vocable de « christianophobie », cacherait la réalité du choc de scripts, et de la difficulté pour l’Église à intégrer la logique du consentement dans son script.

Si une partie de l’Église maintient le script naturaliste face à la crise des révélations de violences sexuelles parfois comme déflecteur de sa responsabilité institutionnelle, de plus en plus de catholiques, y compris des prêtres et le pape, tendent à incorporer partiellement le script autonomiste de la société, parfois sans le réaliser, ce qui peut entraîner des contradictions avec le script catholique. Cette évolution est visible dans le discours du pape François, qui condamne sévèrement la pédocriminalité tout en montrant plus de tolérance envers les homosexuels. Elle se reflète également dans l’attitude de nombreux fidèles et clercs catholiques, qui

---

21. Cf. [http://www.lepoint.fr/societe/le-cardinal-barbarin-choque-avec-ses-propos-sur-le-mariage-gay-15-09-2012-1506521\\_23.php](http://www.lepoint.fr/societe/le-cardinal-barbarin-choque-avec-ses-propos-sur-le-mariage-gay-15-09-2012-1506521_23.php) consulté le 24/03/2025.

22. <http://www.elplural.com/2014/04/11/el-obispo-de-malaga-equipara-el-matrimonio-gay-con-uniones-entre-un-hombre-y-un-perro-o-un-bebe-y-un-anciano> consulté le 24/03/2025.

condamnent davantage les violences sexuelles cléricales pour les préjudices causés aux victimes, qu'en raison de leur impact sur la doctrine ou les sacrements. De plus, le droit de l'Église a évolué avec le remplacement du *Crimen sollicitationis* par les *Normae de gravioribus delictis* en 2001 puis en 2010, créant une infraction spécifique pour les délits les plus graves contre les mœurs, prenant en compte le consentement, même implicitement. Le pape a également promulgué en 2016 le *motu proprio* « Comme une mère aimante », renforçant la protection des victimes de violences sexuelles. Cependant, certaines réformes pourraient être limitées, car le texte de 2010 punit également d'autres délits, tels que ceux contre la sainteté du sacrement de pénitence et la tentative d'ordination de femmes, montrant bien que la protection des sacrements demeure importante.

## Conclusion

La mise en crise de l'Église catholique par les révélations de violences sexuelles perpétrées par ses représentants a été l'occasion d'apercevoir les déficiences du script catholique : le pouvoir sacré comme service qui appelle une protection spécifique pour les hommes qui y sont consacrés, la sexualité comme reflet d'une supposée nature humaine qui échapperait à tout débat démocratique et ne prendrait pas comme pivot le libre choix ou l'autodétermination des individus concernés en contexte : comment imaginer un script plus en décalage avec la vision que nous avons, contemporain·es, de la violence sexuelle, vue comme prise de pouvoir par la sexualité s'il en est, qui plus est ici, par un individu en « position de pouvoir » sur un individu en « position [instituée] de vulnérabilité »<sup>23</sup> ? Depuis la fin des années 2010, l'Église sous pression semble évoluer vers une

---

23. Stephen de WEGER & Jodi DEATH, « Clergy Sexual Misconduct Against Adults in the Roman Catholic Church : The Misuse of Professional and Spiritual Power in the Sexual Abuse of Adults », *Journal for the Academic Study of Religion* 30(2), 2017, pp. 129-159.

approche plus soucieuse du consentement des individus, plus sensible à la parole et à la souffrance des victimes, ainsi qu'à la réalité des situations vécues. Il faut dire que la crise des révélations a assurément fait voler en éclat ce qu'on a appelé le *catholic gaze*<sup>24</sup>, plaçant les prêtres hors de toute condamnation dans le regard des fidèles, et a fait émerger une sorte de société civile catholique revendicative qui exige désormais que les responsables ecclésiastiques rendent compte de leur passivité coupable et que le « système » change. Mais un tel changement est-il possible ? Non seulement tout porte à croire que la configuration catholique présente une spécificité systémique quant au lien sexualité/pouvoir par rapport aux autres religions et surtout aux autres confessions chrétiennes, mais on ne peut que constater que certains en son sein « freinent des quatre fers » par peur de « jeter le bébé avec l'eau du bain ».

Face au changement de paradigme éthico-juridique au cœur de la « démocratie sexuelle », les confessions chrétiennes instituées réagissent, en effet, de manière diverse. Ces réactions vont d'une inclusion dans leurs cultures et leurs structures de cette nouvelle donne normative à des formes « d'ecclésiologie » en passant par des arrangements « pastoraux » à la marge qui favorisent la modification des pratiques sans prendre le risque de toucher aux doctrines. Si la plupart des Églises protestantes historiques sont représentatives de la première solution – notamment *via* la féminisation du leadership et l'accueil liturgique des couples de même sexe. L'Église catholique romaine, quant à elle, oscille encore entre les deux suivantes, coïncée qu'elle est par ce que j'ai appelé le « verrou sacerdotal »<sup>25</sup>. Il faut entendre par là cinq éléments qu'elle a liés de manière indéfectible dans sa structuration et qui sont devenus sa signature : 1) le sacerdoce compris comme une mise à part des fidèles et comme une sacralisation (du latin *sacer* : « sacré », « séparé ») rendue évidente par 2) le sacrifice de la sexualité de l'individu masculin qui l'incarne, 3) qui limite tout accommodement du fonctionnement de l'institution aux standards démocratiques actuels, 4) l'exclu-

---

24. Josselin TRICOU, *Des soutanes et des hommes*, p. 16.

25. *Ibid.*, p. 410.

sion des femmes du pouvoir clérical et 5) le discours surplombant porté par ces clercs sur la sexualité, hétéro-conjugale/sexiste et homophobe. Or, ce « verrou sacerdotal » propre à l'Église catholique peut apparaître à bien des égards aujourd'hui comme « toxique » – pour reprendre un vocabulaire militant : « toxique » pour les fidèles (avec les « abus » de pouvoir et les violences sexuelles qui s'exercent sur les femmes et les enfants, et *a fortiori* les personnes *queer* parmi elles et eux), « toxique » aussi pour les prêtres eux-mêmes (quand s'installe en eux une forme de clivage interne), et finalement discriminatoire au regard de sociétés qui font désormais de l'égalité entre les sexes et les sexualités leur horizon éthique. Or, à rebours de cette adaptation à la modernité sexuelle, agitant le chiffon rouge d'une supposée « protestantisation » de l'Église catholique si celle-ci y renonçait, certains secteurs catholiques « conservateurs » érigent plus que jamais ces cinq éléments liés entre eux dans le script catholique sans aucune considération de la hiérarchie des « vérités de foi » en quasi-dogme ou « totem d'identité ».

*A contrario* des paniques morales entretenues par certains courants ou groupuscules, l'honnêteté intellectuelle devrait obliger les catholiques à la gratitude à l'égard des mouvements féministes. Mieux, en mémoire des pionnières dans la lutte contre les violences sexuelles et inventrices du consentement sexuel<sup>26</sup>, critère qui manquait pour bien discerner ce qui relève de la sexualité et ce qui relève de la violence, ils et elles devraient inviter sans cesse l'institution à réformer radicalement ses structures et sa culture qui font perdurer en son sein la violence de la « patriarcalité du pouvoir ». Loin de saper les bases du catholicisme, le féminisme que l'institution redoute tant pourrait bien être en train de sauver l'Église d'elle-même malgré elle... Hegel parlerait de « ruse de l'histoire » ; les croyants et croyantes pourraient évoquer un « signe des temps ». Reste pour ce faire à sortir de la clôture épistémique et de la logique obsidionale dans lesquelles l'institution s'est

---

26. Manon GARCIA, *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats (Essais), 2021.

embourbée. L'effort à faire est immense. Il s'agit de lutter contre soi-même, ses routines, son script.

Absent de la boîte à outils morale catholique (au-delà du consentement supposé donné une fois pour toutes dans les seuls liens du mariage hétérosexuel), le consentement sexuel en contexte est devenu aujourd'hui le critère minimal de toute sexualité et le levier fondamental de toute lutte contre les violences sexuelles. Pour intégrer pleinement le consentement sexuel dans son script, l'institution doit non seulement accepter avec humilité – voire humiliation – qu'il vienne d'ailleurs qu'elle-même, mais surtout tirer toutes les conséquences de sa centralité nouvelle. Elle doit accepter pleinement son corollaire, à savoir l'autodétermination des individus en matière de sexualité, notamment de ses clercs, des femmes, des personnes *queers*, et finalement des enfants eux-mêmes, au sens où elle se doit de les préserver de ses propres velléités de contrôle et de ses inclinaisons à l'emprise, via notamment la direction spirituelle – ou autre. Pire, pour ce faire pleinement, il ne lui faudra pas seulement savoir s'abstenir mais au contraire être proactive et enseigner le consentement sexuel, soit, à rebours de son script traditionnel, qu'il existe des pratiques sexuelles hors mariage hétérosexuel qui peuvent être moralement bonnes (même si elles ne sont pas idéales à ses yeux), et d'autres qui, bien qu'inscrites au cœur du mariage hétérosexuel, ne le sont pas (au premier chef le viol conjugal). Toujours pour ce faire, il lui faudra, contre sa propre tradition encore, décorrélér en partie sexualité, « états de vie » et sacramentalité, sauf à replonger dans la grande confusion d'antan où hors de la seule « étreinte conjugale dans le cadre d'un unique mariage [hétérosexuel] sans moyen de contraception autre que le choix des périodes non fécondes »<sup>27</sup>, toute pratique sexuelle était jugée « désordonnée », c'est-à-dire déviante par rapport à l'ordre de la nature voulue par Dieu lui-même. Or on sait que quand tout est condamné, cela profite aux abuseurs. Pire, cela suscite des abus

---

27. Christine PEDOTTI, « Pédophilie dans l'Église : "La conséquence de l'inadéquation de la forme actuelle du catholicisme avec nos sociétés." Entretien avec Cécile Chambaud », *Le Monde*, 11 janvier 2019.

et donc des abuseurs. Et cela empêche l'institution de prévenir comme de réprouver leurs actes à la hauteur des dégâts produits chez leurs victimes. Pour ce faire, il faudra à l'institution vaincre sa peur de regarder en face le pouvoir masculin qui l'habite et a durablement façonné tant ses structures que sa culture, remettre en question, ce faisant, le « verrou sacerdotal » qui le maintient en place. Pour ce faire, enfin, il lui faudrait vaincre sa peur de sa supposée *protestantisation* si elle y renonçait, et sa crainte d'un *schisme* qui est de toute façon déjà là<sup>28</sup>.

C'est là sans doute le prix à payer pour accéder à un chemin de résilience institutionnelle sauf à avouer aux victimes que leur élévation au rang de « témoins » n'était qu'un « écran de fumée » (Robert, victime), un geste circonstanciel. « L'analphabète du futur ne sera pas celui qui ne sait ni lire ni écrire, mais celui qui ne sera pas capable d'apprendre, de désapprendre et de réapprendre », écrivait Alvin Toffler<sup>29</sup>. Or, sur ce chemin escarpé du désapprentissage et du réapprentissage, qui reste encore largement à parcourir dans le cas de l'Église catholique confrontée aux violences sexuelles, l'épisode Ciasse n'était pas un aboutissement mais bel et bien une première étape, un « camp de base » auprès duquel les autorités ecclésiastiques devront sans doute revenir régulièrement avant d'atteindre son but : faire de l'Église catholique romaine « une maison sûre » – selon les mots du pape François<sup>30</sup>.

---

28. Danièle HERVIEU-LÉGER et Jean-Louis SCHLEGEL, *Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Seuil, 2022.

29. Alvin TOFFLER, *Le choc du futur*, Paris, Denoël, 1972.

30. Loup BESMOND DE SENNEVILLE, « Le pape François : “L'abus, un acte de trahison qui condamne à mort ceux qui le subissent” », *La Croix*, 4 novembre 2021, en ligne : <https://www.la-croix.com/Religion/Le-pape-Francois-Labus-acte-trahison-condamne-mort-ceux-subissent-2021-11-04-1201183615>, consulté le 24/03/2025.



**CONSENTEMENT ET RESPONSABILITÉ.  
ESSAI DE PHÉNOMÉNOLOGIE  
DU CONSENTEMENT : OÙ SITUER  
LA RESPONSABILITÉ DANS L'ACTE  
DE CONSENTIR ?**

*Anne-Lyse Chabert*

La position par soi-même de la liberté a pu être appelée le point de départ de l'éthique, mais elle ne constitue pas encore l'éthique elle-même. Ce qui manque, c'est la position dialogique de la liberté en seconde personne. Nous n'avons donc fait que la moitié, et même le tiers, du chemin dans une analyse purement solipsiste que nous avons faite de l'exigence d'effectuation de la liberté. On entre véritablement en éthique quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'autre soit. Je veux que ta liberté soit. Si le premier acte était un acte d'arrachement, le second est un acte de déliement. Il veut rompre les liens qui enserrent l'autre. Entre ces deux actes, il n'y a aucune préséance, mais une absolue réciprocité<sup>1</sup>.

Lorsqu'on m'a demandé d'intervenir pour la journée d'étude sur le consentement qui débouche sur la rédaction de ces actes, je me suis d'abord sentie à mille lieues de la thématique posée et donc non légitime, du moins dans un premier temps, à l'aborder. Il fallait surtout méditer les deux notions dans toute leur profondeur, et essayer de cerner, même nécessairement de façon partielle, leurs entrelacs, en m'armant de quelques

---

1. Paul RICŒUR, « Fondements de l'éthique », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 3, 1984, p. 63.

références qui auraient pu faire progresser ma réflexion. J'ai accepté ce petit défi en espérant être à la hauteur. Et je dois dire qu'au travers du parcours qui m'a donné à écrire cet article, j'ai vu avec bonheur l'éclaircissement de nombreux points *a priori* obscurs.

Sur ce parcours où j'essayais de donner à voir une façon universelle d'aborder n'importe quel type de consentement, j'ai d'abord compris qu'on ne consent jamais qu'au monde de l'autre, avant même de lui demander son consentement (celui qui consent étant bien sûr *celui qui accepte ou non* la proposition de consentement). Que dans la confiance de celui qui accorde son consentement, il y a justement la constante et l'essentielle possibilité d'enfreindre l'intimité à laquelle le premier fait face, dernier pas qui n'est jamais franchi sauf à retirer la confiance, celle-là même que l'individu violé dans son intégrité avait mise dans l'individu qui choisit d'enfreindre : c'est en cela que le consentement est toujours à reconquérir, jamais acquis une fois pour toutes. Enfin, j'ai découvert – même si c'est une évidence qui ne peut échapper que de prime abord – que dans le consentement il faut toujours être au moins deux malgré l'inégalité fondamentale des deux acteurs. En effet, ces deux derniers agissent selon des rôles et des temporalités différentes, raison qui met en avant leur implication et leur asymétrie fondamentale puisque quand le premier propose dans le consentement, le second ne fait qu'en disposer. J'ai mieux saisi comment le thème du consentement résonnait avec beaucoup d'intelligence et de finesse avec l'invisibilité des capacités, thématique que j'aborde bien souvent dans mon travail de recherches. Car l'acte de consentir, faut-il le rappeler, requiert toujours une relation d'altérité entre celui qui demande et celui qui consent. Je me suis posé bien des questions, auxquelles je n'ai toujours pas de réponses définitives d'ailleurs, mais simplement des pistes de réflexion que je me risque à proposer ici.

Une des thèses principales que je défendrai, c'est qu'aucun consentement ne vaut s'il n'est accompagné d'une responsabilité respective de chacun des deux acteurs. La question du consentement doit dans un premier temps être mûrement réfléchie ; ce n'est que lorsqu'elle est clairement explicitée

que celui à qui on demande le consentement peut se l'approprier dans le vis-à-vis du premier acteur qui pose la question. Il faut que l'individu dont on sollicite le consentement soit en mesure de se l'approprier avant d'en être responsable, c'est-à-dire de pouvoir se sentir responsable de ce choix de consentir, démarche qui expose bien sûr ce dernier à assumer ce qu'il s'est lui-même imposé.

### **Altérité, il faut être deux**

Je parlais d'une idée fautive en pensant que la proposition de consentement n'ajoutait rien à la valeur traditionnelle d'un simple choix. Qu'elle était au contraire une solution *ersatz* qu'on avait pu mettre en place faute de mieux dans certains cas où la communication est difficile par exemple, ou encore quand la personne est particulièrement vulnérable au moins dans certains domaines et qu'elle dépend d'un tiers pour accomplir ses volontés.

Je me trompais dans cet *a priori* : l'acte de consentir qui implique à la fois celui qui demande le consentement et celui qui donne ou pas son consentement est une autre modalité de choix, autre modalité qui n'a rien à envier à la première. C'est peut-être même l'occasion de revisiter notre « entrer en éthique » comme le veut la citation de Paul Ricœur en exergue. Sauvegarder la liberté réciproque de l'autre pour chacun des protagonistes est un impératif pour une relation de consentement réussie.

Cette modalité se décline par étapes, elle est le fruit d'une patiente collaboration entre deux acteurs qui peut s'interrompre dès que celui qui est censé consentir pose un veto. La proposition est donc d'une finesse analytique remarquable à laquelle aucun libre choix immédiat ne peut prétendre. Et surtout elle convoque deux acteurs distincts qui alternent à des moments différents du processus du consentement car ce sont deux acteurs essentiellement différents. Mais qui ont malgré tout l'intelligence d'arriver à communiquer entre eux quand ils le peuvent, c'est-à-dire à créer un monde commun, un monde

partagé, en dépit de cette première contrariété de l'identique qui les sépare. En effet, avant que l'acte de consentir soit réussi, il faut un certain nombre de conditions à mettre en œuvre et à respecter dans la connivence d'une navette faite entre les deux individus. Ce sont ces conditions qu'on étudiera tour à tour, d'une part pour celui qui demande le consentement dans un premier temps, d'autre part pour celui qui l'accorde ou non dans un second temps.

Les méthodes de la phénoménologie m'ont paru les plus appropriées pour saisir le caractère invisible de ce concept, difficile à traduire en mots, comme la plupart des phénomènes que cette méthode est quasiment la seule à pouvoir aborder avec autant de justesse. C'est donc la méthode que j'essaierai de suivre ici : comment se déploie le phénomène tant du point de vue de celui qui demande le consentement que de celui qui accepte ou non de consentir ? Y a-t-il d'autres médiateurs qui interviennent dans ce processus ? Quelles sont les conditions d'un consentement réussi ?

La difficulté du consentement en fait aussi toute l'élégance. Un des premiers points à considérer est que dans le consentement, il faut toujours prendre le temps de mettre des mots sur un événement qui peut parfois prendre des allures d'évidence à tel point que l'on a tendance à outrepasser cette étape, pourtant nécessaire dans le consentement. Le processus du consentement demande du temps et des efforts : par définition, le consentement de chacun des acteurs doit devenir explicite, c'est-à-dire être formulé par celui qui demande (et accompagner tous ses gestes) comme par celui qui accepte ou non de consentir. En cela, celui qui demande doit faire un effort pour se rapprocher de son acolyte autant que possible en tâchant d'intégrer autant que faire se peut les contraintes et les ressources de l'autre : c'est le seul moyen de mieux comprendre les tenants et les aboutissants de sa situation différente, situation qu'il ne parviendra jamais à atteindre *in fine*, ce premier doit bien en rester conscient tout au long du processus. C'est la condition *sine qua non* qui préside à la construction possible d'un monde commun. Ce n'est qu'ainsi que la proposition qu'il adresse à l'autre a ce caractère authentique d'une

demande de consentement qui s'adapte, au moins un tant soit peu, à son interlocuteur.

Le processus de consentement ne peut se dérouler que sur fond de confiance entre les deux protagonistes, la confiance dans la réponse éclairée que fera son interlocuteur pour celui qui a fait l'effort de demander explicitement le consentement en vérifiant que son interlocuteur a bien compris, la confiance de celui qui consent et qui laisse invariablement l'autre individu entrer comme un intrus sur son propre terrain en lui laissant en permanence la possibilité de violer son intimité, ce terrain qu'il lui a lui-même permis au premier d'investir. Dans ces échanges, ces deux individus, même à des niveaux différents, sont vulnérables ; n'évoluant pas sur son terrain pour le premier, dans le risque permanent d'une intégrité bafouée pour le second.

Nous n'avons parlé que de deux acteurs, mais c'est encore aller trop vite en besogne : il y a toujours un biais du milieu dans lequel le consentement a lieu, une pression sociale qui peut tour à tour éclaircir ou obscurcir les contours de la liberté de chacun des deux acteurs. De nos jours, on insiste beaucoup – peut-être excessivement – sur la responsabilité de celui qui demande le consentement sans réellement s'appesantir sur le choix de celui qui consent ou non, choix *a priori* jugé caduc du simple fait que le consentement initial n'a pas été correctement prodigué. C'est oublier trop vite que si la responsabilité implique de porter les conséquences de ses actes librement choisis, et qu'elle est donc généralement considérée comme un fardeau, être responsable peut à certains égards et dans une certaine mesure consister dans le même acte de déliement que décrit Paul Ricœur dans la citation en exergue. Cela équivaudrait donc à dire que dans l'action de consentir, les acteurs ne peuvent conquérir leur liberté qu'à condition d'être responsables, c'est-à-dire de se sentir responsables avant tout. Et cette responsabilité passera pour celui qui consent par une étape d'appropriation de ce que lui propose celui qui lui demande son consentement. On ne pourra espérer un choix éclairé de sa part que s'il a bien compris la globalité de la question que l'autre lui adresse. Et la responsabilité du premier

consiste donc en tout premier lieu à tout faire pour que l'autre s'empare, à sa manière, avec ses moyens et ses compétences, du message qu'il veut lui transmettre, même si toute communication n'est jamais qu'imparfaite, et qu'il n'y a jamais une totale identité entre ce que le premier propose et ce dont le second croit disposer. Il n'empêche qu'on peut attendre toujours plus de proximité entre les deux.

Le processus de consentement a particulièrement attiré mon attention du fait des analogies qu'on pouvait aisément tisser avec le concept de capabilité dont je suis, au demeurant, bien plus familière. C'est brièvement que je reviens donc sur le cadre des capacités qu'Amartya Sen<sup>2</sup> convoque à l'origine pour penser les inégalités dans le champ de la pauvreté. Sen critique l'approche utilitariste qui consiste à évaluer la qualité de vie des habitants d'un pays selon le PIB entre autres. Or cette notion n'intègre pas les dimensions sociales qui font qu'un même objet n'accorde pas les mêmes possibilités d'agir ni les mêmes libertés à des individus de deux pays différents, en simulant de manière erronée que les environnements sont interchangeables. Par exemple, une voiture aux USA ne procure pas les mêmes libertés sociales qu'au Burkina Faso : dans le premier espace, elle est un vecteur essentiel de l'activité sociale. Au Burkina Faso, en revanche, la même voiture pourra presque être une entrave pour l'individu car la majorité des routes ne sont pas carrossables. L'outil des capacités propose plutôt de penser la qualité de vie en termes de ce qu'offre ou non l'environnement, et des libertés que l'individu est à même ou non d'y déployer. L'égalité ne garantit en rien l'équité. Les liens d'analogie avec la notion de consentement s'imposent alors : la relation d'altérité et donc de distinction radicale signe en toute logique une inégalité fondamentale entre les deux parties qui alternent et occupent des champs d'expérience distincts. La première qui propose, quand la seconde dispose, a le mot de la fin, ce dernier mot que l'autre lui cède même si en

---

2. Amartya SEN, *Repenser l'inégalité (Inequality reexamined, 1992)*, Paris, Seuil (L'histoire immédiate), 2000.

général il aurait pu outrepasser cette dernière parole pour imposer la sienne. Dans la suite de notre parcours, on distinguera les deux points de vue des acteurs en présence du processus de consentement après avoir étudié comment leur binôme pouvait interagir dans un premier temps : celui qui demande le consentement d'une part, et celui qui accorde ou non son consentement d'autre part.

### **La responsabilité de celui qui demande**

La proposition de consentement, loin d'être une assertion amoindrie, se construit au contraire dans l'élaboration et le respect réciproque d'un certain nombre d'obstacles à franchir nécessaires à la construction d'un consentement librement éclairé, librement donné. Quel que soit le type de consentement demandé, voire accordé, dès que la moindre étape du consentement n'est pas franchie dans les règles de l'art, le consentement ne vaut plus. Car le consentement n'est pas une simple validation (ou infirmation) d'une première proposition, il implique au contraire que l'interlocuteur puisse dire « non » tout comme il a pu dire « oui ». Celui qui demande le consentement doit aussi s'attendre à l'éventualité d'une réponse négative, réponse négative qui lui permettra dans le meilleur des cas d'ajuster une proposition qu'il pourra formuler par la suite afin qu'elle soit plus adaptée à la demande de l'autre. Un consentement exige donc beaucoup plus de finesse analytique dans sa réalisation qui ne peut se déployer que dans la durée et convoque toute la patience des acteurs, car le véritable consentement ne consiste pas seulement à émettre une proposition qui sera reçue, même avec la clarté qui convient, par l'interlocuteur. Le véritable consentement, c'est-à-dire en premier lieu demandé de façon éclairée, implique des allers-retours entre l'individu qui demande et l'individu qui consent (une sorte de navette) avant que la proposition de la demande soit ajustée au mieux et qu'il puisse y avoir un consentement adapté, là encore pas forcément un « oui », mais qui aura laissé à l'autre la possibilité de faire ses propres choix. La principale

responsabilité de celui qui demande le consentement, c'est donc, non pas de choisir avec les personnes à qui il demande en faisant en cela dépendre cette personne de ses propres équilibres, mais de l'en affranchir en accompagnant son propre choix éclairé, indépendant de la volonté du premier. Là est toute la différence entre indépendance/dépendance et autonomie.

Tout l'enjeu d'un consentement réussi demandé par un individu à un autre, est donc de ne pas projeter du « soi-même » sur les aspirations de l'autre – qui lui viennent nécessairement en priorité – et de se défaire de ces dernières pour laisser à l'individu plus fragile la place d'extérioriser les siennes, malgré l'inégalité initiale qui laissait au premier individu la possibilité d'exercer un pouvoir sur l'autre pour faire entendre sa voix et sa volonté : l'individu plus fragile doit avant tout être mis en capacité de faire entendre *sa* voix, voix qui reste inaudible sans un effort du premier individu pour invisibiliser la sienne. Comme l'écrit Levinas quand il introduit le visage, qui n'équivaut *in fine* qu'à la voix de l'autre : « S'il n'y avait pas cela, nous ne dirions même pas, devant une porte ouverte : “Après vous, Monsieur !” C'est un “Après vous, Monsieur !” originel que j'ai essayé de décrire. »<sup>3</sup> Cette citation du penseur juif rejoint et en même temps contraste avec la citation de Paul Ricœur en exergue : quand la faiblesse de l'autre se fait force, les libertés réciproques se répondent.

Demander un consentement éclairé à un individu donné requiert donc non seulement de saisir la globalité, et non pas la localité des problèmes de la situation de l'individu à qui l'on demande, mais de mettre en avant une qualité trop peu reconvenue de nos jours : celle du *tact*<sup>4</sup>, qualité qui évidemment ne peut prendre forme que quand l'individu sait s'adapter à l'interlocuteur qu'il a en face de lui. Le tact ne peut s'exercer que sur le tas, en situation, dans l'attente d'un résultat « sur

---

3. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche (Biblio Essais), 1984, Chapitre 7, pp. 83-84.

4. Eirick PRAIRAT, *Éduquer avec tact*, Paris, ESF Sciences humaines, 2022.

mesure». Le tact requiert donc une sorte de sixième sens, un « flair » qui ne peut jamais recevoir d'explication scientifique suffisante et ne peut donc non plus être mesuré.

C'est pourquoi le consentement, et particulièrement l'étape de la demande de consentement, doit toujours se faire de manière explicite, c'est-à-dire en étant exprimée par une information claire et non ambiguë. Ce n'est qu'ainsi que celui à qui l'on demande sera mis en mesure de s'approprier la demande et par là même de se sentir responsable de la réponse qu'il va donner à ce même individu. Tous les types de consentement semblent se rejoindre : tout consentement est avant tout une affaire de communication.

Le même événement se produit dans le consentement thérapeutique qui n'est somme toute qu'un consentement traditionnel, dont la finesse doit être poussée à des marges encore plus extrêmes. L'information que donne le thérapeute doit être expliquée à chaque étape du processus, quitte à ce que son patient retire sa volonté à n'importe quel moment du protocole de soin. Là aussi, le soignant est donc responsable de la qualité de l'information qu'il va communiquer à son patient mais plus : il est responsable de la manière dont il amène sa proposition, de la manière dont il s'adresse à son patient. Je garderai toujours en tête les mots d'une amie, ancienne infirmière, à qui j'avais demandé en quoi l'expérience de la maladie l'avait transformée, ce qu'elle lui avait appris, changé dans sa pratique. Elle m'avait répondu très simplement qu'elle avait appris à cette occasion que c'était certes le médicament qu'on lui avait donné qui importait, mais plus que le médicament en lui-même (soit l'information ici), c'est la manière dont on donnait ce médicament qui comptait.

## **La responsabilité de celui qui consent**

Si la première étape du consentement se situe dans la demande qui doit être faite de manière explicite, communiquée avec clarté, et avec le maximum de tact dans le meilleur des cas, la seconde étape est dans le camp de celui qui consent et

qui donnera la décision qui clôturera ou remettra sur le métier le processus de consentement, soit en l'interrompant quand l'individu pose son *veto* ou refus, soit au contraire en l'acceptant quand il acquiesce. Mais à ce niveau, où se situe la responsabilité de celui qui consent ?

On note au passage que dire non est parfois plus coûteux, plus difficile et plus responsable pour celui qui refuse le consentement : dire explicitement « non » implique d'assumer un changement de direction dans le processus que l'autre proposait, avec toutes les conséquences que cela peut entraîner car la personne qui refuse remet en cause la proposition même que l'interlocuteur lui avait adressée. Celui qui refuse doit alors justifier rationnellement son choix, pour ne pas lui donner l'aspect d'un caprice. Dire « non » peut être tout aussi responsable que dire « oui », voire davantage : un *veto* implique que le processus de consentement soit à nouveau reconduit et ajusté par l'interlocuteur qui demande. Il remet donc en cause la proposition même qui a été faite et doit pousser l'interlocuteur à changer de direction. Le processus de consentement doit donc dévier sur une autre proposition plus ajustée à la situation, ou rester bloqué sur ce premier « non » qui est un choix tout aussi respectable. C'est là que se situent nos résistances les plus intimes, là où nous répondons « non » à la proposition de l'interlocuteur, soit le refus d'accorder, parfois encore, des concessions. Lorsqu'un « non » est accordé de manière responsable, il ébranle nos propres valeurs : quelles sont les priorités que je me pose dans la vie ? Ce sens sans lequel je refuse de poursuivre mon existence ? J'ai écrit un article à propos de notre expérience des premiers jours du Covid : « Dans ces situations d'affolement et de dispersion générale, dois-je me laisser happer par ma peur, ou à l'inverse avoir la force d'y résister en me demandant ce qui compte vraiment dans ma vie, ou ce que je peux laisser derrière moi ? »<sup>5</sup> La citation de Wajdi Mouawad que j'avais choisie de mettre en exergue pose égale-

---

5. Anne-Lyse CHABERT, *Vivre son destin, vivre sa pensée*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 102.

ment ce dilemme des valeurs socles de mon existence de manière encore plus lumineuse :

Je ne sauverai pas le monde mais j'ai beau ne pas le sauver, je peux du moins te [l'auteur parle à son fils] désapprendre la peur, t'aider à ne pas hésiter le jour où il te faudra choisir entre avoir du courage ou avoir une machine à laver<sup>6</sup>.

Les restrictions de liberté à l'époque du Covid ont marqué un rétrécissement, voire une dévaluation des propositions faites aux plus vulnérables. En effet, il n'y avait bien souvent plus d'alternatives dans la proposition de consentement qu'ils subissaient par conséquent : il s'agissait donc d'un consentement imposé, extorqué à la base. On pense par exemple à la situation de nos aînés recalés et isolés dans les EPHAD, à qui on ne donnait plus la possibilité de sortir de ces établissements dans lesquels ils avaient été confinés par la force des choses.

La responsabilité de celui qui consent consiste donc tout simplement à assumer les conséquences possibles de ses actes. C'est donc à un engagement de son existence tout entière qu'on lui demande de consentir, même si son choix peut paraître anodin et local à certains égards. Avant même de faire un choix, il doit pouvoir s'approprier l'information dont il aura besoin, c'est-à-dire en l'ayant à disposition par le truchement d'une information claire et non ambiguë qui lui est adressée avec tact dans le meilleur des cas. C'est ce qu'on appelle un « choix éclairé », c'est-à-dire fait dans la prise en compte de la globalité de la situation et pas dans sa localité, non seulement en toute connaissance de cause (bonne réception de l'information claire donnée par celui qui demande), mais aussi dans la prise en compte mesurée des conséquences potentielles de ce choix, la manière pondérée d'y répondre ; Pierre Aubenque la même lignée que ce qu'Aristote décrit dans la *phronesis*, la prudence<sup>7</sup>. L'homme prudent, c'est

---

6. Wajdi MOUAWAD, *Journal de confinement* 28, lundi 13 avril 2020.

7. *Éthique à Nicomaque*, chapitre V : « La prudence consiste à être en état de prendre les résolutions les plus conformes à notre bonheur, en général. Elle se rapporte comme l'art, aux choses contingentes, mais elle n'est ni un

l'homme qui sait avoir un certain recul par rapport aux actes qu'il engage et qui l'engagent en même temps. Il ne peut y avoir responsabilité de celui qui consent qu'une fois toutes ces conditions réunies. Le consentement, de même qu'il a été demandé explicitement et éventuellement avec des explications qui l'accompagnent, doit être donné de manière explicite. Il va de soi que devant un consentement mal demandé, le consentement donné ne pourra être que biaisé, extorqué : l'individu était-il vraiment en possession de toutes les informations pour choisir librement d'une part ? Le contexte de sa situation lui offrait-il une réelle possibilité de faire un choix libre d'autre part ?

Faire un choix éclairé implique aussi de pouvoir prendre des risques à l'instar de l'homme prudent chez Aristote. L'avenir est incertain mais il faut dans la mesure du possible anticiper au maximum, puis faire confiance aux autres événements que personne ne peut jamais entièrement maîtriser. La vie, il ne faut pas l'oublier, est une essentielle prise de risques, prise de risques inscrite dans son origine même. Le premier consentement, c'est le consentement avec la vie même, ce perpétuel dialogue de l'individu en débat avec ce qui l'anime et lui donne à vivre. Comme le dit Michaux avec beaucoup d'humour : « Ne faites pas le fier. Respirer c'est déjà être consentant. D'autres concessions suivront, toutes emmanchées l'une à l'autre. »<sup>8</sup>

La vie est effectivement une grande affaire de compromis, de concessions faites au réel auquel je suis contraint de m'adapter, même si je conserve une marge de manœuvre minimale en choisissant même très partiellement dans quel environnement je vais accuser ces exigences d'adaptation. Je ne peux jamais imposer mon choix sans tenir compte des contraintes du milieu qui m'entoure. Et le premier milieu qui

---

art, ni une science : elle est une habitude d'appliquer la raison aux actions dont le résultat s'évanouit à mesure qu'elles ont lieu ; c'est-à-dire, aux affaires humaines, comme la politique, l'économie domestique, etc. Elle est une vertu de cette partie de l'âme où se trouve l'opinion. »

8. Henri MICHAUX, « Tranches de savoir » (1950), in : *Face aux verrous*, Paris, Gallimard (Poésie), 1992, p. 73.

me contraint autant qu'il m'offre des possibilités, c'est le milieu du corps, ce premier porte-parole de la vie que je n'ai pas choisi et avec lequel, même s'il évolue largement avec le temps, il me faudra composer toute la durée de mon existence, dans une perpétuelle négociation avec les contraintes qu'il me propose, sachant qu'il est également pris dans un environnement plus large qui le contraint aussi. Il me faudra donc communiquer au mieux avec ce corps même si l'on a tendance à ne pas suffisamment l'écouter. C'est encore lui qui parle dans les événements qu'il nous donne à vivre, par exemple dans certaines manifestations psychosomatiques, là où il nous dit que notre psychisme est probablement allé trop loin.

## Conclusion

Consentir, c'est donc en premier lieu traiter avec l'autre, cet autre qui est la vie en moi-même en première instance. Car consentir, c'est d'abord une affaire entre soi et soi-même ; il faut d'abord consentir à ses propres choix avant de les extérioriser en autant de demandes de consentement ou d'accords de ce dernier. Et porter de manière responsable les choix de ces postures et de leur contenu, c'est-à-dire les assumer pleinement dans leurs possibilités, assomption qui alterne dans le meilleur des cas entre anticipation et risque de manière équilibrée, à l'image de l'homme prudent qu'Aristote décrit dans l'*Éthique à Nicomaque*. Car on se détrompera aisément : la véritable obéissance n'est pas une obéissance de domination, à l'instar du discours formulé par Rousseau dans le *Contrat social*, mais elle nous montre au contraire qu'obéir exige avant tout de l'individu une harmonie avec lui-même, avec ses propres convictions. De là seulement pourra émerger et perdurer la maîtrise de celui qui a obtenu l'obéissance par consentement éclairé : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. »<sup>9</sup>

---

9. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Livre I, chapitre 3, Paris, Flammarion (GF), 1966, p. 44.

Le consentement donné à la vie, c'est aussi ce dialogue permanent de l'individu qui le fera osciller toute son existence de Charybde en Scylla entre l'avancée de compromis, de concessions faites à la vie, et d'intransigeances, d'inacceptables dans certains cas où il estime que sa vie ne vaudra plus la peine d'être vécue s'il outrepassé lui-même ses frontières, frontières qui pourraient paraître anodines et sans importance, vues de l'extérieur.

Les beaux consentements, telles de jolies danses, sont fort rares vu le nombre de concessions qu'ils exigent. La patience, la communication, la confiance entre les deux acteurs sont les premières nécessités qui conditionnent un consentement réussi. Ces couples qui s'écartent contre toute attente des mécanismes du pouvoir dans une danse pleine de grâce et d'équilibre apprennent peut-être l'humilité de devoir apprivoiser l'autre sans jamais y parvenir, tout comme l'autre essaie de venir vers son coéquipier sans jamais l'atteindre.

# CONSENTIR AUX LIMITES ÉCOLOGIQUES. SOI ÉCOLOGIQUE, HUMILITÉ ET SOLIDARITÉ

*Nicola Banwell & Gérald Hess*

## **Introduction : savoir scientifique et limites écologiques**

L'humanité est confrontée aux crises et aux effondrements environnementaux simultanés et sans précédent. Face à la sixième extinction de masse et l'effondrement de la biodiversité telle que nous la connaissons, les actions des êtres humains menacent plus d'espèces que jamais auparavant, avec actuellement 1 million d'espèces déjà menacées d'extinction (soit l'équivalent de 25 % des espèces animales et végétales)<sup>1</sup>. Les émissions anthropiques des émissions de gaz à effet de serre continuent d'augmenter dans tous les secteurs principaux à l'échelle mondiale. Les projections actuelles suggèrent que les émissions continueront d'augmenter, ce qui entraînera un réchauffement planétaire médian de 3,2 °C d'ici à 2100<sup>2</sup> et présentera des risques sérieux pour la

---

1. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), *The global assessment report on biodiversity and ecosystem*, Eduardo BRONDIZIO, Josef SETTELE, Sandra DIAZ et Hien T. NGO (éd.), Bonn, 2019, en ligne : <https://zenodo.org/records/6417333>.

2. IPCC, « Summary for Policymakers », in : *Climate Change 2021*, Cambridge (UK)-New York, Cambridge University Press, 2021, pp. 3-32.

santé humaine<sup>3</sup>. Les « limites planétaires », élaborées par Rockström et collègues, décrivent les neuf limites essentielles aux systèmes biologiques et chimiques de la planète qui permettent au système terrestre de soutenir la vie humaine. L'activité humaine nous a amenés à franchir plusieurs de ces neuf limites planétaires, les plus récentes étant celles qui sont liées à l'eau douce et aux nouvelles entités, d'autres sont à leur maximum, dangereusement proches d'être franchies<sup>4</sup>.

Les connaissances scientifiques, dites « objectives », c'est-à-dire élaborées de l'extérieur, dans une perspective en troisième personne, ne laissent aucun doute sur la gravité de la situation. En outre, elles sont cruciales pour comprendre l'état de notre planète, du climat, de l'écologie, de la biodiversité et de la santé des écosystèmes en général. Cependant, il existe un réel décalage entre les connaissances scientifiques produites par les sciences environnementales sur la crise environnementale et le passage à l'action aux niveaux individuel et sociétal, ce qui est connu pour être un phénomène complexe. Il y a rarement un chemin direct entre les deux<sup>5</sup>. Une des raisons importantes à cette absence d'action qui contribue à la gravité de la situation semble être le fait que nous ne comprenons pas pleinement l'ampleur et la gravité des crises et leurs impacts potentiels sur le vivant, y compris sur la société humaine<sup>6</sup>. En outre, la question du changement climatique et d'autres crises environnementales sont connues pour être des problèmes pernicieux. Ce terme vient de l'expression anglaise « *wicked problem* » qui

---

(N.d.é. : les références complètes des titres abrégés figurent en fin de chapitre, pp. 87-88.).

3. Nicola BANWELL *et al.*, « Commonalities between Disaster and Climate Change Risks for Health : A Theoretical Framework », *International Journal of Environmental Research and Public Health* 15(3), 2018, pp. 538-549.

4. Voir les travaux de PERSSON *et al.* (2022) ; RICHARDSON *et al.* (2023) ; ROCKSTRÖM *et al.* (2009) ; STEFFEN *et al.* (2015) ; WANG-ERLANDSSON *et al.* (2022).

5. Anja KOLLMUSS & Julian AGYEMAN, « Mind the gap : Why do people act environmentally and what are the barriers to pro-environmental behavior ? », *Environmental Education Research* 8(3), 2002, pp. 239-260.

6. Ezra M. MARKOWITZ & Azim F. SHARIF, « Climate change and moral judgement », *Nature Climate Change* 2, 2012, pp. 243-247.

décrit un certain type de problème hypercomplexe, très difficile à définir, en constante évolution, et pour lequel il n'existe pas de solution unique<sup>7</sup>. Mais, surtout, nous ne nous sentons pas vraiment *concernés* par cette situation épistémique. Autrement dit, nous n'arrivons pas à l'intégrer à notre vision du monde, nous ne sommes pas *existentiellement* touchés par ce qui est en train de nous arriver. Tout ceci a pour conséquence que, sur la base des seules connaissances scientifiques, non seulement nous ne sommes pas en mesure de comprendre pleinement les crises que nous vivons actuellement, mais nous ne sommes pas en mesure de l'intégrer à notre propre vie. À l'échelle de notre expérience quotidienne vécue, le savoir scientifique sur la crise écologique globale ne produit pas d'effet sur notre existence ; il ne nous incite pas à agir. Or, dans le contexte de crises et d'effondrements environnementaux simultanés, agir et s'engager est une nécessité et relève de l'urgence.

Comment donc combler ce fossé entre la connaissance et l'action ? Comment répondre à l'importance des enjeux que le savoir scientifique sur l'environnement a réussi à porter au jour de telle sorte qu'un tel savoir se traduise, sur le plan pratique, dans l'action individuelle et collective ? Nous formulons l'hypothèse qu'un consentement aux limites écologiques constitue un premier pas en ce sens.

Dans ce chapitre, nous abordons la question du consentement dans le contexte des crises environnementales simultanées et de l'engagement nécessaire pour faire face à cette situation. Celle-ci met en évidence une tension entre notre vulnérabilité et notre dépendance par rapport à la terre et la conception libérale moderne de l'autonomie. En remettant en question la perspective de l'autonomie exercée par des individus indépendants et rationnels, notre réflexion propose d'aborder le consentement du point de vue de l'interdépendance du

---

7. Pour plus d'informations, voir le travail de Johanna LÖNNGREN et Katrien VAN POECK, « Wicked problems : a mapping review of the literature », *International Journal of Sustainable Development & World Ecology* 28(6), 2021, pp. 481-502.

vivant. Dans le prolongement d'un concept d'autonomie inspiré par la pensée du *care*, nous souhaitons explorer une nouvelle signification du consentement. Celle-ci vise à concilier la vulnérabilité et l'autonomie dans le contexte de l'interdépendance écologique, de telle sorte à rendre justice aux limites écologiques et à la finitude humaine. Pour ce faire, nous ferons appel à la notion d'écologie en première personne d'une part et, de l'autre, à deux vertus : l'humilité et la solidarité.

### **L'autonomie revisitée par la pensée du *care***

Afin de développer cette nouvelle approche du consentement, il est important de réexaminer la notion d'autonomie en s'appuyant sur la pensée du *care*. Pour ce faire nous abordons l'idée d'autonomie à travers le prisme d'une éthique de la vulnérabilité<sup>8</sup>. Il s'agit donc de déconstruire la notion d'autonomie vue comme la fonction d'un agent rationnel indépendant. À travers une approche phénoménologique, Pelluchon<sup>9</sup> démontre comment la vulnérabilité corporelle d'une personne malade, souffrant d'Alzheimer, souligne la réalité de la dépendance qui existe dans notre réalité corporelle humaine : l'autonomie d'une personne malade est « brisée ». Mais cette blessure infligée à l'autonomie ne concerne pas seulement le malade. Nous sommes tous des êtres dépendants, constamment influencés et soutenu par nos relations avec les autres et l'environnement. Et l'aspect de la pensée du *care* qui met très bien en évidence notre dépendance fondamentale – comme condition de notre existence – est notre capacité à recevoir le soin. Celle-ci relève de la vulnérabilité dans laquelle se trouve chaque humain et la nécessité pour chacun de devenir conscient de sa dépendance à l'égard des autres et de l'environnement. En ce sens, l'autonomie ne peut pas valoir comme principe éthique qui définit notre

---

8. Corine PELLUCHON, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009, p. 328.

9. *Ibid.*, p. 39.

moralité ; elle n'est pas un principe qu'il s'agit de respecter au nom d'une certaine conception de l'humain<sup>10</sup>.

Néanmoins, cela ne signifie pas qu'elle ne puisse jouer un rôle dans la vie morale. Elle n'est certes jamais donnée, mais toujours à conquérir sur le fond d'une vulnérabilité ontologique. Elle est donc au mieux ce que vers quoi peut tendre notre comportement dans lequel se situe en creux la réalité fondamentale de notre dépendance. L'autonomie est toujours contextuelle et provisoire, toujours relative et jamais définitivement acquise, que ce soit suite à un accident ou au milieu du désert, lors d'un tremblement de terre ou des aléas du changement climatique. Pelluchon affirme du reste que la vulnérabilité n'est pas une faiblesse, mais une partie essentielle de notre humanité commune. En reconnaissant notre propre vulnérabilité, nous pouvons mieux comprendre celle des autres, de tous les autres : humains et non-humains. Pelluchon propose également une « éthique de la considération »<sup>11</sup>. Celle-ci découle au fond d'une écophénoménologie basée sur la vulnérabilité et le sentir. Elle suppose un retour à l'expérience corporelle et se fonde principalement sur les modalités existentielles du « vivre de » et du « vivre pour ». L'accent porte sur les facteurs biologiques, sociaux et écologiques sur lesquels repose notre existence et donc notre interdépendance relationnelle avec le vivant<sup>12</sup>.

## **Consentir aux limites écologiques et à la finitude humaine**

En nous appuyant sur cette notion d'autonomie, revisitée par une éthique de la vulnérabilité et de la considération, nous

---

10. Gérald HESS, « La bioéthique et l'autonomie : éléments de réflexion pour une contribution de l'éthique environnementale », *Bioethica Forum* 8(1), 2015, pp. 4-11, ici p. 8.

11. Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 280.

12. EAD., *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.

pouvons commencer à reconstruire la notion de consentement dans un contexte écologique. En d'autres termes, il s'agit de substituer à une conception de l'autonomie d'un être rationnel et indépendant une conception fondée sur la reconnaissance de l'interdépendance et de la vulnérabilité. Afin de comprendre ce qui permet de réorienter le désir de vivre et de consommer dans le sens d'un consentement aux limites écologiques, il convient tout d'abord de saisir pourquoi le savoir écologique est insuffisant et de le compléter ensuite par ce qu'il convient d'appeler une « écologie en première personne ».

### *L'écologie en première personne*

Dans l'introduction, nous avons relevé qu'en dépit de l'immense savoir accumulé depuis des décennies sur le péril sérieux que constitue la situation écologique actuelle, la science ne conduit pas vraiment à un changement de comportement des individus ni non plus à un changement des politiques publiques. Nous attribuons cette inertie à la perspective même adoptée par le savoir scientifique. Afin de pouvoir être qualifiée de scientifique, la connaissance doit viser l'objectivité. Ce qu'elle ne peut faire que si elle adopte une perspective en extériorité. Or, une telle perspective implique pour le chercheur et pour celui à qui il s'adresse de faire abstraction de sa propre expérience subjective, de ses sentiments, de ses émotions, de ses motivations, etc. Il comprend désormais le monde de l'extérieur, comme s'il n'en faisait pas partie. La connaissance apportée par les sciences du Système Terre – celles qui ont défini les limites planétaires – renforce encore cette distance entre ce qui se passe à l'échelle globale (déséquilibres des grands cycles bio-, géo-physiques, recul de la biodiversité, changement climatique, etc.) et ce que nous sommes pour nous-mêmes. Il s'ensuit qu'il n'est pas étonnant qu'un tel savoir ne nous parle guère – que ce soit en tant qu'individu ou comme collectif. Il dépasse, et de loin, ce que nous éprouvons charnellement dans l'expérience vécue.

C'est pourquoi la connaissance objective des sciences naturelles nécessite d'être complétée par une approche qui prend en compte ce que nous sommes *pour* nous-mêmes *dans* le monde. Autrement dit, les sciences écologiques qui adoptent une perspective objective, en troisième personne, requièrent une approche plus subjective, une *écologie en première personne*<sup>13</sup>. Celle-ci représente une compréhension incarnée, celle d'un « je » ou d'un « nous », fondée sur nos vécus subjectifs et sur ce que cela signifie dans notre vie et dans notre environnement. Elle n'a pas vocation de se substituer à l'écologie scientifique. Elle consiste plutôt à compléter l'apport indispensable des sciences, dans le but d'une transition de la connaissance à l'action. Elle peut être considérée ici comme un trait d'union entre la conscience de l'état de la planète démontrée par la connaissance scientifique et l'engagement et l'action.

L'écologie en première personne porte sur l'expérience *vécue*, phénoménale de la nature et non sur l'objet de cette expérience, comme c'est le cas avec le savoir des sciences écologiques en troisième personne<sup>14</sup>. Elle se réfère à une expérience vécue et subjective relative à l'environnement extérieur. Par exemple, si mon chien est malade, la perspective du vétérinaire consiste à identifier le dysfonctionnement physiologique de l'animal ; la mienne consiste à reconforter le chien par une caresse, par exemple, ou à lui parler. Ma perspective consiste donc à se focaliser sur la *relation vécue* que j'éprouve avec l'animal et qui s'exprime par le toucher ou la parole. Dans le contexte des crises environnementales, l'écologie en première personne inclut, par exemple, les expériences *charnelles* du milieu dans lequel je vis : la sensation humide de l'air après un orage, l'odeur des lilas au mois de mai, mais aussi la sécheresse d'un été sans pluie ou d'un hiver sans neige, une floraison précoce au printemps, etc. Elle inclut également le témoignage de la dégradation des milieux qui nous entourent en termes de diversité et de richesse.

---

13. Gérald HESS, *Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2023, pp. 61-65.

14. *Ibid.*

Pour préciser ce que nous entendons par l'écologie en première personne, nous nous appuyons ici sur une expérience vécue par la philosophe et écoféministe australienne Val Plumwood<sup>15</sup>. Celle-ci s'est retrouvée en février 1985 à explorer le parc national de Kakadu au nord de l'Australie. Lors de son excursion, elle a cru voir un tronc d'arbre flottant à la surface de l'eau. En réalité, il s'agissait d'un grand crocodile marin qui soudainement a attaqué son canoë. Blessée au mollet, elle a tout de même réussi à rejoindre le rivage à la nage. En se confrontant à sa propre finitude, Plumwood est brusquement devenue consciente de sa position dans le monde en tant qu'être vulnérable. Dans cet événement, elle a vécu *dans sa chair* ce qu'elle savait de manière conceptuelle, à savoir que les humains font partie de la chaîne alimentaire<sup>16</sup>. Plumwood et son expérience de l'attaque de crocodile peuvent être considérées comme un exemple de changement radical de perspective : d'une écologie en troisième personne, elle passe à une écologie en première personne – un renversement épistémique fondé sur une épreuve vécue de sa vulnérabilité et de l'interdépendance du monde dans lequel elle vit<sup>17</sup>.

L'expérience vécue de Plumwood représente un exemple extrême. Elle lui a permis d'accéder à un changement de compréhension ontologique de la position de l'être humain dans le monde naturel. Bien que des expériences vécues comme celle de Plumwood peuvent brusquement déclencher de tels bouleversements, l'écologie en première personne peut aussi se déployer à travers des modes de participation avec d'autres entités naturelles (l'animal non humain, le vivant, les milieux naturels, etc.). La participation est une *pratique* qui peut être exercée par toutes les personnes et qui ne nécessite pas une exposition à des conditions extrêmes de vulnérabilité. Elle implique plutôt de *devenir conscient* de notre vulnérabilité et

---

15. Val PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie* (2012), Shannon LORRAINE (éd.), Pierre MADELIN (trad.), Marseille, Wildproject (Domaine sauvage), 2021, chap. 1.

16. *Ibid.*

17. Gérald HESS, *Conscience cosmique*, pp. 49-53.

de notre interdépendance<sup>18</sup>. Cette extension relationnelle à d'autres entités permet de saisir le point de vue d'autrui sans le réduire à un soi atomique, séparé des autres<sup>19</sup>. Reconnaître notre vulnérabilité dans un monde dans lequel nous sommes profondément interdépendants avec la nature conduit à redéfinir l'identité comme un soi écologique.

### *Le soi écologique*

Arne Næss peut être considéré comme le précurseur d'une compréhension du monde qui tient compte de la nature relationnelle de l'existence humaine, en particulier en référence à la nature non humaine qui nous entoure<sup>20</sup>. De plus, il promeut une approche respectueuse de toutes les formes de vie. La qualité de vie de toutes les entités naturelles doit être prise en compte. Il reconnaît la relation profondément interdépendante entre les humains et leur milieu<sup>21</sup>. Celle-ci se traduit chez Næss par la notion de « soi écologique » qui consiste à intégrer à ses propres intérêts les intérêts de toutes les entités qui composent le monde non humain. Ce faisant, on va au-delà de son propre *ego* (avec ses besoins et ses désirs) en réalisant un soi élargi, d'ordre écologique. Mais si ce soi implique l'élargissement aux relations avec les autres, cela ne signifie pas qu'on soit complètement absorbé par ces relations. Le soi écologique doit pouvoir reconnaître à la fois l'altérité de la nature et sa continuité avec le soi individuel<sup>22</sup>.

Sur la base de la notion de soi écologique, il devient désormais possible d'envisager une nouvelle signification du

---

18. *Ibid.*

19. Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993, p. 160.

20. Arne NÆSS, *Écologie, communauté et style de vie*, Hicham-Stéphane AFEISSA (trad.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2013, p. 95.

21. ID., « The Deep Ecology Movement : Some Philosophical Aspects », in : *The selected works of Arne Naess*, vol. X : *Deep ecology of wisdom*, Alan DRENGSON & Harold GLASSER (éd.), Dordrecht, Springer, 2005, pp. 33-55.

22. Val PLUMWOOD, « Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », *Hypatia* 6(1), 1991, pp. 3-27.

consentement dans un contexte écologique. La compréhension par notre corporéité vécue des interdépendances entre les êtres et leurs écosystèmes, ainsi que de la nature fondamentale de la vulnérabilité de l'existence humaine débouche nécessairement sur un désir de vivre et de consommer autrement, en valorisant la qualité de vie plutôt que le niveau de vie. Le consentement dans un contexte écologique peut être illustré, par exemple, par un mouvement volontaire consistant à vivre à l'intérieur des limites planétaires. Il s'agit pour chacun d'entre nous de pouvoir s'épanouir en respectant l'épanouissement de tout le vivant, par la reconnaissance de notre interdépendance et de notre vulnérabilité commune. Cet épanouissement du soi écologique repose sur des dispositions pratiques – des vertus – comme l'humilité et la solidarité.

### *Humilité et solidarité*

Consentir aux limites planétaires signifie donc se reconnaître vulnérable dans un champ de relations d'interdépendance. Cela implique qu'il nous faut apprendre à concilier notre vulnérabilité avec notre besoin de poursuivre une forme d'autonomie tout en étant conscient de notre condition fondamentale d'êtres relationnels et interdépendants. Le consentement aux limites écologiques, à la finitude humaine consiste donc en un apprentissage qui se traduit, sur le plan personnel, dans des dispositions vertueuses comme l'humilité et la solidarité.

L'humilité concerne principalement le rapport à soi-même. L'humilité nous invite à reconsidérer notre perspective concernant notre place dans le monde. Nous sommes une partie intégrante de la nature, interdépendante avec elle et non supérieure à elle. Næss fait référence à l'humilité dont témoigne l'écriture du *Printemps silencieux* de Rachel Carson<sup>23</sup>, considérant l'humilité comme une simple « goutte dans le courant de la

---

23. Rachel CARSON, *Printemps silencieux*, Marseille, Wildproject (Poche), 2020.

vie»<sup>24</sup>. Dans cette optique, Næss fait référence à un changement de conscience qui facilite la transition vers une attitude plus égalitaire à l'égard de la vie et du développement de la vie sur terre<sup>25</sup>. Ce changement de conscience est ici compris comme une transformation majeure du rapport à soi. Il s'agit d'un décentrement de soi, de cette capacité à se distancer de sa propre vision du monde, de ses croyances et opinions, de ses intérêts et désirs pour aller à la rencontre d'autrui. Un tel décentrement se manifeste par l'adoption d'une attitude plus humble à l'égard de notre position dans le monde, et elle est fondée sur la reconnaissance de la vulnérabilité commune qui nous lie à tout le vivant et non-vivant. L'humilité permet un élargissement et un approfondissement du soi écologique qui conduit à devenir collectivement responsable pour la qualité de vie de tout le vivant. Ce rapport à soi, nourri et entretenu par l'humilité, permet dès lors une ouverture à autrui et au monde exprimée par une autre disposition vertueuse, à savoir la solidarité.

La solidarité concerne toutes nos relations avec les autres, comme le décrit Næss, « Chacun s'éprouve alors soi-même comme partie intégrante de toute vie [...] chaque être vivant [...] est compris comme une fin en soi. Ce qui entraîne aussi une transition des attitudes "je-il" vers des attitudes "je-tu". »<sup>26</sup> La solidarité favorise la compréhension des intérêts et des besoins mutuels tout en contribuant à un sentiment d'unité. Elle renforce encore notre conscience de l'interdépendance avec la nature et de notre vulnérabilité. « Nous ne sommes pas étrangers au reste de la nature et, pour cette raison même, nous ne pouvons agir comme bon nous semble sans nous modifier nous-mêmes... Nous sommes partie intégrante de l'écosphère comme nous le sommes de notre propre société. »<sup>27</sup> Næss nous encourage à nous considérer comme une partie intégrante de toute vie, et nous incite à exprimer la solidarité envers les

---

24. Arne NÆSS, *Écologie, communauté et style de vie*, p. 116.

25. *Ibid.*, pp. 274-279.

26. *Ibid.*, p. 278.

27. *Ibid.*, p. 264.

autres entités de la nature non humaine, ainsi qu'envers les autres humains, y compris les activistes environnementaux qui ont peut-être choisi un mode d'action différent du nôtre<sup>28</sup>. C'est ainsi que se réalise le soi écologique ; c'est en étant solidaire que l'on se décentre de soi-même et que l'on participe à l'expérience et à la vie des autres, qu'ils soient humains ou non-humains. Du reste, la vertu de solidarité recoupe parfaitement l'idée d'une autonomie brisée. Elle rejoint ainsi ce que Pelluchon a développé par la suite avec les expressions de « vivre-de » et « vivre-avec »<sup>29</sup>.

### **Conclusion : le consentement aux limites promeut une écologie « profonde »**

Dans le contexte de crises et d'effondrements environnementaux simultanés, l'action et l'engagement deviennent indispensables et urgents. Sous ce rapport, l'écologie en première personne peut servir à combler le fossé entre les connaissances scientifiques objectives et l'engagement et l'action. Elle nous permet, grâce aux vertus d'humilité et de solidarité qu'elle promeut, de consentir à vivre dans les limites écologiques. Un tel consentement semble être une condition indispensable à la réorientation de nos désirs, et par là même, à un changement dans l'action individuelle et collective.

Dans le prolongement d'un concept d'autonomie revisité par la pensée du *care*, notre réflexion aborde le consentement du point de vue de l'interdépendance du vivant. En prenant appui sur la conscience de notre propre vulnérabilité, le consentement peut être considéré comme une tentative de concilier notre vulnérabilité avec notre besoin d'autonomie dans le contexte de cette interdépendance fondamentale. Ce consentement s'exprime sur le plan personnel à travers des dispositions vertueuses comme l'humilité et la solidarité, qui permettent le décentrement du soi et la participation avec les entités natu-

---

28. *Ibid.*, p. 157.

29. Corine PELLUCHON, *Éthique de la considération*, p. 238.

relles. En outre, ces vertus peuvent être perçues comme formant un cercle vertueux qui favorise un élargissement de soi vers un soi écologique et un accès plus direct – vécu – à l'expérience de la nature, laquelle, à son tour, renforce les vertus de solidarité et d'humilité. De la sorte, elle induit une plus grande motivation à l'engagement et à l'action dans un contexte écologique.

Pour conclure, nous suggérons que ce consentement aux limites écologiques présente le potentiel de promouvoir une vision écologique du monde, et ce à travers trois axes. Premièrement, il permet de redéfinir le développement comme la poursuite de la qualité de vie pour toutes les entités et non seulement pour les êtres humains. Deuxièmement, le consentement aux limites écologiques conduit potentiellement à différencier entre les désirs humains et les besoins fondamentaux des autres membres de la communauté biotique. Il permet, enfin, de promouvoir un mode de vie écologique en interdépendance avec notre planète.

## Références

- BANWELL Nicola, RUTHERFORD Shannon, MACKEY Brendan, STREET Roger & CHU Cordia, « Commonalities between Disaster and Climate Change Risks for Health : A Theoretical Framework », *International Journal of Environmental Research and Public Health* 15(3), 2018, pp. 538-549, doi: 10.3390/ijerph15030538.
- IPCC, « Summary for Policymakers », in : *Climate Change 2021 : The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S.L. Connors, C. Péan, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M.I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E. Lonnoy, J.B.R. Matthews, T.K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekçi, R. Yu, et B. Zhou (éd.)]. Cambridge (UK)-New York, Cambridge University Press, 2021, pp. 3-32, doi: 10.1017/9781009157896.001.
- PERSSON Linn, CARNEY ALMROTH Bethanie M., COLLINS Christopher D., CORNELL Sarah, DE WIT Cynthia A., DIAMOND Miriam L., FANTKE Peter, HASSELLÖV Martin, MACLEOD Matthew & RYBERG

- Morten W., «Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities», *Environmental Science & Technology* 56(3), 2022, pp. 1510-1521.
- RICHARDSON Katherine, STEFFEN Will, LUCHT Wolfgang, BENDTSEN Jørgen, CORNELL Sarah E., DONGES Jonathan F. & ROCKSTRÖM Johan, «Earth beyond six of nine planetary boundaries», *Science Advances* 9(37), 2023, doi: 10.1126/sciadv.adh2458
- ROCKSTRÖM Johan, STEFFEN Will, NOONE Kevin, PERSSON Åsa, CHAPIN III F. Stuart, LAMBIN Eric F., LENTON Timothy M., SCHEFFER Marten, FOLKE Carl & SCHELLNHUBER Hans J., «A safe operating space for humanity», *Nature* 461, 2009, pp. 472-476, <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- STEFFEN Will, RICHARDSON Katherine, ROCKSTRÖM Johan, CORNELL Sarah E., FETZER Ingo, BENNETT Elena M., BIGGS Reinette, CARPENTER Stephen R., DE VRIES Wim & DE WIT Cynthia A., «Planetary boundaries : Guiding human development on a changing planet», *Science* 347(6223), 2015, pp. 1259855-1-1259855-10, doi: 10.1126/science.1259855
- WANG-ERLANDSSON Lan, TOBIAN Arne, VAN DER ENT Ruud J., FETZER Ingo, TE WIERIK Sofie, PORKKA Miina, STAAL Arie, JARAMILLO Fernando, DAHLMANN Heindriken & SINGH Chandrakant, «A planetary boundary for green water», *Nature Reviews Earth & Environment* 3, 2022, pp. 380-392.

## II

### CONSENTEMENT ET SUBJECTIVITÉ



## CONSENTEMENT ET ÉMOTION

*Nadja Eggert*

Cette contribution, qui s'inscrit dans le champ de l'éthique, vise à interroger le principe du consentement à partir des émotions. Les émotions jouent-elles un rôle lorsque l'on est appelé à consentir? Quelle place leur donnons-nous? Nous nous proposons de traverser la pensée de Martha Nussbaum et de découvrir la place qu'elle y donne aux émotions. Pour ce faire, nous commencerons par définir et souligner quelques limites du principe du consentement tel qu'utilisé dans le champ de la bioéthique en particulier. Pour tenter de dépasser ces limites, nous ferons appel aux travaux de Martha Nussbaum et découvrir le rôle qu'elle accorde aux émotions. Nous terminerons en soulignant les liens entre les propositions de la philosophe et nos réflexions sur le consentement.

### **De quel consentement parlons-nous ?**

Lorsque l'on est amené à travailler avec des étudiant·e·s en médecine ou dans le cadre d'enseignements en éthique de la recherche en sciences biomédicales comme en sciences humaines et sociales, la question du consentement apparaît en premier lieu en lien avec la participation d'une ou d'un

patient·e à un projet de soin ou d'une ou d'un participant·e à une recherche, quel qu'en soit le domaine. Dans les deux cas, on souligne la nécessité d'obtenir le consentement de la personne concernée, celui-ci ne pouvant être donné que sous certaines conditions : c'est le consentement *libre* et *éclairé* dont le code de Nuremberg pose les fondements<sup>1</sup>.

La principale limite de cette conception du consentement découle selon nous de l'anthropologie sous-jacente à ce principe ou, pour le dire autrement, de la représentation de la personne véhiculée par cette perspective. En effet, c'est une représentation de la personne qui est à la fois exigeante et abstraite ; plusieurs éléments peuvent souligner cela. Tout d'abord, les attentes envers la personne qui doit consentir sont exigeantes : elle reçoit des informations d'une personne considérée comme étant experte (médecin, chercheur·euse) ; elle doit être capable de les comprendre, de les évaluer, d'en anticiper les conséquences et d'en peser le pour et le contre. Pour ce faire, elle doit se libérer des éventuelles contraintes ou pressions qui pourraient surgir de son entourage (proches, éventuellement soignant·e·s) ou simplement du contexte (financier, social, culturel, émotionnel) dans lequel elle évolue. Cette conception exigeante de l'individu de Beauchamp et Childress, comme étant un « soi comme entité indépendante et rationnellement déterminante »<sup>2</sup>, se retrouve chez John Rawls dans sa *Théorie de la justice* où l'action autonome est définie de la manière suivante : « Agir de manière autonome, c'est donc agir à partir des principes auxquels nous consentirions en tant qu'êtres rationnels, libres et égaux, et que nous devons comprendre de cette façon. »<sup>3</sup> De façon partielle, ce ne sont

---

1. Le code de Nuremberg : <https://www.unil.ch/files/live/sites/cerunil/files/home/References/Nuremberg.pdf>, consulté le 14 septembre 2023. Voir Lise HADDAD et Jean-Marc DREYFUS (dir.), *Une médecine de mort. Du code de Nuremberg à l'éthique médicale contemporaine*, Paris, Vendémiaire, 2014 ; en particulier Jean-Marc TÉTAZ, « Les limites du consentement », in : *ibid.*, pp. 195-218.

2. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Les Principes de l'éthique biomédicale* (1979, 2001<sup>5</sup>), Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 96.

3. John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 560.

que la raison et l'intellect qui sont mobilisés dans les principes d'autonomie et de consentement. L'action (ou la prise de décision) de l'individu se fonde sur ses capacités cognitives à évaluer de façon logique, rationnelle, voire mathématique, une situation. Il s'agit *in fine* de la conception kantienne de l'individu qui est véhiculée dans cette perspective.

Cette perspective semble néanmoins négliger des aspects fondamentaux de l'anthropologie comme les émotions, les réseaux relationnels ou plus simplement le contexte dans lequel tout un chacun évolue, qu'il soit social, culturel, politique ou économique. Il s'agit ici d'une critique standard adressée au concept d'autonomie libérale par différents courants éthiques comme les approches contemporaines de l'éthique des vertus, les éthiques du *care* ou encore les critiques féministes de la bioéthique<sup>4</sup>. L'éthique du *care* de Joan Tronto, par exemple, propose une anthropologie qui se fonde sur la vulnérabilité ontologique de la personne, laquelle se traduit par une alternance entre des moments de dépendance et d'autonomie en fonction du temps ou des aléas de la vie<sup>5</sup>.

De la même manière, lorsque Carol Gilligan présente son éthique du *care* dans les années 1980, elle propose une analyse critique du modèle des stades de développement moral de l'enfant défendu par Kohlberg et en particulier de la valeur supérieure qu'il accorde aux normes de l'autonomie et de la rationalité. Elle soulignera que l'un des problèmes théoriques importants dans la pensée de Kohlberg est « la valeur donnée à l'autonomie et à la rationalité, devenues des critères de développement » moral<sup>6</sup>. Voyons rapidement sur quoi se fonde la critique de Gilligan. Kohlberg place Jake et Amy, des enfants

---

4. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Les Principes de l'éthique biomédicale*, p. 97. Voir également Marlène JOUAN et Sandra LAUGIER, *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009, pp. 3-4.

5. Joan TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 211-214.

6. Carol GILLIGAN, « Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé », in : Vanessa NUROCK (coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF (Débats philosophiques), 2010, pp. 47-60. Citation tirée de l'Avant-propos, p. 19.

âgés de 11 ans, face à un dilemme moral intitulé le dilemme de Heinz : en incapacité financière de payer le traitement qui permettrait à sa femme de guérir, Heinz doit-il voler le médicament au pharmacien ? Selon Jake, Heinz doit voler le médicament pour sauver la vie de sa femme. Amy estime pour sa part que Heinz ne doit pas voler le médicament et qu'il devrait trouver une solution alternative en discutant avec le pharmacien. Kohlberg fait une analyse différenciée des réponses des deux enfants et conclut à une immaturité morale d'Amy par rapport à Jake<sup>7</sup>. Gilligan propose une lecture nouvelle de ces analyses en soulignant :

Pour Jake, il s'agit d'un conflit entre les droits de propriété et de vie qui peut être résolu par déduction logique. Pour Amy, c'est une rupture du réseau des relations humaines qu'il faut réparer avec le même matériau, c'est-à-dire la communication. [...] Le jugement d'Amy révèle une autre vérité qui échappe totalement à un système de mesure de maturité morale établi sur la logique des réponses du jeune garçon<sup>8</sup>.

Ainsi, selon Gilligan, la manière dont Amy lit le dilemme de Heinz ne témoigne pas d'une immaturité morale, mais bien d'une manière *différente* d'appréhender une situation en s'attachant aux réseaux de relations, à la préoccupation d'autrui et à la mise en évidence des responsabilités engagées dans cette situation.

Bien que ces critiques ne soulèvent pas directement la question du consentement, elles permettent de mettre en évidence la perspective dans laquelle le concept de consentement évolue et l'anthropologie sur laquelle il se fonde : celle d'un individu autonome, rationnel, capable de procéder à la déduction logique face à plusieurs options ; à évaluer ces options sur la

---

7. EAD., *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion (Champs Essais), 2008, p. 57 ; EAD., *Une voix humaine. L'éthique du care revisitée*, Paris, Climats, 2024, pp. 62-64. Dans ce récent ouvrage, Gilligan s'appuie sur ce même dilemme et propose le concept d'« écoute radicale » pour distinguer entre ce que je pense et « la voix de ce que je pense vraiment ».

8. EAD., *Une voix différente*, p. 59.

base de règles ou de principes (ne pas voler, par exemple). Une conception qui ne laisse finalement guère de place à la manière dont nos émotions pourraient influencer, voire fonder nos évaluations éthiques et nos choix et qui tend à opposer émotion et raison, voire même plus à soutenir que les émotions sont suspectes et altèrent la raison.

## La place des émotions chez Martha Nussbaum

Dès la première page de l'ouvrage *Upheavals of Thought*, Martha Nussbaum affirme que les émotions doivent faire partie intégrante du raisonnement éthique :

Les laisser de côté n'est plus possible, dès lors que nous reconnaissons que les émotions comprennent dans leur contenu des jugements qui peuvent être vrais ou faux, et de bons ou de mauvais guides pour le choix éthique. Nous devons nous confronter à la matière désordonnée du chagrin et de l'amour, de la colère et de la peur, et au rôle que ces expériences tumultueuses jouent dans la réflexion sur le bien et le juste<sup>9</sup>.

Les émotions tiennent une place importante dans l'œuvre de Nussbaum. Tout d'abord dans sa méthodologie, puisqu'elle considère, en s'inscrivant dans une lignée aristotélicienne, que l'art, la littérature et la musique permettent de transmettre des émotions, lesquelles sont sources pour l'éthique en ce qu'elles permettent de nourrir notre imagination et nous incitent à penser plus loin : nous ressentons ainsi de la compassion, de la tristesse ou du chagrin pour les héroïnes et héros de nos lectures. Lors d'une conférence donnée en 2020, Nussbaum raconte comment, dans le cadre de ses enseignements dans le domaine du droit, elle s'est rendu compte que les juges et les étudiants avaient une compréhension insatisfaisante et incomplète de la nature humaine que la littérature pouvait mettre en lumière et

---

9. Martha NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, (2001) 2008, p. 1. Nous traduisons.

comblent. Dans le même ordre d'idée et concernant les thématiques de la guerre, de la loi et de la littérature, elle interroge :

Comment peut-on apprendre ce qu'est la guerre si l'on ne se rapproche pas des gens et si l'on n'a pas une idée de ce que leur corps subit ? Alors on a manqué quelque chose que les avocats et les juges ont vraiment besoin de savoir sur la guerre<sup>10</sup>.

Nussbaum s'intéresse ici en particulier au rôle de la musique en s'appuyant sur le *War Requiem* de Benjamin Britten<sup>11</sup>. Faisant référence à ses travaux, elle dit dans le cadre de cette même conférence :

[Britten] nous fait sentir la mutilation du corps, la manière dont l'acier tranche la chair ; les coups et l'escalade de cette œuvre nous montrent l'horreur terrible de la guerre et nous appellent à réfléchir : que voulons-nous faire de tout cela ? [...] il arrive quelque chose de terrible au corps humain et nous devrions nous interroger (*deliberate well about*)<sup>12</sup>.

Pour résumer la pensée de Nussbaum, les arts (musique, littérature), par les émotions qu'ils véhiculent, nous permettent d'atteindre *ce quelque chose* sur la nature humaine qu'on ne connaît pas et qui n'est pas accessible par ailleurs.

Ensuite, au-delà de la méthodologie, Nussbaum avance que les émotions sont partie intégrante de notre moralité. Au

---

10. Interview de Martha NUSSBAUM par Brian E. BUTLER, « Philosophy and Life: Fragility, Emotions, Capabilities » en 2020 lors la Frederic R. and Molly S. Kellogg Biennial Lecture in Jurisprudence at the Library of Congress. En ligne sur YouTube, <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=-eQcyU46A7U> (consulté en juin 2022), ou sur le site de la Librairie du Congrès : <https://hdl.loc.gov/loc.gdc/gdcwebcasts.200909law0000> (consulté le 19 mars 2025).

11. Martha NUSSBAUM, « Crucified by the War Machine : Britten's *War Requiem* and the Hope of Postwar Resurrection », in : Alison L. LACROIX (éd.), *Cannons and Codes : Law, Literature, and America's Wars*, New York, Oxford University Press, 2021, pp. 135-163.

12. Interview de Martha NUSSBAUM par Brian E. BUTLER, « Philosophy and Life ».

contraire d'une supposée rationalité qui dénigrerait les émotions en les considérant comme étant animales, ou comme « des expressions corporelles qui nous envahiraient comme les courants d'un océan » contre lequel on ne pourrait rien, Nussbaum intègre pleinement les émotions et soutient qu'elles jouent un rôle fondamental dans notre compréhension morale des événements, du monde, de ce que nous sommes. Pour montrer le rôle joué par les émotions dans nos vies, elle les définit en décrivant quatre de leurs caractéristiques.

Premièrement, pour Nussbaum, les émotions sont des pensées, des jugements moraux, des jugements de valeur. Elle les distingue des sentiments (*feelings*) qui désignent un état de l'organisme, sans contenu cognitif ; les émotions, en revanche, telles que l'amour, l'espoir, la peur, le deuil, ont toutes un *objet* dont il faut avoir conscience. Il y a donc une prise de conscience *cognitive* autour de l'émotion.

Deuxièmement, selon Nussbaum, cet objet est *intentionnel*, c'est-à-dire qu'il est perçu ou interprété par la personne qui ressent l'émotion. Elle s'exprime donc *à propos* de quelque chose<sup>13</sup> :

Ce qui distingue la peur de l'espoir, la peur du chagrin, l'amour de la haine, n'est pas tant l'identité de l'objet, qui peut ne pas changer, mais la manière dont l'objet est perçu. Dans la peur, on se voit ou l'on voit ce/ceux que l'on aime comme gravement menacé(s). Dans l'espoir, on se voit ou ce/ceux que l'on aime dans une incertitude, mais avec de bonnes chances de réussite. Dans le chagrin, on voit la perte d'un objet ou d'une personne importante ; dans l'amour, on les voit comme investis d'un rayonnement particulier<sup>14</sup>.

Troisièmement, les émotions incarnent selon Nussbaum des manières de percevoir un objet, mais également des croyances complexes sur les objets. Elle précise ainsi :

---

13. Martha NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, pp. 25-27.

14. *Ibid.*, p. 28. Nous traduisons.

Pour éprouver de la colère, un ensemble encore plus complexe de croyances m'est nécessaire : qu'un dommage ait été causé, à quelque chose ou à quelqu'un qui m'est proche ; que le dommage ne soit pas insignifiant, mais important ; qu'il ait été causé par quelqu'un ; qu'il ait été causé probablement volontairement<sup>15</sup>.

Finalement, les émotions ont une dernière caractéristique : elles sont liées à l'idée de valeur. Nussbaum précise son propos :

Enfin, nous remarquons quelque chose de marquant dans la perception intentionnelle et les croyances caractéristiques des émotions : elles sont concernées par la *valeur*, elles voient leur objet comme investi de valeur ou d'importance<sup>16</sup>.

Les émotions témoignent donc de la valeur qu'une personne donne ou ressent pour une autre personne ou un objet. On ne craint pas n'importe quelle catastrophe n'importe où dans le monde. C'est bien la crainte qu'il arrive quelque chose aux personnes aimées qui amène une émotion.

Pour terminer, et pour le dire autrement en reprenant les termes de Nussbaum, les émotions ont un statut éthique, en ce qu'elles concernent l'épanouissement humain (*eudaimonistic*), la manière dont une personne conçoit le bien, son bien-être (*the good*), les relations qu'elle entretient (qu'elles soient personnelles ou citoyennes), ainsi que les actions (vertueuses) nécessaires à la poursuite de son épanouissement. Dans cette perspective aristotélicienne, Nussbaum attribue aux émotions le rôle de juger et de donner de la valeur à ce qui est important pour la personne et son épanouissement : elles sont des jugements évaluatifs (qui donne de la valeur) à l'objet de l'émotion<sup>17</sup>.

---

15. *Ibid.*, p. 29. Nous traduisons.

16. *Ibid.*, p. 30. Nous traduisons.

17. Lester HUNT, «Martha Nussbaum on emotions», *Ethics* 116(3), April 2006, pp. 552-577, ici p. 554.

Elles [les émotions] soulignent l'importance réelle de leur objet, mais elles incarnent également l'engagement de la personne envers l'objet en tant qu'il est un élément [aspect, composante] de sa conception de la finalité [de son épanouissement]. C'est pourquoi, lors de situations difficiles, les émotions sont ressenties comme une blessure du soi (*tearing the self apart*) : parce qu'elles me concernent, moi-même (*me and my own*), mes projets et objectifs, ce qui est important dans ma propre conception (ou sens plus inchoatif) de ce que constitue pour moi vivre bien<sup>18</sup>.

En ce sens, on pourrait dire que, chez Nussbaum, les émotions orientent nos actions et nos choix, en révélant à la fois ce qui nous importe et ce que nous rejetons, nous aidant ainsi à déterminer ce qui doit être délibéré.

## Les émotions démocratiques de Martha Nussbaum

Nous venons de voir le statut éthique que Nussbaum attribue aux émotions dans la poursuite de l'épanouissement personnel. Elle mobilise un certain nombre d'émotions comme l'amour, le chagrin, le deuil, la colère pour en cerner les caractéristiques. À côté de l'éthique, la philosophe franchit un pas supplémentaire en cernant la dimension politique et éducative des émotions dans la constitution de ce qu'est une bonne citoyenne ou un bon citoyen, des « citoyens responsables d'une démocratie, capables de penser et de décider à bon escient d'un ensemble de questions d'importance nationale et mondiale »<sup>19</sup>.

Dans ce contexte, Nussbaum considère qu'il existe de bonnes et de mauvaises émotions, des émotions morales et amORALES, de bon·ne·s et de mauvais·e·s citoyen·ne·s. Il existe ainsi, deux types de citoyen·ne·s : celles et ceux qui sont prêt·e·s à vivre avec les autres dans le respect mutuel et la

18. Martha NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, p. 33. Nous traduisons.

19. EAD., *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Climats, 2011, p. 39.

réciprocité, et celles et ceux qui cherchent le confort et la domination. Son objectif est celui de former des citoyennes et citoyens du premier type dans et pour une démocratie saine. L'école y joue un rôle primordial.

Il faut rappeler ici que la perspective anthropologique de Nussbaum, comme celle des éthiques du *care*, considère l'humain comme fondamentalement, voire ontologiquement, vulnérable. Cette perspective trouve son point de départ dans la vulnérabilité extrême du nouveau-né qui constitue une expérience universelle. De la même manière qu'il y a chez la personne adulte une alternance entre des moments de vulnérabilité et de dépendance, et des moments d'autonomie, de compétence ou d'épanouissement, il y a, chez le nouveau-né déjà, une alternance entre des moments d'épanouissement total, lorsque ses besoins sont comblés, et des moments d'extrême vulnérabilité lorsque le nourrisson souhaite des choses, mais qu'il ne peut les avoir :

Les êtres humains naissent, sans défense, dans un monde qu'ils n'ont pas fait et qu'ils ne contrôlent pas. Les premières expériences du nouveau-né sont faites d'une alternance irrégulière de moments d'épanouissement total, où le monde entier semble tourner autour de la satisfaction de ses besoins, comme dans le ventre maternel, et d'une conscience déchirante de sa propre vulnérabilité, lorsque les bonnes choses font défaut au moment où le nourrisson les désire et ne peut rien faire pour se les procurer<sup>20</sup>.

Cette articulation, ou « choc intérieur », est constitutive de tous les êtres humains qui se retrouvent dans cette situation ontologique d'articulation entre la *vulnérabilité* et la *compétence* :

[...] la curieuse articulation chez les êtres humains de la compétence et de la vulnérabilité, notre relation problématique à la vulnérabilité, la mortalité et la finitude ; notre désir constant de transcender des conditions pénibles pour tout être intelligent<sup>21</sup>.

---

20. *Ibid.*, pp. 42-43.

21. *Ibid.*, p. 43.

Trois émotions jouent un rôle fondamental dans ce choc intérieur qui se produit en nous : la honte, le dégoût et la compassion.

### *La honte et le dégoût*

Selon Nussbaum, il y a chez le petit enfant une émotion de honte qui est liée au fait de savoir qu'il « est en réalité non pas tout-puissant, mais radicalement impuissant ». Cette « honte primitive » constitue un « périlleux danger moral » puisque dans cet état le bébé, qualifié par Nussbaum (reprenant la terminologie de Rousseau ou Freud) de « Sa Majesté le bébé » ou d'omnipotent (« omnipotence infantile »), cherche à réduire les « parents en esclavage ». Ce n'est alors que « le début d'un monde de hiérarchie » ou les autres n'existent pas ou alors qu'en tant qu'ils sont instruments répondant ou pas aux besoins du nouveau-né ou du petit enfant. Ce « narcissisme », cette « tendance à dominer » doivent être à leur tour « dominer » ou « canalisés dans une direction plus productive »<sup>22</sup>.

Le dégoût est une deuxième émotion puissante chez le petit enfant qui s'exprime devant « les déchets produits par son propre corps ». Cette émotion évolutive, qui n'apparaît que quand l'enfant devient propre, peut être cadrée ou canalisée par la société. Mais ce qui importe ici est que le dégoût mobilise « les idées de souillure ou de saleté » :

[...] nous rejetons comme source de souillure ces choses (fèces, autres déchets corporels, cadavre) qui sont la preuve de notre propre animalité et mortalité, et donc de notre vulnérabilité dans des domaines fondamentaux<sup>23</sup>.

Le dégoût est une émotion portée par une double dimension, positive et négative, puisqu'il est à la fois utile, en ce qu'il permet d'éviter le danger en nous tenant à l'écart des

---

22. *Ibid.*, pp. 43-44.

23. *Ibid.*, p. 45.

déjections et des cadavres grâce à l'aversion qu'ils suscitent en nous ; mais le dégoût est également dangereux lorsqu'il s'articule au narcissisme de l'enfant. Ainsi, selon Nussbaum :

Une manière efficace de prendre complètement ses distances avec sa propre animalité consiste à projeter les propriétés d'animalités (la mauvaise odeur, la saleté, la crasse) sur d'autres groupes, et à traiter ces gens comme s'ils étaient source de contagion et de souillure<sup>24</sup>.

Le dégoût « projectif » se retrouve dans les sociétés adultes dans lesquelles il est dirigé « contre un ou plusieurs groupes subordonnés : les Afro-Américains, Juifs, femmes, homosexuels, pauvres, basses castes dans la hiérarchie des castes indiennes ». En ce sens, le dégoût projectif est pour Nussbaum « toujours une émotion suspecte, parce qu'il suppose un rejet de soi et le déplacement de ce rejet sur un autre groupe qui n'est en fait qu'un ensemble d'êtres humains identiques à ceux qui font la projection, si ce n'est qu'ils sont plus démunis socialement »<sup>25</sup>. Ainsi, les émotions jouent un rôle fondamental puisque, de l'enfant qui dans son « désir originel narcissique » fait de ses parents des esclaves, on passe à une hiérarchie sociale qui « constitue une menace constante contre l'égalité démocratique ». Bien plus encore, ce comportement de rejet, stigmatisant, est selon Nussbaum, « une réaction à l'angoisse devant sa propre faiblesse et sa vulnérabilité » qui mènent à catégoriser et « diviser le monde en *purs* et *impurs* : la construction d'un *nous*, sans tache, et d'un *eux* fait d'individus sales, mauvais et contagieux. »<sup>26</sup> Nous entrevoyons ici la manière dont les émotions peuvent jouer un rôle moral (émotions amORALES) dans la constitution de la citoyenneté et la manière dont les relations citoyennes peuvent se tisser vers un mal moral.

---

24. *Idem.*

25. *Ibid.*, p. 46.

26. *Ibid.*, p. 49.

*Sympathie, empathie et compassion*

Comme évoqué auparavant, il existe également de bonnes émotions (émotions morales). Dans la perspective psychologique développée ici par Nussbaum, en grandissant, les enfants commencent à ressentir « gratitude et amour pour ces êtres distincts qui subviennent à leurs besoins » et deviennent alors « capables d’imaginer le monde depuis le point de vue de ces personnes », faisant ainsi preuve de *sympathie* et d’*empathie*. S’appuyant sur des travaux de psychologie sociale et expérimentale, Nussbaum estime que les enfants ou adultes capables d’entrer en relation sympathique avec autrui sont par la suite capables de faire preuve d’intérêt et de compassion envers les autres, à considérer l’autre comme une fin et non plus simplement comme un moyen :

Les enfants qui développent une capacité de sympathie ou de compassion, souvent par une expérience de prise de perspective empathique, comprennent les effets de leur agressivité sur une autre personne et s’en préoccupent davantage. Ils en viennent ainsi à ressentir de la culpabilité pour leur propre agressivité et un véritable souci pour le bien-être de l’autre<sup>27</sup>.

Ainsi, après la honte et le dégoût décrites plus haut comme des émotions « problématiques », la compassion représente une ressource, même si elle « n’est pas fiable en soi », puisque les humains comme les animaux ont tendance à éprouver de la compassion « pour ceux qu’ils connaissent et pas pour les inconnus »<sup>28</sup>, à reproduire « des groupes de subordination (être compatissant envers son groupe social et pas envers les autres) » ou à retirer leur compassion considérant que c’est par leur propre faute qu’une personne se trouve dans une mauvaise posture – comme l’idée selon laquelle les pauvres le seraient de fait de « leur paresse et leur manque d’efforts »<sup>29</sup>. Alors, la

---

27. *Ibid.*, p. 51.

28. *Ibid.*, p. 52.

29. *Idem.*

compassion devient « l’alliée du dégoût et de la honte et [peut] renforcer la solidarité entre les élites, les éloignant encore des subordonnés »<sup>30</sup>. Se reposant toujours sur Rousseau, Nussbaum souligne combien il est important de ne pas éduquer les enfants dans le « mythe du contrôle total » et de promouvoir « un idéal de besoin mutuel et d’interdépendance »<sup>31</sup>. Ainsi,

[à] travers un large ensemble de récits, il [Émile] doit apprendre à s’identifier au sort des autres, à voir le monde à travers leurs yeux et à ressentir vivement leurs souffrances par l’imagination. C’est seulement de cette manière que les autres personnes, éloignées, deviennent réelles et égales à lui<sup>32</sup>.

Ce parcours à travers le narcissisme, la vulnérabilité et les émotions telles que la honte, le dégoût et la compassion, est pour Nussbaum « le cœur d’une éducation tournée vers la citoyenneté démocratique »<sup>33</sup>. Mais comment faire pour que la compassion et l’empathie l’emportent sur la peur et la haine ? Il importe ici d’amener une distinction et de séparer deux éléments contextuels importants que sont l’« individu » et la « situation ». L’unique individu, son éducation morale et politique, n’entre pas seul en jeu. La situation ou le contexte, et plus particulièrement certaines « situations pernicieuses », ont une importance primordiale dans la manière d’agir des personnes, de sorte que de bonnes personnes sont capables de mal agir lorsqu’elles se trouvent dans ce type de situations – Nussbaum fait appel ici aux travaux de Milgram qui ont permis de montrer que « la docilité à l’autorité » était un comportement commun.

Elle décrit trois situations pernicieuses. D’après Nussbaum, « [I]es gens se comportent mal lorsque » :

– ils ne sont pas personnellement responsables. [I]ls agissent bien plus mal sous le couvert de l’anonymat [...].

---

30. *Ibid.*, p. 53.

31. *Ibid.*, p. 54.

32. *Ibid.*, p. 55.

33. *Idem.*

- personne n'élève de voix critique. [...]
- les êtres humains sur lesquels ils ont du pouvoir sont déshumanisés et désindividualisés<sup>34</sup>.

La famille par son « éducation positive » et l'école par « une bonne instruction » permettent d'offrir une éducation morale et politique aux enfants. La famille a notamment pour tâche de « vaincre le narcissisme et développer l'attention aux autres »<sup>35</sup>. L'école pourra, pour sa part, « renforcer ou saper les résultats de la famille, bons ou mauvais ». Mais l'école jouera un rôle particulier pour « produire des citoyens dans et pour une démocratie saine »<sup>36</sup>, un programme « gigantesque » qui tente de répondre aux exigences éthiques des émotions démocratiques :

- « développer la capacité des élèves à voir le monde du point de vue des autres [...] » surtout ceux considérés « comme inférieurs, comme de « simples objets » ;
- enseigner des comportements [...] qui suggèrent que la faiblesse n'est pas honteuse et qu'avoir besoin des autres n'est pas la preuve d'un manque de virilité ; enseigner aux enfants à ne pas avoir honte du besoin et de l'incomplétude, mais à y voir des occasions de coopération et de réciprocité ;
- développer la capacité d'attention véritable aux autres, qu'ils soient proches ou lointains ;
- affaiblir la tendance à se tenir à distance des différentes minorités, en leur manifestant du dégoût et en les considérant comme « inférieures » et « contagieuses » ;
- enseigner des faits réels et vrais sur les autres groupes (minorités raciales, religieuses, et sexuelles ; handicapés [*sic*]) pour s'opposer aux stéréotypes et au dégoût qui les accompagne souvent ;
- promouvoir la responsabilité en traitant chaque enfant comme un agent responsable ;
- promouvoir énergiquement la pensée critique, la capacité et le courage requis pour élever une voix différente<sup>37</sup>.

---

34. *Ibid.*, pp. 59-61.

35. *Ibid.*, p. 60.

36. *Ibid.*, p. 61.

37. *Idem.*

## Consentir à sa vulnérabilité et à soi

Notre point de départ était celui de la question de la place des émotions dans le consentement. Pour y répondre, nous avons choisi de nous référer aux travaux de Martha Nussbaum sur les émotions. Elle s'y intéresse de deux manières. D'abord, en accordant aux émotions un rôle méthodologique puisque ces dernières permettent de saisir des pans de la nature humaine qu'on ne pourrait connaître autrement ; elles ont ainsi une fonction médiatrice. Dans une perspective psychologique ensuite, Nussbaum considère les émotions (honte, dégoût, compassion, sympathie) comme des jugements de valeur et leur donne un rôle politique dans la mesure où elles participent à la formation de « bons » citoyennes et citoyens, c'est-à-dire capables de vivre « dans le respect mutuel et la réciprocité » avec les autres, en opposition à celles et ceux qui recherchent confort et domination.

Ce parcours nous a d'abord éloignées de notre question initiale du lien entre émotions et consentement. Il est temps à présent de nous y consacrer, et nous souhaitons soulever deux éléments qui permettent de nouer la pensée de Nussbaum sur les émotions et notre question de leur rôle dans le consentement. Le premier éclairage concerne l'enjeu de la primauté de la raison sur les émotions et la tension, entre raison et émotion, qui en découle. Le second concerne la notion de vulnérabilité.

Comme nous avons pu le souligner au début de cette contribution, la compréhension contemporaine du consentement est entièrement liée à nos capacités cognitives et de raisonnement : face à une information fournie, nous devons être capables de prendre de la distance, afin d'opérer un exercice de balance des risques et de bénéfices, de peser le pour et le contre, afin de prendre une décision réfléchie à la suite de ce processus réflexif : un avis *libre et éclairé*. *A priori*, nos émotions sont absentes de ce processus. Et c'est précisément cette absence que Nussbaum semble vouloir effacer en montrant que les

émotions fondent nos évaluations éthiques et nos choix, en d'autres termes, notre capacité – voire notre capabilité – à consentir. Il n'y a pas, chez Nussbaum, d'objectif de vie bonne, de décision ou de jugement de valeur qui ne soit motivé par une émotion et qui permet ainsi de mettre en exergue *ce à quoi nous tenons*. Dans cette perspective, nos émotions sont primordiales, elles donnent sens à nos actions, à nos prises de décisions et nous indiquent la direction vers laquelle nous allons.

Mais Nussbaum va plus loin encore puisqu'en intégrant les émotions comme fondement de nos jugements de valeur et de notre éthique, elle défend une éthique *concrète*, nous pourrions même dire *incarnée*, dans un contexte et dans nos corps. Car l'apport de Nussbaum sur la question des émotions et du consentement va au-delà de la tension entre raison et émotion et s'attaque à une autre tension, ou plutôt une opposition, celle entre l'intellect et le corps. En effet, elle précise dans sa proposition de caractérisation des émotions que ces dernières s'expriment *à propos* de quelque chose, qu'elles concernent un objet dont il faut avoir conscience, une action ; quelque chose de *concret* donc, une *situation*, un *contexte*.

Mais bien plus encore, Nussbaum met en évidence le lien entre les émotions et nos corps en insistant, d'abord, sur la manière dont les émotions suscitées par une œuvre artistique nous permettent de saisir des expériences corporelles humaines – comme la guerre ou comment « l'acier tranche la chair » – inatteignables autrement. Dans *Les émotions démocratiques*, le lien entre corps et émotion transparaît notamment dans la manière dont les émotions forgent notre citoyenneté. Qu'il s'agisse de la honte, du dégoût ou de la sympathie/compassion, c'est la vulnérabilité ou la faiblesse physique et corporelle qui fait jaillir ces émotions : honte du nouveau-né ou du petit enfant face à son impuissance de combler ses besoins ; dégoût suscité par les « déchets de nos propres corps » ; épanouissement face à la satisfaction des besoins, d'abord corporels, du nouveau-né, et compassion/sympathie face à celle ou celui qui répond à ses besoins et permet son épanouissement. Ainsi,

les émotions sont liées à nos corps : nos corps suscitent des émotions, et nos émotions ont un effet sur nous et nos corps. Dans l'ouvrage « la colère de nos visages », la philosophe Sophie Galabru permet d'identifier ce lien que nous cherchons à saisir ici en décrivant très justement, à propos de la colère, le rôle joué par l'émotion comme médiatrice entre le corps et l'intellect, entre l'émotion et la raison. Cherchant à réhabiliter la colère, elle dit :

[...] la colère est un signal intelligent qui rappelle à la raison de se pencher sur le message de son corps et ses émotions blessées. S'irriter est une passion du corps qui nous signale que le seuil de l'offense comme de l'injuste a été dépassé. Et si la colère peut être orientée par la raison, il est capital de faire valoir la rationalité en puissance de la colère vécue dans sa chair : elle nous indique ce qu'il est juste de défendre.<sup>38</sup>

Dans la même perspective, Albert Moukheiber revient dans son ouvrage *Neuromania*, sur ce qu'il appelle « la fausse opposition entre émotion et raison »<sup>39</sup> pourtant bien ancrée depuis l'Antiquité. S'appuyant sur les recherches plus récentes, il souligne à propos de nos affects – qui sont une réalité subjective de nos émotions<sup>40</sup> – la manière dont ils sont intriqués à nos raisonnements :

---

38. Sophie GALABRU, *Le visage de nos colères*, Paris, Flammarion, 2022, p. 55.

39. Albert MOUKHEIBER, *Neuromania. Le vrai du faux sur votre cerveau*, Paris, Allary Éditions, 2024, p. 73.

40. S'appuyant sur Ralph Adolphs et Daniel Adler, Moukheiber reprend leur définition selon laquelle les émotions renvoient à « trois réalités psychiques et physiques distinctes, liées ou non ». L'émotion décrit d'abord « un état biologique aux manifestations variées : [...] le changement cardiaque, la sudation » ; le deuxième sens de l'émotion est « le ressenti subjectif qu'on expérimente ». C'est le *feeling* anglais, que Moukheiber traduit par « affect », « un événement phénoménologique intérieur », qui constitue « l'usage le plus courant » du mot « émotion » ; enfin, l'émotion « est aussi un concept qui permet la communication ». Par exemple : « Le mot “triste” indique une émotion ou un état émotionnel qui n'est pas le même pour tout le monde : notre vécu est différent, la manière dont on ressent les choses aussi. » *Ibid.*, pp. 76-77.

Nos affects sont en fait une sorte de condition à nos raisonnements. On ne peut pas raisonner sans affects. Ceux-ci peuvent prendre une part plus ou moins importante, avoir une influence positive ou négative, avoir un impact plus ou moins fort sur notre réactivité et rapidité de réponse, mais ils sont indissociables du processus<sup>41</sup>.

Ainsi, émotion et raison ne s'opposent pas ; pas plus que la raison ne contiendrait les émotions qui seraient néfastes à nos raisonnements ou à nos prises de décisions :

Il n'y a donc pas d'un côté l'émotion/affect et de l'autre le raisonnement qui tempérerait le « cerveau émotionnel ». Émotions et pensées sont d'emblée liées, et évoluent ensemble<sup>42</sup>.

En reprenant la notion de *cognition incarnée*, Moukheiber pousse encore la critique de cette prédominance de l'intellect ou du cerveau dans notre manière d'appréhender nos actions et ce que nous sommes et souligne lui aussi l'importance du corps et du contexte :

[N]os pensées, nos émotions et nos comportements sont non seulement interdépendants, mais aussi dépendants du corps. Notre cerveau, notre cognition ne sont pas « dans un bocal » mais bien reliés à notre corps<sup>43</sup> [... lequel] s'incarne dans un environnement, dans un contexte environnemental (géographique, social, culturel...)<sup>44</sup>.

Pour conclure ce premier élément, l'éclairage d'une réflexion sur les émotions telles que présente chez Nussbaum, Galabru et Moukheiber, mise en rapport avec la question du consentement, nous permet d'insister sur la proposition selon laquelle le consentement n'est pas seulement l'affaire de l'intellect et de la raison. L'acte de consentir mobilise nos

---

41. *Ibid.*, p. 89.

42. *Ibid.*, pp. 90-91.

43. *Ibid.*, p. 107.

44. *Ibid.*, p. 110.

émotions et nos corps. En cela, c'est une expérience concrète et personnelle et non pas un exercice de pensée abstrait. Loin de s'opposer à la raison, les émotions accompagnent nos jugements, elles les incarnent et les ancrent, dans nos corps et nos contextes, et donnent ce faisant un contenu et un fondement à nos décisions.

Un autre aspect de la pensée de Nussbaum qui permet de lier sa proposition sur les émotions à la thématique du consentement concerne les notions de vulnérabilité et de fragilité humaine sur lesquelles Nussbaum fonde son éthique. En effet, nous avons pu voir dans *Les émotions démocratiques* qu'elle prend comme point de départ l'expérience universelle (partagée par tous les êtres humains) de la vulnérabilité extrême du nouveau-né. Les émotions ressenties par le petit enfant, telles que la honte, le dégoût (émotions négatives et amORALES), et les émotions telles que la sympathie et la compassion (émotions positives et morales, elles sont des « compétences ») représentent le socle de l'anthropologie humaine de Nussbaum.

Une anthropologie qui alterne entre des moments de vulnérabilité et de dépendance et des moments d'épanouissement lors desquels nous transcendons ces « conditions pénibles » grâce à nos compétences. Il y a ainsi dans l'anthropologie de Nussbaum une grande souffrance humaine qui découle de notre vulnérabilité, notre animalité, notre fragilité et notre finitude. Mais le fait que les êtres humains soient vulnérables et mortels est un « aspect de la vie humaine [qui] ne doit pas être haï ou répudié, mais affronté avec réciprocité et aide mutuelle »<sup>45</sup>. Il en découle une exigence éthique préalable et non formulée, selon laquelle il faut d'abord consentir à sa vulnérabilité, à sa finitude, à son impuissance, en d'autres termes, *consentir à soi*. Le dégoût suppose un rejet de soi, inversement, la compassion et la sympathie, une acceptation de soi. Bien plus encore, ce *consentement à soi* est le point de départ de notre capacité à entrer en relation avec l'autre, avec le monde, « avec réciprocité et aide mutuelle ». Ainsi, ce n'est qu'en étant consciente de ma propre vulnérabilité et finitude

---

45. Martha NUSSBAUM, *Les émotions démocratiques*, p. 48.

que je peux entrer en relation avec autrui et avec le monde. Dans cette perspective, autrui ne représente plus une limite à la liberté ou une menace à l'autonomie d'une personne, il est la possibilité même de cette liberté qui s'exerce en relation. Les émotions jouent ici un rôle fondamental puisque c'est à travers elles que nous prenons conscience de notre vulnérabilité et de notre fragilité ; en l'acceptant, nous pouvons alors entrer en relation avec autrui et le monde.

Il y a quelque chose de fondamentalement paradoxal dans notre conception libérale et contemporaine du consentement. Étymologiquement, le mot consentir vient du latin *con* qui signifie « avec » ou « ensemble », *sentire* qui signifie « sentir », « percevoir », « éprouver un sentiment ». Cette compréhension étymologique du « con-sentir », du « ressentir ensemble », paraît bien loin de nos usages du consentement.

Tant la lecture étymologique du terme de consentir que son évaluation à travers le prisme des émotions, nous permettent de souligner deux aspects du consentement qui ont été évacués de sa conception libérale. Le premier aspect concerne la réhabilitation des émotions dans la compréhension du consentement, et plus largement, dans nos évaluations et nos prises de décision. Le deuxième aspect concerne la prise en compte de la figure de l'autre et de la dimension relationnelle du consentement. On ne consent pas seul dans son coin : on consent quelque chose à quelqu'un.



## **LE CONSENTEMENT DANS LA RELATION DE SOIN : QUEL CONSENTEMENT QUAND « *IL NE RESTE PLUS QU'À SE TAIRE* »<sup>1</sup> ?**

*Morgane Romero*

La question du consentement dans la relation de soin ne saurait être pensée sans une bonne appréhension des concepts de personne, de corps, d'identité, d'autonomie et de vulnérabilité qui gravitent autour. Et c'est précisément ce que l'œuvre de Claire Marin entreprend. Au-delà de ces concepts, son écriture, partant de l'expérience même dans la chair de ce qu'est la maladie et d'y consentir ou non, nous rappelle que le consentement n'est pas qu'un concept que l'on peut théoriser et régler. En effet, le consentement serait avant tout quelque chose qui se vit intimement, existentiellement, parfois avec plus de force dans les moments les plus vulnérables, de telle sorte qu'il ne peut et ne doit jamais uniquement se figer dans une définition abstraite et générale. Alors que la médecine se doit de toujours solliciter le consentement du patient oscillant entre les formulaires impersonnels à la fois abstraits et infantilisants, et sa totale absence pour les éléments jugés banals par ces derniers, il est urgent de prendre le contre-pied et de penser cette question depuis le point de vue du patient quant à savoir s'il est prêt à consentir ou non.

L'œuvre de Claire Marin est d'une aide précieuse ici en ce qu'elle vient mettre en lumière ce nœud autour du

---

1. Claire MARIN, *Hors de moi*, Paris, Allia, 2008, p. 19.

consentement : comment est rendue possible cette sollicitation faite à cette même personne qui n'a d'autre choix que de se taire ? Claire Marin apporte un éclairage autour de cette notion de consentement dans le domaine médical avec cette idée que pour consentir de nouveau à soi, et par extension au soin, la personne devrait avoir les moyens de se construire une nouvelle habitude d'être. Et donc, là où l'on pourrait croire qu'il ne reste plus qu'à se taire, la mise en récit de soi semblerait replacer au centre du consentement le sujet qu'il convient alors d'accompagner dans sa narration. Ainsi, ce serait par la mise en mot de soi et du soin qu'un consentement au soi et aux soins semblent possible de nouveau. Par son étymologie même, *cum-sentir*<sup>2</sup>, le consentement semble appeler à sa remise en question permanente et à sa réaffirmation ou non par le sujet. Le consentement ou son refus prendraient alors toujours vie dans leurs expressions diverses par une personne porteuse d'une histoire, elle-même inscrite dans une plus grande histoire, notamment lorsque le consentement ou son refus sont exprimés envers une autre personne ou envers la société ; le consentement serait alors par définition une affaire de contexte et fondamentalement relationnel. On ne saurait le penser en dehors de ces deux aspects et c'est ce que vient souligner l'œuvre de Claire Marin.

Claire Marin est docteure en philosophie et professeure agrégée de philosophie en classes préparatoires. Elle publie en 2008 son premier roman, *Hors de moi*, qui relate, dans une écriture incisive, son parcours de la maladie chronique, ainsi que son premier essai philosophique sur les questions de soin, *Violences de la maladie, violence de la vie*<sup>3</sup>. Si ces derniers sont tous deux salués par la critique<sup>4</sup>, Claire Marin ne cantonne pas ses réflexions à la maladie et au domaine du soin médical, puisqu'elle aborde la thématique de la vulnérabilité de l'exis-

---

2. *Cum-sentir*, du latin, entres autres : « ressentir ensemble ».

3. Claire MARIN, *Violences de la maladie, violence de la vie*, Paris, Armand Colin, 2008.

4. Prix littéraire de l'Académie de médecine et Prix Jean Bernard pour *Hors de moi*, et Prix Pierre Simon Éthique et Société pour *Violences de la maladie, violence de la vie*.

tence humaine sous d'autres angles dans *Rupture(s)* (2020) et *Être à sa place* (2022) après avoir dédié son ouvrage *La Relève* (2018) à la jeunesse de banlieues<sup>5</sup>.

On m'a dit d'attendre. Bientôt j'en aurai l'habitude. Je n'essaierai plus vainement de cacher derrière mes bras et mes mains, mes seins ou mon sexe. Bientôt mon corps me sera indifférent. Je les laisserai le manipuler comme s'ils ne me touchaient pas. Quand ils auront tout vu, tout exploré, il ne m'appartiendra plus. Il sera détaché de moi, définitivement converti en objet extérieur. [...] Où est l'impudeur de jeter sa vie hors de soi lorsqu'on a été forcé puis habitué à exposer sans cesse son corps aux médecins qui passent, aux internes qui apprennent, aux infirmières qui soignent, et puis encore au médecin de garde, aux urgentistes, à des soignants qu'on ne comprend pas quand les crises surviennent à l'étranger, à l'hôtesse de l'air, aux collègues qui nous surprennent dans un mauvais moment... Que reste-t-il encore de secret, d'intime ? [...] Il reste la colère de l'humiliation. Ils ne voient plus l'humain en nous<sup>6</sup>.

Par ces quelques lignes, Claire Marin montre bien que la seule prise en considération du consentement, compris comme l'approbation de quelque chose par un être raisonnable et autonome, ne fait pas le soin, au pire, il le réduit à du *cure*. Le consentement, dans la relation de soin, apparaît alors comme biaisé par l'irruption de la maladie dans la vie de la personne, et en s'appuyant sur un concept de consentement qui ne prend racine que dans du *cure*, le soignant passerait à côté du *care* pourtant au fondement même de la relation de soin et donc du recueil du consentement. Mais comment alors, dans la relation de soin, obtenir un consentement libre et éclairé de la personne malade si celle-ci se trouve dans l'incapacité de s'identifier au « Je » de ses mots/maux ?

---

5. Claire MARIN, *La Relève*, Paris, Cerf (Actualité), 2018 ; *Rupture(s)*, Paris, L'Observatoire (La Relève), 2020 ; *Être à sa place*, Paris, L'Observatoire, 2022.

6. EAD., *Hors de moi*, pp. 38-39.

## Contexte

C'est au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au moment du procès des vingt médecins et trois scientifiques ayant participé à des expérimentations médicales sur des personnes sans leur consentement, qu'apparaît pour la première fois la notion de « consentement volontaire » dans le code de Nuremberg (1947), posée comme étant « absolument essentiel ». Près de vingt-cinq ans plus tard, à la suite de nombreux scandales dans la recherche américaine sur les êtres humains<sup>7</sup>, le rapport Belmont (1979) pose, comme guide éthique pour la recherche biomédicale, les principes de respect de la personne, de bienfaisance et de justice ; ces derniers étant repris la même année par les chercheurs James Childress et Tom Beauchamp pour les étendre à l'ensemble de la pratique médicale<sup>8</sup>. Il est intéressant de noter que le principe de respect de la personne devient « principe d'autonomie ». Néanmoins, si la formulation est différente, il n'en demeure pas moins que le respect de la personne n'est compris par la Commission du rapport Belmont, et Childress et Beauchamp à sa suite, uniquement comme reconnaissance de l'autonomie de la personne et comme protection de celles et ceux dont l'autonomie est diminuée. Ce principe, dans la même lignée que le code de Nuremberg, affirme de nouveau la nécessité pour les chercheurs et les soignants d'obtenir le consentement libre et éclairé<sup>9</sup> des sujets de recherche et de soin. Ainsi, le consentement, tel qu'il est abordé dans ces textes, semble reposer uni-

---

7. Henry K. BEECHER, « Ethics and Clinical Research », *The New England Journal of Medicine* 274(24), 1966, pp. 1354-1360. En ligne : doi: 10.1056/NEJM196606162742405.

8. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Les Principes de l'éthique biomédicale* (1979, 2001<sup>5</sup>), Paris, Les Belles Lettres, 2008.

9. Le consentement est considéré comme *libre* lorsque la personne l'exprime en l'absence de toute contrainte, et comme *éclairé* lorsque toutes les informations nécessaires ont été livrées de manière adaptée de la part des personnes compétentes (ici soignants et chercheurs), qui devront ensuite s'assurer de la bonne compréhension de ces dernières de la part de la personne devant exprimer son consentement.

quement sur cette présumée autonomie décisionnelle sans réelle considération pour la part de vulnérabilité inhérente à la nature humaine. Si on retrouve bien une obligation morale de protéger les plus vulnérables, comme les nouveau-nés, les enfants et les personnes souffrant d'une maladie pouvant altérer leur capacité de discernement, cette vulnérabilité humaine se trouve rapidement balayée de la main pour les autres individus se situant entre ces deux extrêmes, laissant entendre que toute personne serait par définition autonome dans sa faculté de juger ce qui est bon ou mauvais pour elle-même en tout temps. Or, il semblerait bien que la maladie, en tant que « catastrophe intime », vienne mettre en difficulté cette autonomie décisionnelle, et c'est précisément ce rapport à l'autonomie dans la relation de soi à soi, à autrui et à la société que viennent interroger les écrits de Claire Marin.

### **L'expérience de la maladie comme *illness*<sup>10</sup> ou l'incapacité du sujet malade à poser sa propre liberté**

Claire Marin décrit la maladie comme étant « rupture, fracture dans la continuité de l'expérience, mais aussi violente perturbation, brouillage de la représentation du monde et de soi, perte de repères »<sup>11</sup>. Faire l'expérience de la maladie ne se résumerait ainsi pas à un diagnostic et s'accompagnerait toujours d'un vécu dont les habitudes sont chamboulées, plongeant la personne, malgré elle, dans un nouveau monde : celui des malades. Mais alors si « tomber malade, c'est souvent faire l'expérience d'une métamorphose involontaire et dégradante »<sup>12</sup>, comment attester de sa liberté dans cette expérience

---

10. Le terme de « maladie » peut se traduire de trois façons en anglais : *disease*, *illness*, *sickness*. Ces trois termes renvoient chacun à l'une des trois dimensions de la maladie : objective, subjective, sociale. *Illness* renvoie à la dimension subjective de la maladie, au vécu de la personne malade.

11. Claire MARIN, *La maladie, catastrophe intime*, Paris, PUF (Questions de soin), 2014, p. 6.

12. *Ibid.*, pp. 19-20.

de la perte de soi face à une identité imposée ? Que reste-t-il du « Je » du consentement lorsque le sujet malade fait l'expérience de la perte de soi ?

### *Une identité imposée*

La maladie confère à la personne qu'elle touche une identité nouvelle à laquelle elle ne consent pas toujours, une identité de « prisonnier »<sup>13</sup>, souvent dépourvue de sens en ce qu'elle repose sur « les normes de la vie pathologique »<sup>14</sup> : « Une identité vécue le plus souvent sur le mode négatif, dévalorisante et humiliante. »<sup>15</sup> Cette identité-là vient profondément chambouler la temporalité et la spatialité de l'individu qu'elle frappe. Les nouvelles normes imposées par la maladie peuvent plonger brutalement la personne dans l'instant, lui retirant ainsi toute possibilité de reconstituer le fil narratif de son expérience. Cette identité peut se vivre sur le mode de la négation en ce qu'elle prive la personne de toute possibilité d'avenir, et en ce qu'elle l'empêche de s'identifier à son moi passé, celui en bonne santé. Et cette incapacité à tendre vers autre chose repose en partie sur les places que lui assigne la maladie, pouvant réduire drastiquement sa liberté de déplacement, du fait notamment de la douleur et de la souffrance inhérentes à la maladie, mais aussi du fait de ces nouveaux espaces de vie, souvent inhospitaliers, que sont les salles d'attente, les salles de consultations, etc., où le temps s'immobilise, fossilisant la personne dans son statut de patient. Mais si la maladie touche la temporalité et la spatialité de la personne, elle s'en prend en premier lieu à sa corporéité et de fait, à son rapport à soi, aux autres et au monde : « [...] ne pas reconnaître sa silhouette dans les reflets d'une vitrine ou sur une photographie »<sup>16</sup> ou « voir son reflet dans les yeux des autres qui change en fonc-

---

13. *Ibid.*, p. 16.

14. *Idem.*

15. *Ibid.*, p. 6.

16. *Ibid.*, p. 23.

tion de sa capacité à faire semblant, à maintenir artificiellement son identité antérieure »<sup>17</sup>, c'est se voir être arraché à qui on pouvait et voulait être malgré la volonté quotidienne de demeurer le même. C'est se voir assigné à une nouvelle identité réductrice et stigmatisante, touchant à la notion même de reconnaissance pourtant au cœur de la relation de soin :

Par les réactions négatives qu'elle suscite chez les autres, la maladie abîme l'idée même de reconnaissance, elle est principe d'une reconnaissance inversée : une identification stigmatisante<sup>18</sup>.

Comme en témoigne Claire Marin dans son roman *Hors de moi*, la maladie s'infiltré dans ce qu'il y a de plus intime, dans le mode de vie du sujet et ses représentations, modifiant profondément et abîmant le sentiment de soi de la personne qu'elle touche. Elle tord son image, atteignant ainsi la définition de son identité. Le consentement dans le soin et aux soins, tel qu'il est défini aujourd'hui, ne semble pas tenir compte de cette identité imposée qui vient pourtant remettre en question l'approbation d'une personne à un geste médical, à un traitement, à une stratégie de soin ou autre. Quelle valeur donner alors au consentement lorsque la maladie vient figer l'identité du patient, le condamnant parfois « à n'être plus qu'une caricature de lui-même, aux traits grossis et rigidifiés [...], rivé sur une identité appauvrie que lui impose la maladie »<sup>19</sup>? Sans prêter attention à cette identité imposée, ne risque-t-on pas de ne trouver qu'un consentement aux soins appauvri ou une sorte de demi-consentement ?

### *L'expérience de la perte de soi*

Si tomber malade, c'est se voir imposer une nouvelle identité, cette dernière viendrait également déposséder son hôte de lui-même, altérant ainsi l'identité du sujet aussi bien sur le

---

17. *Ibid.*, p. 25.

18. *Ibid.*, p. 26.

19. *Ibid.*, p. 16.

mode de l'être que sur celui de l'avoir : la personne n'est plus et ne s'appartient plus. Sous le langage imprévisible et intraductible de la maladie, la personne malade ferait l'expérience de la perte de soi. La maladie se pose et s'impose, dictant qui la personne est et qui elle peut être, retirant ainsi toute possibilité d'aspiration. Pour Claire Marin, la maladie imposerait deux formes de dépossession<sup>20</sup>, la première provenant de la maladie elle-même et la seconde, sur laquelle nous reviendrons plus tard, découlant de la relation médicale qui aurait tendance à ne prendre en charge que le *cure* en ayant peu d'égard pour la prise en soin par le *care*.

« Parce qu'elle dévore le visage, la maladie se nomme avant l'individu, comme s'il n'était plus que son support »<sup>21</sup>, elle donne le sentiment à la personne qu'elle touche de « vivre à demi », « d'exister à moitié » au travers du « souvenir de ce qu'on était », tel un « fantôme », « une pâle copie » : une fois malade, on ne deviendrait plus que « l'ombre de soi-même »<sup>22</sup>. Par le récit de cette dépossession de soi par la maladie, Claire Marin nous invite à reconsidérer cette présumée autonomie du patient dont elle fait une relecture critique dans *L'homme sans fièvre*. Si le malade est encouragé par les soins qui lui sont donnés à devenir autonome dans sa « gestion » de la maladie et à devenir « acteur de sa santé »<sup>23</sup>, il s'agit pour la philosophe d'une fiction du discours administratif qui ne tient pas compte de la réalité complexe de la maladie chronique et de la fin de vie.

---

20. Elle développe cette idée dans *La maladie, catastrophe intime*.

21. *Ibid.*, p. 40.

22. Je relève ce lexique de *La maladie, catastrophe intime*, mais c'est quelque chose de commun à de nombreux récits de personnes malades. Pour aller plus loin sur les impacts de la maladie au sens de *illness* et de *sickness*, voir Patrick AUTRÉAUX, *Se survivre*, Lagrasse, Verdier, 2013 ; Guillaume DE FONCLARE, *Dans ma peau*, Paris, Stock, 2009 ; éd. poche Paris, Le Livre de Poche, 2011 ; POZLA, *Carnet de santé foireuse*, Paris, Delcourt, 2015, pour ne donner que quelques exemples de pathographies. Sur le plan philosophique, pour compléter les éléments présents chez Claire Marin, voir Philippe BARRIER, *Le patient autonome*, Paris, PUF, 2014.

23. Claire MARIN, *L'homme sans fièvre*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 81.

Le terme d'autonomie signifie le fait de se donner à soi-même ses propres lois. Il est donc par définition relativement étranger à l'expérience même de la souffrance ou de la maladie où le sentiment dominant est souvent celui de la dépossession<sup>24</sup>.

Quel sens alors donner à ce discours autour de l'autonomie du patient lorsque ce dernier est en train de faire intimement l'expérience de la perte de soi face à cette identité imposée par le corps malade et la sentence du diagnostic ? Quel sens donner à cette posture du consentement qui se veut libre et éclairé alors même que la personne fait l'expérience d'une imposture dans sa relation à elle-même ?

### **L'expérience de la maladie comme *disease*<sup>25</sup> ou la violence de la relation de soin**

Si la première blessure se situe dans une relation de soi à soi, la seconde prend place dans la relation à autrui, lorsque le « Je » de l'autre ne reconnaît pas la liberté de cet autre « Je », celui malade, réduisant ce dernier à sa maladie, à un « Tu » éloigné, dépouillé de son histoire, voire parfois à un « Ça » objectivé, réduit à son corps-objet<sup>26</sup>. À la violence de la maladie, limitant le sujet dans sa capacité d'agir, le réduisant la plupart du temps à un pâtre duquel il peine à sortir<sup>27</sup>, s'ajoute donc une seconde violence, celle qui naît du regard froid du

---

24. *Idem*.

25. Nous avons vu la première dimension du terme *illness* « maladie ». Dans cette partie nous verrons une deuxième dimension, celle du *disease* qui renvoie aux aspects objectifs de la maladie telle qu'elle est définie par la médecine.

26. Je fais référence ici à la distinction en phénoménologie entre le corps-objet-organique (*Körper*) et le corps-sujet-intentionnel (*Leib*). Dans cette deuxième rupture, le corps est renvoyé au même statut que les objets sans considération pour le vécu du sujet qui l'habite.

27. Ici, Claire MARIN fait référence à l'ontologie de Paul Ricœur qu'elle aborde dans son chapitre « Le visage de la souffrance » dans l'ouvrage collectif qu'elle dirige avec Nathalie ZACCAÏ-REYNERS, *Souffrance et douleur : Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, pp. 47-63.

soignant<sup>28</sup>, banalisant le fait de traiter le sujet comme un simple objet d'étude ou d'analyse, un objet à réparer, un corps étranger et neutre qui subit des transformations qu'il s'agit de traiter en vue de rétablir l'équilibre d'un corps en bonne santé. C'est à partir des violences présentes dans la relation de soin que Claire Marin nous invite à nous interroger sur cette notion de consentement aux soins en soulignant le fait que

la violence de l'acte médical est alors légitimée par sa finalité, libérer le malade de cette agression qui le dépossède de sa propre existence, de son propre corps, l'exproprie et le diminue<sup>29</sup>.

Elle fait d'ailleurs directement référence à Paul Valéry et à son *Discours aux chirurgiens* pour parler de l'intrusion du geste médical et de

la spécificité de cette fonction qui autorise ce qui, dans toute autre circonstance, est un crime : ouvrir le corps d'un individu vivant. Si elle n'est pas nouvelle, elle n'est pas pour autant devenue banale<sup>30</sup>.

Claire Marin souligne ainsi le fait que le consentement aux soins est souvent tenu pour acquis et interroge les violences qui peuvent en découler. Elle invite dès lors les soignants à

se référer au visage souffrant, [...] [car,] en effet aborder le sujet souffrant dans son identité et dans son histoire personnelle, c'est partir d'un individu singulier et non pas d'un corps anonyme, comme c'est trop souvent le cas dans l'approche clinique<sup>31</sup>.

28. Il convient ici de préciser que l'ensemble des soignants n'adoptent pas nécessairement cette posture distanciée face au patient et que, parfois, lorsqu'ils l'adoptent, cela se fait généralement de manière « inconsciente », parce qu'ils ont appris à soigner de cette manière-là, parce qu'ils ont le sentiment d'être de meilleurs soignants en ne se laissant pas influencer par des éléments extérieurs aux symptômes donnés, parce qu'ils se protègent eux-mêmes de cette souffrance trop lourde à porter, etc.

29. Claire MARIN, *L'homme sans fièvre*, p. 105.

30. *Ibid.*, p. 112.

31. Claire MARIN et Nathalie ZACCAÏ-REYNEERS (dir.), *Souffrance et douleur*, p. 48.

*Les violences du soin*

Dans *L'homme sans fièvre*, Claire Marin revient sur les violences présentes et souvent banalisées dans le soin. Elle en distingue deux types. Le premier relèverait plutôt du geste invasif ou autre, nécessaire à un meilleur pronostic, « sans que la relation thérapeutique en elle-même soit pour autant vécue comme une agression par le patient »<sup>32</sup>. Qu'il s'agisse d'une opération plus ou moins lourde et invasive, d'un traitement chimiothérapique épuisant et contraignant, d'une rééducation lente et difficile, etc., le geste derrière cet objectif de guérison ou de meilleur pronostic demeure souvent banalisé et sa violence minimisée du fait de sa finalité qui prend le pas sur la manière d'y parvenir. Et si cette première violence peut ne pas être vécue comme une « agression par le patient » dans la relation thérapeutique, c'est justement lorsque le soin se réduit à du *cure* sans considération pour le *care* que le second type de violence apparaît :

Le geste relativement anodin dans une consultation médicale peut être ressenti comme particulièrement violent par le patient lorsqu'il est imposé sans prévention, lorsqu'il est accompagné de paroles humiliantes, d'ironie blessante, lorsque la manipulation, faite sans égards, traduit l'agacement, l'indifférence ou le mépris du soignant<sup>33</sup>.

À la première violence s'ajoute donc celle de sa non-reconnaissance par celui ou celle qui en est à l'origine. Ce que vient souligner ici Claire Marin, c'est que ce n'est pas tant le geste en lui-même qui est à l'origine de la violence dans la relation de soin, mais plutôt le regard que peut porter l'autre sur cette violence vécue intimement et existentiellement. Le fait de ne pas y porter attention, de l'ignorer, de la diminuer, ou dans le pire des cas, de s'en moquer, pour quelques raisons

---

32. Claire MARIN, *L'homme sans fièvre*, p. 105.

33. *Ibid.*, p. 106.

que ce soit, porte atteinte à la dignité de la personne malade en ce qu'elle n'est plus reconnue comme personne à part entière mais réduite à simple objet de soin. Lorsque la personne malade consent à un soin, que ce soit une manipulation, un prélèvement, un examen radiologique, l'administration d'un traitement, etc., elle ne consent jamais à ce que ces soins lui soient donnés sans considération pour l'expérience qu'elle en fait. De fait, « l'agacement, l'indifférence ou le mépris du soignant »<sup>34</sup> sont tout autant des formes de non-respect du consentement de la personne, et le fait que le patient puisse tolérer ou ignorer ce genre d'attitudes ne témoigne aucunement de son consentement envers celles-ci, mais bien plutôt de l'influence et du pouvoir dont disposent les soignants face auxquels les patients se sentent, la plupart du temps, impuissants ou illégitimes à s'y opposer.

*L'« effraction dans l'intime » et les résistances du patient :  
entre mensonges et refus de soin*

Dans les écrits de Claire Marin, la question du consentement se pose aussi en termes d'« intrusion dans l'intime »<sup>35</sup>. Qu'est-il permis au soignant de demander à son patient ? Ce dernier, sous prétexte de nécessiter un soin, se doit-il de tout livrer à celui qui le prend en charge ou en soin ? Au milieu des discours sur l'anonymat, la protection des données et le secret médical, quelle place pour le jardin secret du patient ? Dans *L'homme sans fièvre*, Claire Marin aborde cette question de l'intimité dans le soin, montrant que la maladie et sa prise en charge par les institutions de soin et son personnel ignorent l'idée même d'un droit à la vie privée, attendant du patient qu'il dise toute la vérité et rien que la vérité, quitte à exposer aux yeux de l'autre, cet étranger, les détails les plus intimes de sa vie :

---

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 107.

À cause de cette intrusion dans le rapport au corps et à l'intime, le soin peut être perçu comme une violence, souvent d'ailleurs plus morale que physique<sup>36</sup>.

Ce que vient ici souligner Claire Marin, c'est que le soin ne doit pas se limiter à une prise en charge par le geste, mais également, et en même temps, par une prise en considération de la vulnérabilité touchée par le geste ou la parole du soin. La question du consentement doit pouvoir aussi se poser en termes d'intimité et de vulnérabilité. Doit-on tout autoriser sous prétexte d'un meilleur diagnostic ou d'une meilleure santé ?

La maladie, par le dénuement physique et psychique qu'elle impose, autorise l'irruption des regards étrangers dans la sphère intime. Les intrusions ainsi se démultiplient et déposent un peu plus le malade<sup>37</sup>.

Mais ce dernier y consent-il réellement ?

Claire Marin revient ensuite sur cette notion de bon patient, « celui des manuels de médecine, [...] propre, conciliant, [...] [qui] dit la vérité au médecin et suit parfaitement son traitement »<sup>38</sup>, et rappelle que la réalité est tout autre :

[...] ils mentent de manière inévitable : parce que la médecine est trop indiscreète dans ses questions, trop invasive dans ses gestes pour que l'on ne cède tout à fait à son interrogatoire sans vouloir préserver un peu de soi<sup>39</sup>.

Ne pouvons-nous pas y voir une manière pour la personne malade de se réaffirmer comme sujet agissant ? Un acte de résistance, témoin de l'élan vital de la personne, qui viendrait affirmer la manière dont elle veut exister : « Je choisis de vivre ainsi » ; comme ultime défense face aux ravages de la maladie et au troc de son identité personnelle contre ce statut de malade

---

36. *Idem.*

37. *Ibid.*, p. 111.

38. *Ibid.*, p. 125.

39. *Idem.*

dépourvu de sens et d'avenir. Ne pouvons-nous pas voir dans cette posture du « non », celle de celui qui s'oppose pour poser le « Je » de ce qui reste de son identité bouleversée ? Celui qui refuse ne serait-il pas celui qui atteste de sa dernière liberté à s'exprimer comme sujet capable de ? Ne pouvons-nous pas voir dans les mensonges, les omissions, les refus des patients, un rappel que le consentement se construit, ne se donnant ainsi pas toujours de lui-même ? Alors faire face au refus de consentement, ne serait-ce pas devoir l'accepter, chercher à le comprendre, mais aussi le questionner, l'inviter au dialogue afin de trouver un compromis<sup>40</sup>, une voie qui ait plus de sens pour celui qui dit « non » ?

Ainsi, là où la liberté de la personne est empêchée dans son expression, par une violence de la maladie dans le rapport de soi à soi, de soi à l'autre et de soi au monde, le consentement ne semble exister que sous la forme d'une illusion s'étiolant dès que l'on tente de le formaliser. Mais alors, pour retrouver une forme de consentement, toujours partiel puisqu'il demande inlassablement à être réexprimé et réaffirmé, Claire Marin nous montre par son œuvre que la personne malade ou vulnérable doit construire sa nouvelle « habitude d'être » et la mise en récit de soi semble pouvoir y participer.

### **Perspective conclusive : consentir à cette nouvelle « habitude d'être » par la mise en récit de soi**

Claire Marin défend l'idée d'une plasticité de l'identité<sup>41</sup>. Il y aurait chez le sujet humain une capacité « à donner forme à une nouvelle habitude d'être, à s'approprier autrement un corps ou un esprit qui lui sont devenus étrangers ». Mais cette capacité à donner forme ou à transformer une manière d'être

---

40. On peut ici renvoyer à l'interview donnée par Paul RICŒUR à Jean-Marie MULLER et François VAILLANT « Pour une éthique du compromis », *Alternatives non-violentes* 80, octobre 1991, pp. 2-7.

41. Claire MARIN, *La maladie, catastrophe intime*. Dans les deux paragraphes qui suivent, toutes les citations se trouvent dans cet ouvrage aux pages 55 à 65.

au monde en une nouvelle semble difficile du fait de la solitude du souffrant. Pour la philosophe, c'est donc du rôle du soignant d'orienter et d'accompagner la personne malade « dans cette relation inédite à soi ». Prendre en soin serait, en ce sens, permettre la recréation d'un

sentiment d'unité et d'identité après un exil loin de soi, retrouver le goût de soi et se réapproprier son histoire en la racontant, peut-être est-ce ainsi que le sujet fragile se répare.

N'est-ce pas là une manière de penser le soin comme construction d'un consentement à soi ? Cette capacité du soin à la reconstruction du soi, et inversement, « consiste dans ce cas à recréer un mouvement, remettre en route une histoire », permettant ainsi à la personne malade de reconstruire le fil narratif de son identité défaite.

Ainsi, Claire Marin conçoit le soin « comme une aide et un soutien dans l'effort pour se réapproprier soi-même », dans la réaffirmation du « je » du sujet malade. Dès lors, le soin ne commence pas une fois que le patient a donné son accord à une prise en soin, mais la recherche et l'élaboration du consentement font partie intégrante du soin. Et c'est d'ailleurs dans cette recherche d'un consentement mutuel, constamment réaffirmé, que repose la relation de soin, ce dernier pouvant alors se faire de fil en aiguille, pas à pas, au travers d'une mise en récit de soi, le soignant aidant

le patient à se raconter, à faire un objet de parole ce qui a été souvent vécu comme indicible, mettant en déroute la narration de soi, trouant le récit intime de qui nous sommes. Se dire pour se réapproprier sa propre histoire, annexée dans des dossiers médicaux, transformée en lignes absurdes de chiffres et de données brutes. [...] Réinvestir un « je » vidé, lui donner un sens et du corps.

Ainsi, il s'agit de réinvestir le « Je » d'un consentement qui se pose alors pleinement grâce à une attention donnée à la vulnérabilité et aux possibilités, « celles qui restent et celles

que l'on découvre », au travers d'un récit que porte et qui porte la relation de soin. Face à cette nouvelle identité imposée par la maladie qui pourrait entacher le consentement dans sa prérogative à s'exprimer de manière libre, le concept d'habitude d'être de Claire Marin, rendu possible par une mise en narration du soi (et du soin), semble pallier les difficultés éthiques que peut rencontrer la recherche d'un consentement libre et éclairé. Par la mise en récit de soi<sup>42</sup>, la personne malade pourrait, avec l'aide de ses soignants dont une écoute attentive et active apparaît comme primordiale, s'identifier de nouveau au « Je » de ses mots/maux au regard d'une nouvelle habitude d'être, lui permettant ainsi de pouvoir s'exprimer plus librement dans son consentement aux soins.

---

42. Sur la relation entre le récit de soi et l'identité personnelle, nous pouvons renvoyer au travail de Paul Ricœur autour de l'identité narrative : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; éd. poche Paris, Seuil (Points Essais), 2015.

## CORPS ET CONSENTEMENT CHEZ MICHELA MARZANO

*Stéphanie Perruchoud*

Michela Marzano, née en 1970 à Rome, est une philosophe et écrivaine italienne. Elle a soutenu sa thèse à l'École normale supérieure (CNS) de Pise en 1998 sur le statut du corps humain. Par la suite, elle a développé cette thématique, principalement en France, où elle a intégré le Centre national de recherche scientifique (CNRS) en 2000. Depuis 2010, elle exerce comme professeure de philosophie à l'Université Paris-Descartes où elle continue de développer et d'écrire sur le thème du corps, notamment en lien avec la sexualité et la morale. Ainsi, parmi ses ouvrages de références sur le corps, nous retrouvons *Penser le corps*<sup>1</sup>, *La philosophie du corps*<sup>2</sup>, et sous sa direction le *Dictionnaire du corps*<sup>3</sup>. Sur le lien entre le corps, la sexualité et la morale, on peut citer *Le corps acteur. Films X: y jouer ou y être. Ovidie*<sup>4</sup>, *Malaise dans la sexualité*<sup>5</sup>, ainsi que *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*<sup>6</sup>. C'est ce dernier ouvrage que nous nous proposons d'analyser dans le présent chapitre, en nous concentrant

- 
1. Paris, PUF (Questions d'éthique), 2002.
  2. Paris, PUF (Que sais-je ?), 2022.
  3. Paris, PUF (Dictionnaires Quadrige), 2007.
  4. Paris, Autrement, 2005.
  5. Paris, JCLattès, 2006.
  6. Paris, PUF, 2006.

principalement sur l'axe « consentement, autonomie et corporéité », de manière à mettre en évidence le rôle et la place du corps dans le processus de consentement.

Au travers de *Je consens, donc je suis*, Marzano apporte un regard critique autour du lien qui se fait habituellement entre les notions de « consentement » et d'« autonomie », car avant d'être des personnes autonomes, nous sommes des personnes engagées émotionnellement et corporellement dans des contextes concrets. Dès lors, ce fait existentiel n'est pas sans conséquence sur la teneur d'un consentement qui le plus souvent est le fruit d'un entrelacement de causes internes et externes, conscientes et non conscientes, intellectuelles et psycho-émotionnelles plutôt que l'expression claire d'un oui ou d'un non. Pour donner de la force à son argumentation, la philosophe italienne propose de partir de l'analyse de pratiques sociales concrètes et souvent controversées telles que la prostitution, les films pornographiques, les pratiques sadomasochistes. Nous allons présenter cette pensée originale, à la fois théorique et pratique, en décrivant les influences possibles entre le corps, le vécu et le consentement.

## **Quel(s) lien(s) entre consentement et autonomie ?**

Marzano remet en question les conceptions idéalisées d'un « consentement » pleinement libre et autonome. De fait, le « consentement » est le plus souvent rattaché au concept « d'autonomie »<sup>7</sup>. Consentir, dans sa définition générale, permet d'exprimer son accord (je consens : oui) ou son désaccord (je ne consens pas : non). Or, comme le fait justement remarquer la philosophe, si le consentement peut effectivement être le fruit d'une volonté claire et ferme, il peut également être la résultante d'une envie ou de « l'acceptation tiède d'une propo-

---

7. L'autonomie, dans la pensée contemporaine, est principalement comprise comme capacité de s'autodéterminer ou alors comme liberté-indépendance. Nous développons ce thème dans le point suivant.

sition émanant d'autrui »<sup>8</sup>. De là, la difficulté à justifier éthiquement tous types de consentements. Cela révèle, d'une part, que la notion de consentement est ambiguë au regard des multiples sens qu'elle adopte et, d'autre part, qu'elle n'est pas toujours l'expression d'une autonomie ferme et claire. Ainsi, deux problèmes méritent, selon elle, d'être soulevés :

Problème 1 : Le consentement n'est pas toujours l'expression d'une autonomie claire et ferme.

Problème 2 : Toute expression de consentement ne suffit pas à rendre une action légitime<sup>9</sup>.

Ces deux problèmes ont pour pierre angulaire une critique de fond : la surévaluation de la capacité d'autodétermination. Si l'histoire de la philosophie, depuis l'Antiquité, a effectivement montré une préférence envers les capacités rationnelles de l'être humain, la pensée moderne, au travers de ses différentes théories éthiques et politiques, a terminé d'inscrire cette préférence dans l'histoire en expliquant, analysant et justifiant l'importance desdites capacités dans la considération de la dignité personnelle. C'est le cas de la théorie de la justice de John Rawls (1921-2002)<sup>10</sup>. Cette théorie souligne que lorsqu'un être humain fait un choix ou prend une décision, il exprime, en réalité, sa propre conception du bien. En tant que citoyen, chaque individu est considéré comme étant capable de réviser ou changer ses propres conceptions pour des motifs raisonnables et rationnels<sup>11</sup>. C'est justement cette prémisse que remet en question Marzano :

Mais l'individu est-il réellement un agent rationnel ayant toujours des désirs réfléchis ? Peut-on croire qu'on sait toujours ce que l'on veut ?<sup>12</sup>

---

8. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 4.

9. *Ibid.*, p. 28.

10. John Rawls est un philosophe politique américain célèbre pour son œuvre majeure *Théorie de la justice* (Paris, Seuil, 1987 [également disponible en format poche Points Essais, 2009]).

11. *Ibid.*, p. 44.

12. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 31.

Au regard de l'existence singulière d'une personne, il y a en réalité plusieurs facteurs qui peuvent exercer une influence sur une prise de décision telle qu'un consentement : la situation économique, sociologique, le contexte, les rêves, les aspirations, les doutes, et, assurément, le corps, de même que son enracinement dans l'espace et le temps.

Au regard du deuxième problème, Marzano montre que toute formulation de consentement ne peut forcément servir de justification éthique à une action. En effet, comment justifier éthiquement et donner une valeur définitive à un consentement formulé à partir d'un « vouloir instantané, d'une envie subite ou d'un besoin compulsif »<sup>13</sup> ? En ce sens, en prenant appui sur les théories de Frankfurt<sup>14</sup> et Dworkin<sup>15</sup>, elle propose de distinguer les désirs de premier ordre et les désirs de second ordre. Les désirs de premier ordre, que l'on peut ranger sous le terme de « passion », représentent les affects immédiats, les envies subites ou encore les pulsions partielles. Les désirs de second ordre, quant à eux, représentent tout ce qui est du domaine du rationnel, du psychique, du mental. Il s'agit de la sphère humaine « réfléchie » où l'individu se propose des buts, des projets, des idéaux, en étant pleinement sujet de sa propre vie. Les désirs de second ordre, au contraire des désirs de premier ordre, peuvent effectivement être mis en lien avec les notions d'autonomie ou d'autodétermination et servir, par là même, de « raisons justificatives »<sup>16</sup>.

Ainsi, la philosophe invite à distinguer les raisons explicatives des raisons justificatives. Pour qu'il y ait « justification » éthique ou morale à proprement parler, il faut que les raisons d'une action s'appuient sur une réflexion mobilisant l'autonomie individuelle ; ce qu'elle range sous le concept de désirs de second ordre. Dans ce contexte, il faudrait encore distinguer

---

13. *Ibid.*, p. 35.

14. Harry G. FRANKFURT, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy* 66(23), 1969, pp. 829-839.

15. Gerald DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

16. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 38.

les valeurs, règles et buts particuliers, qui dépendent de l'individu, de sa culture, de son entourage, de ses habitudes, des raisons objectives, universellement reconnues, qui permettent de justifier une action. Il ne suffit donc pas de dire « j'ai donné mon consentement » pour que celui-ci ait une valeur éthique, rationnelle ou juridique, solide et légitime. En d'autres termes, si l'on admet que le consentement lié à une action est précédé de raisons explicatives, on ne peut pas justifier toutes actions par le seul consentement.

## **Autonomie, sexualité et consentement**

### *Les racines théoriques du concept d'autonomie*

Dans le chapitre II de son livre, Marzano revisite longuement les racines historiques et philosophiques du concept d'autonomie. L'autonomie, dans la pensée contemporaine, peut être comprise de deux manières : soit comme la faculté d'autodétermination (se donner soi-même la loi de son action), soit comme liberté ou indépendance. Emmanuel Kant (1724-1804) et John Stuart Mill (1806-1873) sont les représentants de ces deux compréhensions de l'autonomie. Les variations de sens autour du concept d'autonomie, qui se retrouvent notamment dans le développement de la bioéthique contemporaine, se fondent sur une conception de l'être humain et de sa dignité à partir d'une priorité ontologique à l'égard des facultés rationnelles (intelligence et volonté). Ainsi, la morale ou l'éthique, dans ces systèmes de pensées, sont en étroite connexion avec l'exercice des capacités rationnelles.

Kant, représentant de la première manière de comprendre l'autonomie (se donner ses propres lois), soutient que l'être humain, par sa vocation à penser par soi-même, a la capacité de juger et décider par lui-même de ce qu'il est à même de réaliser<sup>17</sup>. L'autonomie, c'est-à-dire la capacité de penser par soi-

---

17. *Ibid.*, p. 51.

même, implique une « obligation » de ne pas se laisser influencer dans son action par les préjugés, désirs, penchants et autres directives extérieures. Être libre, pour Kant, ce n'est donc pas de faire ce que l'on souhaite ou désire de manière absolue. Est alors jugé libre, c'est-à-dire autonome, l'individu qui obéit aux lois prescrites par l'entendement, c'est-à-dire qui agit conformément au fonctionnement de l'entendement : « L'argument kantien se déroule ainsi : en exerçant son autonomie, un individu affirme sa capacité de se détacher des circonstances données, pour se gouverner d'après ses propres lumières »<sup>18</sup>. La norme morale trouve donc son fondement dans l'être humain lui-même qui est à même de produire, grâce à son entendement, des lois universalisables. Le propre de la rationalité est de penser l'universel<sup>19</sup>. L'homme se libère ainsi à la fois des lois de la nature et des lois divines, mais, *a contrario*, il se soumet à la raison législatrice qui est celle qui le caractérise en tant qu'être humain libre. Ainsi, l'exercice de la liberté consiste à poser et respecter les devoirs envers les autres et soi-même et à ne vouloir autre chose qui ne soit pas, dans le domaine de la morale, universalisable. Par exemple, respecter la vie humaine est une proposition – ou maxime, pour reprendre les termes kantien – qui a une valeur universelle, car applicable à tout être humain. En revanche, « ramasser les poubelles de son voisin » n'a pas une valeur universelle, mais plutôt particulière ; ce qui n'enlève rien au fait « qu'aider son prochain comme soi-même » peut être considéré également, et dans une certaine mesure, comme une maxime universelle.

Par conséquent, l'action morale consiste à reconnaître une contrainte qui s'impose indépendamment de toute autre sollicitation et « antérieurement aux préférences, désirs et mobiles de la subjectivité sensible »<sup>20</sup>. La liberté, dans cette perspective, serait le « pouvoir de dire non aux tendances égoïstes », une

---

18. *Ibid.*, p. 52.

19. L'universel est ce qui a une valeur de totalité pour toute chose et tout sujet. À une valeur universelle, ce qui est valable pour tous en tout temps et en tout lieu. Par exemple, la maxime suivante : tout homme a le droit au respect. Cette proposition est vraie en tout temps et pour tout être humain.

20. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 53.

sorte d'« arrachement à soi »<sup>21</sup>. Pour Kant, l'autonomie est « la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir) »<sup>22</sup>. L'autonomie ainsi pensée est le principe par excellence de la moralité, ce qui légitime la possibilité d'un impératif catégorique. La délibération morale ne se limite pas à se demander quelle action est la plus adéquate pour atteindre telle fin, mais il s'agit de déterminer si elle est juste ou moralement correcte. Pour ce faire, la maxime d'une action doit pouvoir être universalisable sous la forme d'un impératif catégorique : « ne pas tuer », par exemple. Les buts des actions s'imposent de manière absolue et objective, et non relativement à des causes liées à des aptitudes.

Pour que l'action soit morale, elle doit être réalisée selon ce qui doit être fait, plutôt que selon ce qui est souhaité être fait. La volonté, dans ce contexte, est pensée comme indépendante des conditions empiriques. Elle est, dans la pensée de Kant, volonté pure, déterminée « par la simple forme de la loi »<sup>23</sup>. De cette manière, la volonté est autonome dans la mesure où elle n'est pas soumise à la direction d'autrui ou à une autre cause externe. La liberté intérieure, expression de cette volonté autonome, est également la faculté de ne pas se laisser conduire uniquement par les penchants personnels, d'une part, et de se donner à soi-même ses propres lois, d'autre part. Cette faculté est ce qui fait de l'être humain un sujet à part entière qui échappe inconditionnellement au déterminisme de l'objet. En ce sens, il doit toujours être considéré comme une fin « et non simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré »<sup>24</sup>. En d'autres termes, cette volonté autonome

---

21. Luc FERRY, *Une lecture des trois « Critiques »*, Paris, Grasset, 2006, p. 121.

22. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in : *Œuvres philosophiques*, vol. II : *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1985, pp. 241-337, ici p. 308.

23. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, in : *Œuvres philosophiques*, vol. II : *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1985, pp. 607-804.

24. Id., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 323.

est ce qui fonde la dignité de l'être humain : « La dignité dont il nous parle est celle qui appartient à un être humain à partir du moment où il justifie ses choix en s'appuyant sur une norme (*nomos*) qu'il s'est donné lui-même (*autos*) selon son jugement et sa raison propres »<sup>25</sup>.

Mill, représentant de la deuxième manière de comprendre l'autonomie (liberté ou indépendance), concède lui aussi une place importante à la liberté individuelle. Il pense une liberté responsable. Si chaque personne a le droit de jouir de sa liberté, elle doit le faire sans porter atteinte à celle d'autrui : « Chacun doit pouvoir jouir d'un droit absolu de penser et de sentir comme il le préfère sur tous les sujets ; il a le droit de tracer librement le plan de sa vie conformément à son caractère ; il a le droit de s'associer à ses semblables dans n'importe quel but à condition de ne pas nuire à autrui »<sup>26</sup>. Pouvoir jouir de sa liberté signifie également assumer les conséquences qui en découlent. C'est pourquoi le concept d'« autonomie », même s'il n'est pas formulé tel quel par Mill, est présent implicitement dans son idée de liberté :

Il n'y a pas de raison pour que toute existence humaine doive se construire sur un modèle unique ou sur un petit nombre de modèles seulement. Si une personne possède juste assez de sens commun et d'expérience, sa propre façon de tracer le plan de son existence est la meilleure, non parce que c'est la meilleure en soi, mais parce que c'est la sienne propre<sup>27</sup>.

Si chaque personne a des aspirations et doit pouvoir choisir le mode de vie qui lui convient le mieux, la liberté comporte néanmoins des limites : comme celle de limiter sa liberté – au travers de l'esclavage par exemple – ou alors de se cantonner au conformisme :

---

25. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 61.

26. *Ibid.*, p. 63.

27. John Stuart MILL, *De la liberté*, Paris, Presses Pocket (Agora), 1977, p. 123.

L'individu ou la famille ne se demandent pas : qu'est-ce que je préfère ? [...] Ils se demandent : qu'est-ce qui convient à ma situation ? [...] Ils aiment en masse. Ils limitent leurs choix aux choses que l'on fait communément. [...] Leurs capacités humaines sont desséchées et atrophiées. Ils deviennent incapables du moindre désir vif ou du moindre désir spontané. [...] Est-ce là, oui ou non, la condition souhaitée pour la condition humaine ?<sup>28</sup>

Les êtres humains étant tous différents, ils doivent pouvoir s'épanouir. Ils ont le droit de s'autodéterminer et leur liberté, de ce fait, doit pouvoir être préservée, politique et socialement. Mais cette liberté ne peut pas être illimitée. La liberté d'action doit faire partie d'un « plan de vie » car si chacun est gardien de sa propre vie (santé corporelle, psychologique et spirituelle), les êtres humains doivent aussi « s'aider les uns les autres pour distinguer le meilleur du pire, et s'encourager à préférer l'un et à éviter l'autre »<sup>29</sup>. C'est ce que Marzano appelle une conception optimiste de l'être humain. Au fond, pour Mill, l'être humain est profondément raisonnable :

Mill croit au fond à l'existence d'un homme moyen dont les désirs sont relativement stables et indépendants des influences artificielles de l'extérieur, un homme qui connaît ce qu'il veut et ce qui peut lui donner satisfaction ou le rendre heureux ; un homme finalement, qui poursuit ses buts dans la mesure du possible<sup>30</sup>.

Pour Mill, l'être humain a une nature supérieure, toujours susceptible d'un développement de soi. C'est parce qu'il déploie sa liberté morale lorsqu'il s'ouvre à ses propres projets de vie qu'il doit pouvoir être libre de s'autodéterminer. Ce n'est jamais pour se restreindre ou, pire, s'autodétruire qu'il doit pouvoir jouir de sa liberté d'opinion et d'action<sup>31</sup>. La

---

28. *Ibid.*, p. 114.

29. *Ibid.*, p. 135.

30. Herbert L. A. HART, *Law, Liberty and Morality*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1963, p. 33. Traduction personnelle de Marzano.

31. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 69.

liberté individuelle consiste à vivre selon sa propre conception du bien en respectant celles des autres. En ce sens, elle est protégée par le droit qui veille, selon ses propres critères de justice, à ce que chaque être humain puisse accéder matériellement et psychiquement à une vie selon ses propres plans.

### *Autonomie et consentement dans l'éthique biomédicale*

Marzano montre comment l'éthique biomédicale s'est inspirée des conceptions de Mill et de Kant sur l'autonomie et la liberté pour fonder ses propres bases théoriques. L'éthique biomédicale (ou bioéthique) a été développée à la fin des années 1970 à la suite des débordements de la recherche biomédicale<sup>32</sup>. À cette occasion, quatre grands principes éthiques fondamentaux ont été définis afin, d'une part, de garantir la protection des patients et, d'autre part, d'orienter les décisions et la recherche médicales : le principe d'autonomie, le principe de bienfaisance, le principe de non-malfaisance et le principe de justice<sup>33</sup>. De cette façon, le respect de l'autonomie, de la bienfaisance et de la justice servira de fondement éthique pour toute action médicale – recherche, traitements, décisions – impliquant des êtres humains. Dans cette perspective, et mal-

---

32. En 1972, le *New York Times* dénonce en première page une étude menée dans une ville d'Alabama par le Service fédéral de la santé publique (USPHS) sur un groupe d'indigents de couleur souffrant de la syphilis, et ceci sans interruption depuis 1932. L'étude consistait à comparer la longévité de patients souffrant de la syphilis avec la longévité d'un groupe témoin ne souffrant pas des affections de cette maladie. Les patients malades ne recevant pas le traitement approprié n'étaient pas au courant des ressorts de ces investigations. À la suite de cet incident, des comités d'éthique et de réflexion ont été mis en place dans le but de trouver une forme de régulation de la recherche biomédicale et de faire respecter la dignité des patients. Le fruit de ces discussions, menées par de nombreux philosophes tels qu'Alasdair Macintyre, Kurt Baier, Tom Beauchamp, James Childress, Tristram Engelhardt ou Leroy Walters, se retrouvent dans le rapport Belmont, publié en 1978. Pour plus d'informations, voir : Lazare BENAROYO, *Éthique et responsabilité médicale*, Genève, Médecine et Hygiène (CMS), 2006, pp. 42-45.

33. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, (1979) 2001<sup>5</sup>.

gré l'hétérogénéité des réflexions portant sur le sujet, l'accent a été clairement placé sur le pouvoir d'autonomie décisionnelle, autrement dit sur les capacités rationnelles propres d'intelligence et de volonté libre. Dans leurs *Principes de l'éthique biomédicale*, Tom Beauchamp et James Childress présentent ainsi l'analyse de l'action autonome :

Nous analysons l'action autonome d'agents normaux [capables normalement de choix] en tant qu'ils agissent intentionnellement, avec compréhension et sans être influencés dans ce qui détermine leurs actions<sup>34</sup>.

L'autonomie, de même que la faculté par laquelle son exercice est rendu possible, la liberté, vont devenir, particulièrement dans la pensée occidentale, les signes révélateurs d'une présence humaine ou personnelle : « La bioéthique séculière des Lumières est depuis quelques décennies dominée par la valeur de l'autonomie. Une telle domination définit un certain paradigme de ce que signifie être un être humain et de ce que les sociétés devraient promouvoir dans leur politique publique »<sup>35</sup>. En somme, l'autonomie, ainsi que le respect qui lui est rattaché, souligne un parti pris en faveur d'une certaine ontologie : « C'est la possession des capacités cognitives qui détermine la valeur de l'homme »<sup>36</sup>. Cette orientation théorique vers les facultés rationnelles accorde une grande importance à la capacité de décision de l'être humain – et, par conséquent, à la valeur primordiale du consentement – avec le risque, sans doute, de ne pas assez prendre en compte les dimensions liées à la corporéité, à la temporalité et autres contingences humaines. Et si, comme l'a souligné Marzano, l'objectif de Mill et de Kant n'était pas de présenter un être humain désincarné, leur parti pris anthropologique pour les

---

34. *Ibid.*, p. 94. Notre traduction.

35. Daniel CALLAHAN, « The Vulnerability of the Human Condition », in : Peter KEMP, Jacob RENDTORFF, Niels MATTSSON JOHANSEN (éd.), *Bioethics and Biolaw*, vol. II : *Four Ethical Principles*, Copenhagen, Rhodos, 2000, pp. 115-122, ici p. 118.

36. *Ibid.*, p. 117.

facultés rationnelles est certainement à l'origine de ce glissement. Si la philosophe italienne ne remet pas en question l'importance de l'autonomie et du consentement éclairé, elle questionne néanmoins l'absence de réflexions sur les autres causes liées à l'incarnation, à la culture et aux divers contextes qui entourent la vie d'un être humain concret. Dans le concret, l'être humain se trouve toujours imbriqué dans des circonstances, contingences et vulnérabilités, qui peuvent fragiliser ou rendre difficile une décision personnelle, réfléchie et ferme. Cela peut être le cas de pratiques sadomasochistes, de l'exercice de la pornographie ou de la pratique de la prostitution. Nous allons développer ici le cas de la pornographie telle que l'analyse Marzano.

### *Consentement et sexualité*

Le terrain de la sexualité intéresse Marzano en tant qu'il est, d'une part, un domaine particulier d'expression de l'autonomie personnelle et, d'autre part, en tant que, dans les faits concrets, cette expression n'est pas toujours synonyme d'un consentement clair et ferme. En effet, la sexualité est considérée, dans notre monde contemporain, comme un lieu de liberté où les seules limites existantes consistent dans l'affirmation d'un consentement mutuel. Vivre sa sexualité de manière autonome et libre revient à faire respecter le principe de dignité personnelle. D'après le juriste Daniel Borrillo, l'éthique libérale considère l'étendue de la liberté sexuelle dans sa coïncidence

avec l'accord libre et volontaire des individus capables de s'engager dans un échange sexuel. [...] Les seules limites justifiées au sein de cette conception moderne du droit sont celles relatives aux incapacités ou à l'absence de consentement de la victime<sup>37</sup>.

---

37. Daniel BORRILLO, « La liberté érotique et l'exception sexuelle », in : ID., Danièle LOCHAK (dir.), *La liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005, pp. 38-63, ici pp. 45 et 52.

Or, Marzano interroge philosophiquement la teneur d'un consentement où la sexualité est en jeu : à quoi consent une personne lorsqu'elle accepte d'avoir une relation sexuelle ? Comment se manifeste ce consentement ? Quelle démarche réflexive préside à un tel consentement ? Car, s'il faut respecter le choix et l'autonomie de chaque personne, préservant ainsi la liberté et la dignité individuelles, il est nécessaire également de prendre en compte et de protéger son intégrité psychique et physique. En ce sens, le droit du travail permet, selon elle, d'apporter quelques éclairages sur la nécessité de protéger les personnes. Dans la perspective du droit du travail, tout ne peut pas être toléré même s'il y a eu un « consentement » :

Comme le rappelle Muriel Fabre-Magnan, il est indifférent au regard du choix qu'un individu accepte de travailler en infractions dangereuses pour sa santé « non seulement parce que le consentement d'une personne en état de dépendance est fragile, mais aussi parce que le droit a pour objet d'instituer un environnement qui permette la protection de la sécurité des personnes »<sup>38</sup>.

Les lois sont précisément là pour protéger les personnes en cas d'abus ou d'effractions. Le consentement n'est pas toujours le maître-mot d'un fait divers. Pour preuve, l'histoire du cannibale allemand qui a tué de manière violente, après lui avoir tranché les parties génitales, son partenaire soi-disant consentant avant de le manger. Pour sa défense, il a affirmé que sa victime n'en était pas une puisqu'elle était consentante. Marzano interroge la légitimité de ce consentement basé sur « un désir masochiste ». Est-ce que tous les désirs justifient une telle pratique ? Est-ce que la vie d'une personne n'est pas plus importante que ce type de désirs, que ce soit du côté du meurtrier ou du côté de la victime ? Quoi qu'il en soit, il est difficile de connaître les raisons profondes et ultimes d'une telle

---

38. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 132.

décision, d'autant plus que la personne n'est plus là pour les exprimer.

Il en va de même pour d'autres situations comme ce qui peut motiver les professionnel.le.s de l'industrie pornographique à accepter certaines pratiques au nom d'un métier auquel il ou elle a consenti. Si un film pornographique met en scène une histoire fictive, les relations sexuelles filmées sont, elles, bien réelles. Il ne s'agit pas d'une simple simulation. Le corps de la personne actrice est impliqué réellement de plusieurs façons. Il est impliqué en ce qu'il est sollicité dans des pratiques pour lesquelles l'acteur ou l'actrice porno n'a pas forcément consenti dès le début. Il est aussi impliqué en tant que des personnes sur le tournage et derrière leur écran vont regarder ce corps comme pouvant être potentiellement un simple objet de plaisir. Dès lors, comment rester maître de sa vie, de son corps et de ses choix lorsque le corps, la vie et les choix du moment sont soumis à un réalisateur et à des êtres humains qui ne recherchent pas le bien de la personne en premier ? Comment se protéger du regard des autres ? Comment outrepasser les violences et les humiliations que certains « jeux » d'acteurs pourraient impliquer dans un film pornographique ? À côté de la fiction, les gestes, la douleur, le risque de contracter des maladies sont, de l'avis de Marzano, bien réels :

Une fois entré dans le circuit du « porno », il est difficile d'en sortir indemne, non seulement physiquement et psychologiquement, mais aussi socialement [...]. Une actrice peut se retrouver à jouer un rôle extrêmement humiliant, imposé par le réalisateur pour des raisons commerciales, ou travailler sans pouvoir utiliser des préservatifs – ce qui l'expose à toute une série de maladies sexuellement transmissibles, au risque du Sida – ou encore, recourir, pour supporter la violence du tournage, à des drogues et des médicaments, dont elle devient vite dépendante<sup>39</sup>.

Au regard du consentement, peut-on justifier toutes pratiques au risque qu'une personne, aussi consentante soit-elle, en perde

---

39. *Ibid.*, pp. 142-143.

sa dignité et son intégrité en tant qu'être humain ? Peut-on choisir librement certaines contraintes sexuelles imposées par décision d'un réalisateur ou encore par des désirs compulsifs ? L'exemple du cannibale comme celui de l'actrice de film X nous montrent que, pour certaines pratiques engageant le corps, la sexualité et l'intégrité des personnes, le seul consentement ne permet pas de rendre légitime n'importe quel acte. Face à certains « débordements » touchant à la vulnérabilité et à l'intégrité, la société a un devoir de veiller à la protection et à la sécurité des personnes : « Au nom de quoi pourrait-on, par exemple, obliger un individu à mettre une ceinture de sécurité lorsqu'il conduit, si celui-ci consent à prendre des risques ? »<sup>40</sup> Il est nécessaire parfois de protéger les individus d'actes préjudiciables envers eux-mêmes ou envers les autres malgré l'expression d'un consentement qui peut être biaisé par des impulsions non justifiables ou d'autres formes d'influences allant des modèles normatifs intégrés aux différentes formes d'éducation ou de vie religieuses jusqu'aux compréhensions et manifestations plus diffuses d'une pression sociale et/ou groupale.

### **Désir, corps et consentement**

Pour répondre à ces questions, Marzano revient sur la notion de « désir » qui peut rentrer en compte de manière positive, ou à l'inverse, négative, dans la formulation d'un consentement. Elle revient sur cette notion pour, d'une part, nuancer la position kantienne en faveur d'un rationalisme potentiellement désincarné et, d'autre part, pour distinguer les désirs humains profonds et légitimes des désirs instantanés qui peuvent biaiser un consentement. Chez Kant, l'agent moral se caractérise par sa faculté à se soustraire aux désirs et aux penchants. Pour ce penseur, le penchant est aveugle et crée du vide qui ne se comble pas. Le désir peut empêcher l'être humain d'aller dans le sens de la raison pratique, de la volonté, de la liberté et de l'autonomie : « C'est pourquoi la première condition que

---

40. *Ibid.*, p. 183.

l'homme doit observer est de conserver une maîtrise pleine et entière de lui-même et d'établir son empire sur l'inclination.»<sup>41</sup> Une personne est pleinement autonome si elle agit selon sa réflexion et que ses actes sont le reflet de cette réflexion. Or, pour Marzano, les préférences individuelles ne sont pas celles d'un individu rationnel abstrait. Chaque personne a un corps, des circonstances particulières, une éducation, des croyances, des souhaits et désirs singuliers qui influencent ses préférences et ses décisions. Et cela n'est pas forcément quelque chose de négatif.

Être autonome, c'est également donner du sens à son existence en synthétisant ce qui la compose et lui donne forme sans que cela soit le résultat d'une délibération purement rationnelle. Pour donner une direction, un sens à sa vie, une personne doit pouvoir déterminer ses préférences, désirs, goûts en distinguant les désirs de premier ordre (envies, pulsions, besoins immédiats) des désirs de second ordre (désirs profonds en lien avec le projet de vie personnel). Pour apprécier une direction ou prendre une décision, une personne n'a pas besoin de se cantonner à une évaluation purement rationnelle, mais elle apprécie un choix ou une décision de l'intérieur. « Sous chaque pensée gît un affect », disait Nietzsche<sup>42</sup>. La démarche rationnelle et les désirs ne sont pas détachés des affects. La sensibilité est également une richesse qui nous donne des pistes de vie.

De cette façon, les désirs peuvent être une des composantes de l'autonomie personnelle. Ils peuvent être une force motrice et motivante<sup>43</sup>. Désirer une chose signifie également la vouloir et la considérer comme « un bien ». Par exemple, je souhaite aller en vacances (je le désire, mes affects sont mobilisés), mais je considère également qu'être en vacances est un bien pour moi. Cela me permettra de me reposer, de prendre du recul, d'apprécier le retour au travail. Le désir est ainsi perçu

---

41. *Ibid.*, p. 194.

42. Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, in : *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, Paris, Gallimard, 1979, p. 61.

43. Michela MARZANO, *Je consens, donc je suis...*, p. 198.

non seulement dans son lien avec l'objet, mais également dans sa relation au sujet. Le désir est ancré dans notre condition humaine d'êtres corporels, inscrits dans le temps, l'espace, le monde, l'ouverture à autrui. Il est actif en tant qu'il pousse à l'action et surtout permet à une personne de se projeter en dehors de lui-même, au travers de son agir. Il ne se borne pas toujours à sa satisfaction, il ne recherche pas forcément à réduire son objet à l'usage que l'on peut en faire ou au but envisagé :

Le désir n'est ni un phénomène entièrement biologique, ni un choix volontaire. Il entretient toujours des relations avec les choix rationnels d'un individu, mais diffère de l'acte de la volonté car il n'échappe pas aux contingences, ni aux conditionnements<sup>44</sup>.

Or, dans un sens plus négatif, les circonstances, l'éducation, l'histoire, les penchants propres de la personne peuvent avoir une influence sur son comportement et ses choix. La personne peut se retrouver imbriquée dans une ou des situations qu'elle ne souhaite pas réellement. Son désir ou son choix du moment peuvent être influencés par tout un tas de causes « non rationnelles », parmi elles, la crainte, l'amour, le désir, la méconnaissance. Cela s'explique par le fait d'être une personne incarnée, psycho-émotionnelles, résultante de circonstances plus ou moins choisies, plus ou moins constructives. Pour mesurer le degré de consentement d'une personne, il faudrait donc, à mon sens, mesurer également son degré de vulnérabilité, notamment son degré de vulnérabilité à la manipulation. L'analyse du consentement par Marzano, de même que sa vision réaliste de la personne humaine, ouvre un foisonnement de considérations à prendre en compte dans des situations mettant en jeu un consentement.

---

44. *Ibid.*, p. 209.

## Conclusion : qui est le « je » qui consent ?

Comme nous l'avons vu, justifier éthiquement un consentement n'est pas toujours chose facile au regard de qui et au nom de quoi un consentement est donné. Marzano montre que cela s'explique, dans une certaine perspective, par la nature d'un sujet humain qui est loin d'être une entité purement rationnelle, autonome et réflexive. Elle se distancie ainsi des théories de Kant et de Mill en soulignant l'importance du contexte et de la nature corporelle du sujet lorsqu'il formule un consentement. En ce sens, elle distingue les désirs de premier et de second ordre. Les désirs peuvent être le résultat d'une délibération et d'une connaissance profonde de soi-même (désirs de second ordre), mais pas seulement et pas tout le temps. Les êtres humains sont généralement imbriqués dans des circonstances (éducation, histoire), des contextes (religieux, culturels), des désirs momentanés et opaques (désirs de premier ordre). Les choix et les consentements que nous formulons dépendent donc, en grande partie, de ces contingences. Cela s'explique, en dernier recours, par le fait que nous sommes des êtres ancrés dans la finitude<sup>45</sup>. De là la nécessité de converser avec la personne concernée par un consentement, de chercher à comprendre ce qu'elle veut dire, ce qu'elle souhaite réellement, véritablement pour que son consentement soit complet.

Que faire alors devant la parole de « je » ? L'entendre sans doute ; la prendre toujours au sérieux et la respecter... C'est dans ce qu'il dit que « je » exprime son désir et son autonomie. En même temps, il ne faut pas oublier de la relancer sans cesse. Car « je » se dit souvent entre les lignes<sup>46</sup>.

---

45. *Ibid.*, p. 221.

46. *Ibid.*, p. 232.

### III

## IMAGINAIRES DU CONSENTEMENT



**PENSER LE CONSENTEMENT  
AVEC ALBERT CAMUS.  
*NOCES : UNE POÉTHIQUE DU CARE***

*Arnaud Buchs & Stéphanie Pahud*

Peu de gens comprennent qu'il y a un refus  
qui n'a rien de commun avec le renoncement.

« Le Vent à Djémila »<sup>1</sup>

### **Écriture et consentement**

Les pages qui suivent souhaitent réfléchir à ce que peut la littérature en matière de compréhension de la notion de consentement ainsi que de ses enjeux éthiques. Dans le prolongement des travaux fondateurs de Gilligan dans les années 1980, les théories du *care* – pratique et disposition à « maintenir en état, [...] préserver et [...] réparer notre monde en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »<sup>2</sup> – ont engagé avec

---

1. Extrait d'Albert CAMUS, *Noces* (1939), in : ID., *Œuvres complètes*, tome I : 1931-1944, Jacqueline LÉVI-VALENSI (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 161), 2006, pp. 99-137 ici p. 113. Dorénavant, les références à *Noces* entre parenthèses renverront à cette édition. Sur la question de la place de l'essai dans l'œuvre de Camus, voir Jacqueline LÉVI-VALENSI, *Albert Camus ou la naissance d'un romancier (1930-1942)*, Paris, Gallimard, 2006.

2. Joan TRONTO et Berenice FISHER, « Toward a Feminist Theory of Caring », in : Emily K. ABEL et Maragaret K. NELSON (éd.), *Circles of Care*, Albany, SUNY Press, 1990, pp. 36-54, ici p. 41 ; traduction française de

la littérature, depuis quelques années, un dialogue critique dont la valeur doublement heuristique a bien été soulignée par Gefen et Oberhuber :

Si la littérature permet de rendre visible le travail du *care*, d'en décrire les acteurs et d'en dégager les enjeux, si elle permet de penser le *care*, cette notion permet inversement de réfléchir à nouveaux frais à la littérature. Sur un plan théorique, la question du *care* nous invite à voir la littérature comme une forme d'attention et de relation<sup>3</sup>.

Les deux perspectives seront illustrées par la présente contribution : la recherche d'un équilibre entre révolte et consentement, parcourant toute l'œuvre d'Albert Camus, semble en effet particulièrement féconde pour explorer l'influence réciproque du littéraire et du « perfectionnisme moral » défini par Laugier comme « projection toujours au-delà et hors de soi vers un modèle qui se crée dans cette projection même et n'est jamais fixé », « recherche de la voix, de la justesse », « rejet constant de la conformité, y compris à des principes moraux et politiques auxquels on tient, y compris à soi-même »<sup>4</sup>.

La mise en mots et en œuvre d'une éthique au-delà des principes moraux ou politiques, voire culturels ; le besoin de renoncer à « soi-même » pour trouver sa propre voix ; la volonté, plus généralement, de *consentir* au monde et à l'écriture pour les rendre habitables – toutes ces dimensions, toutes ces tensions aussi bien, traversent et travaillent l'écriture de *Noces*, recueil d'essais publié en 1939 par Camus. Véritable laboratoire de l'œuvre camusienne, l'écriture essayistique tente ici de « rendre compte d'une expérience vécue au travers de détails relevant du

---

Sandra LAUGIER, « Anthropologie du désastre, *care*, formes de vie », *Raison publique*, 23 septembre 2025, en ligne, URL : <https://raison-publique.fr/387/>.

3. Andrea OBERHUBER et Alexandre GEFEN, « Présentation : Souci d'autrui, soin, écriture », in : EID. (éd.), *Pour une littérature du care, Fabula / Les colloques*, en ligne : <http://www.fabula.org/colloques/document8305.php>, page consultée le 25 septembre 2022.

4. Sandra LAUGIER, « Un romantisme de la démocratie. De Thoreau à Malick », *Multitudes* 55, 2014, pp. 83-92, ici p. 87. Les italiques sont de Laugier.

réalisme le plus objectif, mais détourné vers ce qu'il est convenu d'appeler un réalisme intérieur. Le voyage dans un espace externe, aussi familier ou étranger soit-il, devient prétexte à un voyage intérieur.»<sup>5</sup> L'attention au monde et la relation à soi-même fonctionnent donc en miroir et surtout illustrent combien l'écriture joue un rôle essentiel et en même temps paradoxal, comme nous aimerions le montrer : le mouvement dessiné par l'écriture, vers une introspection, s'inscrit en fait dans un horizon où le renoncement à « soi-même », l'acceptation de ce que le sujet n'est pas premier, tient pourtant lieu de fondement éthique.

Le consentement au monde et le consentement à l'écriture semblent s'exclure : *qui* consent, lorsque le sujet cherche avant tout à se dessaisir de soi ? Et à *quoi* consentir, dès lors que le monde et l'autre sont posés dans une écriture qui rejette par ailleurs toute forme de transcendance ? Entre consentement et renoncement, la marge de manœuvre de l'écriture est sans doute infime, et la plus grande réussite des essais réunis dans *Noces* est peut-être de montrer, comme par l'absurde, que l'écriture seule est capable de nous déprendre de « nous-mêmes », mais aussi de la littérature, de la culture, de l'histoire et des mythes qui nous habitent.

## Aux origines du consentement

La notion de « consentement » est au cœur de la pensée de Camus et de sa conception des « raisons de vivre et de créer » de l'artiste, comme il le formule lui-même dans sa « Préface à l'édition américaine du "Mythe de Sisyphe" » :

Tou[te une série de mes essais] illustre[...], sous une forme plus lyrique, ce balancement essentiel du consentement au refus qui, selon moi, définit l'artiste et sa vocation difficile<sup>6</sup>.

5. Zedjiga ABDELKRIM, « Notice » de *Noces*, in : Albert CAMUS, *Œuvres complètes* I, p. 1227.

6. Albert CAMUS, « Préface à l'édition américaine du "Mythe de Sisyphe" », in : *Œuvres complètes*, tome III : 1949-1956, Raymond GAY-CROSIER (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 548), 2008,

Et si cette vocation artistique est « difficile », c'est parce que consentement et refus sont dans une relation dialectique sans dépassement possible – dans un balancement perpétuel où le point d'équilibre est paradoxalement celui de la plus extrême tension, comme l'explique *L'Homme révolté* :

Mais l'art et la société, la création et la révolution doivent [...] retrouver la source de la révolte où refus et consentement, singularité et universel, individu et histoire, s'équilibrent dans la tension la plus dure<sup>7</sup>.

Bien au-delà de *L'Homme révolté*, la recherche de cette « source » où tout s'équilibre traverse en fait toute l'œuvre de Camus et trouve peut-être son origine dans l'écriture de *Noces*, qui peut se lire comme le moment et le lieu d'une prise de conscience. Du moins « Le Désert », le dernier des quatre essais, s'achève-t-il sur une forme de révélation dont Camus ne cessera de méditer l'enseignement :

À portée de ma main, au jardin Boboli, pendaient d'énormes kakis dorés dont la chair éclatée laissait passer un sirop épais. De cette colline légère à ces fruits juteux, de la fraternité secrète qui m'accordait au monde à la faim qui me poussait vers la chair orangée au-dessus de ma main, je saisisais le balancement qui mène certains hommes de l'ascèse à la jouissance et du dépouillement à la profusion dans la volupté. J'admirais, j'admire ce lien qui, au monde, unit l'homme, ce double reflet

---

pp. 955-956, ici p. 955. Plus généralement, selon Ève MORISI, les trois impulsions principales des éthiques du *care* – « corriger une vision assez rigide et abstraite du jugement moral », « lutter contre la marginalisation ou l'oppression des groupes vulnérables » et « développer le recours à une "intelligence émotionnelle" » – innervent par ailleurs l'œuvre de Camus (*Albert Camus, le souci des autres*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 29-30).

7. Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, in : *Œuvres complètes* III, pp. 61-324, ici p. 296. Sur le thème du consentement chez Camus, voir Marilyn MAESO, « Albert Camus, le consentement révolté », in : Caroline AUROY et Anne PROUTEAU (dir.), *Albert Camus et les vertiges du sacré*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, pp. 169-177, et Jean-François MATTÉI (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, PUF, 2011.

dans lequel mon cœur peut intervenir et dicter son bonheur jusqu'à une limite précise où le monde peut alors l'achever ou le détruire. Florence ! Un des seuls lieux d'Europe où j'ai compris qu'au cœur de ma révolte dormait un consentement. (« Le Désert », p. 137)

Cette prise de conscience du rôle et de l'importance du « consentement » au cœur de la « révolte » s'accomplit au terme d'un patient<sup>8</sup> et tortueux cheminement qui commence, de manière hautement significative, par une « saisie » du monde environnant et de la nature que l'on pourrait qualifier de « sensuelle », ou sensitive : « À portée de ma main... » Le consentement relève d'abord pour Camus d'une éthique du *cum sentire*, du « sentir avec »<sup>9</sup>, et cette éthique est indissociable d'une écriture qui puisse incarner cette tension à l'œuvre entre révolte et consentement. Le consentement doit non seulement se décrire, il doit aussi s'écrire – se vivre dans l'écriture. Ainsi de ces « énormes kakis dorés », lesquels « pendent » dans la première phrase et deviennent dans la phrase suivante une « chair orangée » placée « au-dessus de ma main », la main tenant lieu de point de repère qui permet de visualiser le double mouvement descendant puis ascendant, la « faim » répondant en quelque sorte à l'appel de l'apesanteur. Ainsi du « balancement », qui n'est pas seulement décrit mais qui rythme la syntaxe : « De cette colline légère à ces

---

8. C'est également sous l'angle de la patience que Paul RICŒUR envisage le consentement (« Les problèmes du consentement », in : *Philosophie de la volonté*, vol. 1 : *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Seuil [Points Essais], 2009, pp. 427-443).

9. Pour Guy SAMAMA, dans un rapprochement qui, comme le rappelle RICŒUR, « n'a pas valeur d'étymologie, *sentire* ayant en latin un sens plus intellectuel que notre mot sentir » (*ibid.*, p. 432, note 3), « c'est d'abord le corps qui fait sentir le monde : consentir au monde est d'abord le sentir par tous les sens. Il y a une évidence sensible, son *cogito* est un *sentio* » (« Albert Camus : un équilibre des contraires », *Esprit* 341[1], 2008, pp. 22-35, ici p. 25). Pascale DEVETTE explique de son côté que Camus présente le corps comme lieu sensible pour comprendre le monde et lui donner sens (« Consentir à l'amour : le sacré chez Albert Camus et Simone Weil », in : Caroline AUROY et Anne PROUTEAU [dir.], *Albert Camus et les vertiges du sacré*, pp. 239-256).

fruits juteux, de la fraternité secrète [...] à la faim», «de l'ascèse à la jouissance et du dépouillement à la profusion»; ou de cette inversion syntaxique dans l'évocation de ce lien qui place symboliquement le «monde» avant «l'homme». Ainsi également du passé et du présent qui fusionnent dans le verbe «admirer» conjugué à l'imparfait puis au présent; ou encore de ce «double reflet» qui traduit bien une (con)fusion des images et des perceptions (mentales et visuelles) du monde et du sujet observant le monde; et finalement, c'est le rapport au monde qui est tout à la fois sensuel et intellectuel: «je saisisais le balancement...»

Mais cet extrait n'est pas seulement la mise en œuvre, dans l'écriture, d'une fusion du monde et du sujet. Il retrace, plus profondément encore, l'avènement à la conscience de ce même sujet – le cheminement évoqué plus haut va bien de la perception du monde à la perception de soi: la «fraternité secrète m'accordait au monde», puis cette action subie par un sujet passif entraîne la «saisie» à la fois physique et cognitive, laquelle débouche finalement sur la compréhension de soi: «j'ai compris...» Le monde sensible initial, perçu dans son surgissement, cède donc peu à peu la place à une conscience saisissante, dans un nouveau mouvement de balancement qui aboutit au consentement, à l'acceptation responsable de l'expérience «subie».

## Une poétique de l'adhésion sensuelle au monde

C'est à travers l'écriture que le monde environnant et la nature peuvent donner sens et existence au sujet – mais ce rôle joué par l'écriture n'est pas sans danger, le langage n'étant pas un instrument neutre et totalement transparent. Écrire le monde, écrire le sujet, c'est prendre le risque de soumettre cette double altérité à des structures, à un lexique, à une syntaxe qui imposent un «partage du sensible»<sup>10</sup> hautement

---

10. «J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui

culturel, *a fortiori* dans l'écriture essayistique, si prompt à s'enfermer dans l'abstraction, à réduire l'autre à un concept. Ce n'est d'ailleurs certainement pas un hasard si cette prise de conscience évoquée plus haut est liée à l'Europe, et plus précisément à Florence, haut lieu de la culture par excellence, alors que les trois premiers essais de *Noces* célèbrent tour à tour Tipasa, Djémila et Alger comme des remparts contre une forme de déshumanisation :

Ailleurs, les terrasses d'Italie, les cloîtres d'Europe ou le dessin des collines provençales, autant de places où l'homme peut fuir son humanité et se délivrer avec douceur de lui-même (« L'été à Alger », p. 138).

Camus lui-même, dans une ultime tentative qui vient clore à la fois l'extrait cité plus haut et le recueil, finit par mettre en lumière la « présence » du langage au cœur du consentement et de la révolte :

Dans son ciel [de Florence] mêlé de larmes et de soleil, j'apprenais à consentir à la terre et à brûler dans la flamme sombre de ses fêtes. J'éprouvais... mais quel mot ? quelle démesure ? comment consacrer l'accord de l'amour et de la révolte ? La terre ! Dans ce grand temple déserté par les dieux, toutes mes idoles ont des pieds d'argile. (« Le Désert », p. 137)

Le consentement à la terre, révélateur du plus grand dénominateur commun humain qu'est la vulnérabilité (« toutes mes idoles ont des pieds d'argile »), est aussi et peut-être d'abord un consentement au langage et du langage lui-même ; « éprouver » passe en effet par le langage, ou plutôt ce sont le langage et l'écriture qui permettent au sujet d'« éprouver », comme le laisse transparaître la première question : il s'agit moins d'éprouver quelque chose (dans ce cas, la question serait :

---

y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives » (Jacques RANCIÈRE, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 12).

«J'éprouvais... mais *quoi?*») que d'éprouver un *mot*, et les deux questions qui enchaînent semblent alors découler du manque de ce fameux « mot » à la mesure de la « démesure », « mot » capable de « consacrer l'accord de l'amour et de la révolte ».

Le surgissement de la question de l'écriture, et plus généralement du questionnement de l'écriture et du langage, au moment où *Noces* s'achève, est de nature à placer le consentement recherché par Camus non seulement sur le plan éthique, mais plus significativement encore dans un horizon *poétique*<sup>11</sup>. Il s'agit tout d'abord de maintenir, dans l'abstraction de l'écriture, la trace au moins de cette présence sensuelle au monde dont nous avons vu qu'elle est fondatrice.

*Noces* s'ouvre d'ailleurs sur une image de la nature placée sous le signe de l'unité :

Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres. À certaines heures, la campagne est noire de soleil. («*Noces à Tipasa*», p. 105)

Les trois « et » relancent inlassablement la syntaxe et donnent à cette phrase initiale l'aspect d'un kaléidoscope où les différents éléments semblent rayonner autour de ce verbe unique, « habiter », employé passivement. Le temps (le « printemps ») et l'espace (Tipasa) à peine posés, tout semble alors s'enchaîner, fusionner<sup>12</sup> dans des métaphores qui mélangent

---

11. Parmi les nombreuses acceptions de ce terme, nous renvoyons à la perspective ouverte notamment par Jean-Claude PINSON : « Employer le "mot-valise" de *poétique*, c'est [...] désigner le rapport d'une parole à une "habitude d'habiter" selon la double étymologie du mot *éthos* spécifique de tel ou tel poète. La "poétique" d'un auteur désigne [...] la visée du séjour que l'œuvre constitue comme son horizon. Visée méta-textuelle, mais qui pourtant a lieu dans et par l'œuvre et non comme simple reflet de l'existence du sujet biographique qu'est par ailleurs l'auteur » (*Habiter en poète*, Seyssel, Champ Vallon, 1995, p. 135).

12. À l'image du jeu homophonique « par les » et « parlent ».

les aspects concrets (la mer *cuirassée*, les « gros bouillons », les amas de pierres, etc.) et immatériels (la lumière, les dieux parlant dans le soleil, l'odeur, etc.), jusqu'à l'oxymore de la deuxième phrase. L'unité du monde est encore renforcée par la présence des quatre éléments de la cosmogonie grecque, l'eau (la mer), le feu (le soleil), l'air (le ciel) et la terre (les amas de pierres) – cette présence marquant aussi l'irruption d'une forme de culture, dans une phrase qui célèbre pourtant une nature « intacte », où toute trace humaine est symboliquement ramenée à des « ruines couvertes de fleurs » (un peu plus bas, le « mariage des ruines et du printemps » aboutit à ce que celles-ci rentrent « dans la nature », p. 106).

### Une poétique sans sujet ?

Seulement, cette « habitation » d'un monde où toute présence humaine est réduite à des « amas de pierres », à ces « ruines » que l'on retrouve partout dans *Noces* (pp. 106, 108, 111, 112, 115...), frappe également par l'absence notable de tout « sujet », comme si « l'habitation » du monde, dans sa pure objectivité, devait se bâtir sur la ruine de ce dernier – lequel fait toutefois aussitôt irruption à travers la perception sensorielle, regard puis odorat, avant de devenir énonciateur :

Les yeux tentent vainement de saisir autre chose que des gouttes de lumière et de couleurs qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. À peine, au fond du paysage, puis-je voir la masse noire du Chenoua... (p. 105)

Le glissement qui s'accomplit à nouveau, comme dans les dernières lignes du « Désert » et donc de *Noces*, du monde perçu au sujet percevant, ne doit pas masquer la partition essentielle au cœur du sujet, exacerbée par l'unité initiale de la nature : ce n'est qu'au moment où le « je » fait irruption que ce qui avait été saisi « vainement » par les yeux, par les cils et par la gorge – à savoir des « gouttes de lumière et de couleurs »,

une « odeur volumineuse » dans « une chaleur énorme » – devient soudainement *paysage* et se trouve reconfiguré dans sa dimension culturelle. La rupture entre le monde et l’homme que Camus pose au fondement de l’absurde<sup>13</sup> « agit » également, et sans doute plus originellement, au cœur même du sujet. Aussi Camus multiplie-t-il les partitions entre le corps et l’esprit ou le « moi », accusés les plus souvent d’être des obstacles sur le chemin de l’adhésion au monde<sup>14</sup> :

Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublieux, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n’ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde. (« Le Vent à Djémila », p. 112)

L’immortalité de l’âme, il est vrai, préoccupe beaucoup de bons esprits. Mais c’est qu’ils refusent, avant d’en avoir épuisé la sève, la seule vérité qui leur soit donnée et qui est le corps. (« Le Désert », p. 129)

Des millions d’yeux, je le savais, ont contemplé ce paysage et, pour moi, il était comme le premier sourire du ciel. Il me mettait hors de moi au sens profond du terme. Il m’assurait que sans mon amour et ce beau cri de pierre, tout était inutile. Le monde est beau, et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m’enseignait, c’est que l’esprit n’est rien, ni le cœur même. [...]

C’est sur ce balancement qu’il faudrait s’arrêter : singulier instant où la spiritualité répudie la morale, où le bonheur naît

---

13. Voir par exemple, dans *Le Mythe de Sisyphe*, « Les murs absurdes », où Camus pose que « Ce monde en lui-même n’est pas raisonnable, c’est tout ce qu’on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c’est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l’appel résonne au plus profond de l’homme. L’absurde dépend autant de l’homme que du monde » (in : *Œuvres complètes* I, pp. 217-315, ici p. 233).

14. Michèle MONTE évoque un « lyrisme impersonnel » à propos de la description des paysages dans *Noces* et *L’Été*. Elle explique notamment que les personnifications des éléments naturels vont de pair avec la « chosification du je ». (Michèle MONTE, « Sobriété et profusion : une rhétorique du paysage dans *Noces* et *L’été* d’Albert Camus », *Babel* 7, 2003, pp. 230-254, en ligne : <https://journals.openedition.org/babel/1418>, consulté le 28 mars 2025).

de l'absence d'espoir, où l'esprit trouve sa raison dans le corps. (« Le Désert », pp. 135-136)

Par un saisissant jeu de miroir, la tension entre renoncement et consentement au monde se reproduit au plus profond du sujet : « ... je me sentais sans défense contre les forces lentes qui *en moi* disaient *non* » (« Le Vent à Djémila », p. 113, nous soulignons) et plus bas dans « Le Désert », à propos de cet instant où « l'esprit trouve sa raison dans le corps » : « S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de "oui" » (p. 136). Comme dans la conception ricœurienne du consentement, le « non » camusien va « à la force déterminante de la nécessité », le « oui » « à une ouverture "possibilisante" en même temps que finie et fragile »<sup>15</sup>.

## Écriture du consentement

Or, par un nouvel effet de miroir inversé – renforçant ainsi l'impression générale que de la moindre parcelle de nature jusqu'au plus profond de l'esprit, en passant par le corps, tout est intimement lié –, cette tension entre le « oui » et le « non » au cœur du sujet est comme « rejouée » ou « revécue » au niveau même de l'écriture et de la lecture du monde proposées par *Noces*. Nous avons souligné déjà combien la volonté d'embrasser charnellement le monde, de le « chairir »<sup>16</sup>, est en fait parasitée par l'irruption de la « culture », et cela dès les toutes premières lignes (« *Noces* à Tipasa », p. 105), où les éléments de la cosmogonie grecque structurent la mise en scène de la nature, qui en devient « paysage », jusqu'à la scène finale où la célébration de cette même nature, dans « Le Désert » (p. 137), a tout de même pour cadre Florence et l'Europe.

15. Beatriz CONTRERAS TASSO et Patricio MENAT MALET, « Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne », *Études ricoëuriennes* 9(2), 2018, pp. 11-28, ici p. 16.

16. Néographie permettant de garder le sens de « chérir » tout en fusionnant le « chair », le *care* et la *caritas*.

Mais au-delà de cette nature en résonance constante avec la culture, ce sont également les mythes, la philosophie ou encore la religion qui tiennent à la fois lieu de repoussoirs et en même temps de grilles d'interprétation du monde. Camus dénonce par exemple notre « besoin de mythes » (« Noces à Tipasa », p. 107) ; il célèbre Alger car « Entre ce ciel et ces visages tournés vers lui, rien où accrocher une mythologie, une littérature, une éthique ou une religion » (« L'été à Alger », p. 124) ; il annonce encore, dans « Noces à Tipasa » : « Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur » (p. 106), avant toutefois de demander, à peine une page plus bas : « Voir, et voir cette terre, comment oublier la leçon ? » Puis c'est Djémila qui « figure alors le symbole de cette leçon d'amour et de patience... » (p. 112), et finalement « L'été à Alger » s'achève sur ce constat aux accents plotiniens : « Voici du moins l'âpre leçon des étés d'Algérie » (p. 126). S'agit-il, dès lors, de contradictions évidentes entre le projet éthique initial (le renoncement à soi-même, à la culture, pour privilégier l'altérité du monde) et sa réalisation dans l'écriture de *Noces* ? Le discours de l'œuvre n'est-il pas mis à mal, en d'autres termes, par le discours à l'œuvre ?

Or, c'est précisément dans cette faille ou cette tension que *l'écriture* camusienne du consentement puise paradoxalement sa force et son originalité : il ne peut y avoir de réel consentement au monde et à l'altérité sans consentement préalable à l'altérité qui est au plus profond de notre être – à cette culture qui a façonné jusqu'à nos corps et nos perceptions de manière irréversible. La culture n'est pas seulement ce qui s'oppose à la nature et se construit contre elle – transformant par exemple « des gouttes de lumière et de couleurs qui tremblent au bord des cils » (p. 105) en un « paysage » puis en « scène du monde » (p. 110) où l'homme peut faire l'expérience d'une forme de bonheur :

J'avais au cœur une joie étrange, celle-là même qui naît d'une conscience tranquille. Il y a un sentiment que connaissent les acteurs lorsqu'ils ont conscience d'avoir bien rempli leur rôle, c'est-à-dire, au sens le plus précis, d'avoir fait coïncider leurs

gestes et ceux du personnage idéal qu'ils incarnent [...]. C'était précisément cela que je ressentais : j'avais bien joué mon rôle. (« Noces à Tipasa », p. 110)

La culture, dans sa dimension artistique, est aussi une manière de rendre le monde « habitable », de transformer une prise de conscience en une « incarnation »<sup>17</sup>. C'est en cela que la démarche et l'œuvre camusiennes peuvent être expérimentées comme *caring* : elles dessinent non seulement des voies d'écoute de toutes les voix, dans une attention soucieuse des aspects vulnérables et relationnels de tous les éléments, aussi bien humains que « naturels », mais aussi des voies de résistance « humaines », empreintes de sollicitude lucide. Le lexique de la scène et de la mise en scène est d'ailleurs éloquent : l'art transcende le paysage en « spectacle », et c'est alors ici que l'Italie et Florence jouent un rôle essentiel, qui permet de maintenir l'équilibre, la tension entre mort et beauté : l'Italie offre « le spectacle d'une beauté où meurent quand même les hommes » (p. 136) ; et si Florence finit, dans *Noces*, par être le lieu par excellence de la prise de conscience du rôle et de l'importance du « consentement », comme nous l'avons vu initialement, c'est aussi parce que cette ville est d'abord pour Camus l'occasion d'une méditation sur la peinture toscane. Giotto et Piero della Francesca nous apprennent alors que « vivre » et « exprimer » peuvent signifier la même chose :

À force d'indifférence et d'insensibilité, il arrive qu'un visage rejoigne la grandeur minérale d'un paysage. Comme certains paysans d'Espagne arrivent à ressembler aux oliviers de leurs terres, ainsi les visages de Giotto, dépouillés des ombres dérisoires où l'âme se manifeste, finissent par

---

17. La pensée de Camus rejoint ici celle de Hannah Arendt concernant le rôle de la culture : l'œuvre d'art, produite par un sujet créateur, responsable de la continuité du monde, permet la compréhension, à savoir « la manière spécifiquement humaine de vivre, parce que chacun a besoin de se réconcilier avec un monde auquel il était étranger à sa naissance et au sein duquel il reste toujours un étranger de par son irréductible unicité » (« Compréhension et politique », *Esprit* 42[6], 1980, pp. 66-79, ici p. 66).

rejoindre la Toscane elle-même dans la seule leçon dont elle est prodigue : un exercice de la passion au détriment de l'émotion, un mélange d'ascèse et de jouissances, une résonance commune à la terre et à l'homme, par quoi l'homme comme la terre, se définit à mi-chemin entre la misère et l'amour. (« Le Désert », pp. 129-130)

La peinture a donc le pouvoir de réunir « visage » et « paysage » ; il y a une « vérité » de la peinture, qui est plus généralement une vérité esthétique (les peintres se font « les romanciers du corps », p. 128), et cette vérité, cette « leçon » essentielle est non seulement décrite par *Noces*, mais elle est surtout *écrite*, incarnée *poéthiquement* dans un texte qui ne peut consentir au monde, à son altérité, qu'au terme du patient cheminement rendu possible par le consentement originel de l'écriture à elle-même. L'écriture est semblable à cette peau qui sépare le corps du monde et en même temps les met en relation, frontière perméable entre l'en-soi et le « hors de soi », lieu à la fois de fusion et d'abandon de soi :

Je me sentais claquer au vent comme une mâture. Creusée par le milieu, les yeux brûlés, les lèvres craquantes, ma peau se desséchait jusqu'à ne plus être mienne. Par elle, auparavant, je déchiffrais l'écriture du monde. (« Le Vent à Djémila », p. 112)

Et la lecture-expérience de *Noces* d'ouvrir la compréhension « qu'il y a un refus qui n'a rien de commun avec le renoncement » (« Le Vent à Djémila ») et que le processus de consentement qui s'offre en miroir de ce refus sensible et engagé ne peut être qu'un « sentir avec ».

## « BALANCE TON CLIP ». VERS UNE SCÉNOGRAPHIE DU CONSENTEMENT DANS LES CLIPS D'ANGÈLE

*Camille Vorger*

« Crois-moi, ça va changer  
J'suis restée debout et j'y ai pris goût  
J'suis libre, me voilà » (2021)

Cette citation liminaire résonne non comme une déclaration de guerre entre les sexes, mais plutôt comme un refrain qui affirme une voie – autant qu'une voix – féministe : « me voilà »<sup>1</sup> s'entend en effet comme une « voix [bel et bien] là », manifeste et incarnée, ouvrant un chemin qui s'inscrit en contrepoint de propos misogynes portés par la voix de certains rappers. Une voix qui porte haut et fort la question du consentement, et résonne même comme « une leçon », selon plusieurs titres issus de la presse écrite, grâce à la mise en abyme qui caractérise le clip<sup>2</sup>. Or ladite leçon n'est pas conçue comme une démonstration, mais repose plutôt sur l'humour et la dérision, ce qui en accroît sensiblement l'impact auprès du public visé.

J'analyserai, dans la présente contribution, cinq clips d'Angèle, avant de revenir plus généralement sur l'apport du clip à la chanson en tant que discours augmenté des métaphores

---

1. Qui fait écho au *Voilà* de Barbara PRAVI (Eurovision 2021).

2. « Angèle donne une leçon sur le consentement dans son nouveau vidéoclip », *Urbania*, 16 avril 2019, en ligne.

telles qu'elles s'y concrétisent et des corps tels que le clip les matérialise. Dans une perspective didactique, nous viserons à mieux en saisir la portée *poétique*. J'entendrai ce terme diffusé par Michel Deguy<sup>3</sup> et Jean-Claude Pinson au sens où l'ont développé ces deux philosophes, comme une prise en compte de la préoccupation constante de donner du sens à notre vie en ouvrant la possibilité *d'habiter poétiquement le monde* : « Se poser, par un autre langage, contre la rationalité marchande et contre les stéréotypes infligés par les discours dominants, mettre l'être en lieu et place de l'avoir, tel est l'engagement du poète. »<sup>4</sup>

J'aborderai d'abord le fameux *Balance ton quoi* pour son refrain et sa mise en scène d'une Académie anti-sexisme, puis le clip de *Oui ou non* pour sa dénonciation de l'obsolescence programmée des relations amoureuses au sein de la société de consommation. J'analyserai ensuite le clip de *Libre* comme révélateur du parcours d'émancipation de l'artiste, puis *Amour haine et danger* et *Le temps fera les choses* pour compléter un corpus en devenir, qui pourra servir une cause poétique, doublée d'enjeux pédagogiques.

### ***Balance ton quoi, ou le retour à la case « école »***

La chanson *Balance ton quoi* (2018) aborde explicitement la question du consentement, ou plus généralement celle du respect :

Ils parlent tous comme des animaux  
De toutes les chattes, ça parle mal  
2018, j'sais pas c'qui t'faut  
Mais je suis plus qu'un animal

3. Michel DEGUY, « Pour une poétique de nos jours », *Canal U*, 5 janvier 2014, conférence en ligne.

4. Angèle PAOLI, « Jean-Claude PINSON, Poétique », *Terres-de-Femmes*, mars 2025, en ligne.

La chanson d'Angèle s'ouvre par une métaphore filée dénonçant la vulgarité associée à la bestialité mise en exergue dans certaines chansons de rap<sup>5</sup>. On sait que l'artiste est loin d'être étrangère au milieu du rap (son frère étant le rappeur Roméo Elvis), qu'elle a même osé un duo avec Damso dont elle a fait la première partie, et qu'elle en détourne allègrement certains codes<sup>6</sup>. Ainsi se met-elle en scène dans les réseaux sociaux avec son petit chien nommé *Pépette* dont elle se présente comme « le maître »<sup>7</sup> :

J'ai vu qu'le rap est à la mode  
 Et qu'il marche mieux quand il est sale  
 Bah faudrait p't-être casser les codes  
 Une fille qui l'ouvre, ça s'rait normal

Cette chanson qualifiée de « précise, voire didascalique, écrite au premier degré », « ne lui attirera vraisemblablement jamais de procès » selon Céline Pruvost dans sa contribution au volume *Du Malentendu dans la chanson*<sup>8</sup>. De fait, même si elle est revenue dans la presse sur certains sous-entendus (le verbe commençant par [ã] étant élidé pour ménager les plus jeunes oreilles), Angèle a été plutôt *bien entendue*, au sens où sa chanson a eu un impact certain sur les représentations liées au féminin et l'attention à la question du consentement. *Balance ton quoi* a valeur d'hymne, en tant que tube qui a tourné/tourne sur les ondes, comme l'a analysé Rébecca Manzoni dans sa chronique du 18 juillet 2023 : « [Cette chanson est] devenue le tube d'une génération qui fait entrer le

5. Une écoute attentive au signifiant autorise bien sûr à entendre « mâle » (ainsi que « mal ») dans « animal ».

6. Dans le documentaire *Angèle*, réalisé par Sébastien Rensonnet et Brice VDH et diffusé par Netflix en 2021, elle décrit le chemin parcouru depuis les premiers concerts où elle se faisait siffler, voire huer à son arrivée sur scène jusqu'à son « adoubement » par Damso.

7. « Le Short en mode (f)estival : Angèle, son chien Pépette, les réseaux sociaux, la notoriété et... les calembours », *Le Short* (RTS), 27 août 2022.

8. Céline PRUVOST, « Les chansons malentendues d'Orelsan », in : Joël JULY et Céline CHABOT-CANET (dir.), *Du Malentendu dans la chanson*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Chants sons), 2021, pp. 469-488.

féminisme dans la *pop culture*. »<sup>9</sup> En effet, le refrain est littéralement devenu un slogan, en écho au *hashtag* #balancetonporc. Telle est précisément l'une des caractéristiques de la chanson que de nouer, au sein du refrain, une connivence privilégiée qui repose sur ce que j'ai nommé le pacte *colludique* et que Joël July rapproche du slogan : « le refrain se fait slogan et sa redondance rapide détériore son signifié jusqu'à l'illogisme, jusqu'à ne plus pouvoir être perçu que pour son seul signifiant [...] »<sup>10</sup>. En outre, cette chanson, emblématique d'un album, qu'elle a qualifié elle-même de « fédérateur » dans le documentaire Netflix, a donné lieu à un clip éminemment théâtral qui voit se succéder plusieurs actes révélant différents visages de l'artiste et de la femme en général.

Elle a d'ailleurs invité dans sa vidéo l'acteur Pierre Niney pour lui donner une leçon. Sur les bancs de l'école, il n'aura pas le dernier mot, et tentera désespérément d'apprendre les nouvelles règles imposées par la star. Un clip amusant et plein d'entrain, sur un sujet complexe<sup>11</sup>.

La chanson se caractérise par une adresse fondamentale – « Tu sais très bien quand t'abuses » (qui évoque à nos oreilles « Tu t'es vu quand t'as bu » de la prévention routière) –, ce qui favorise l'identification et la portée didactique d'un tel message. Le clip réalisé par Charlotte Abramow se décompose en plusieurs « actes » : à l'incipit de la femme romantique qui s'émancipe (avec un chat dans les bras qu'elle caresse mais qui est situé hors champ sur les premières images) – métaphore qui demeurera cryptée pour les plus jeunes – succède la femme de loi, voire la capitaine – avec un jeu sur « à la barre », la formule pouvant autant s'appliquer à

9. « “Balance ton quoi” d'Angèle, plus qu'une chanson, un hymne », *MusicQueen* (RadioFrance), 16 juillet 2023, en ligne.

10. Joël JULY, « Le refrain a/à la faveur des chansons contemporaines », *Musurgia : analyse et pratique musicales* XXIII/1-3, 2016, pp. 87-104, ici p. 95.

11. « Comment “Balance ton quoi” d'Angèle est devenu un hymne féministe », NRJ, 4 juin 2020, en ligne.

la navigation qu'au contexte d'un palais de justice –, puis la femme libre de disposer de son corps – celui-ci s'affranchissant des carcans notamment par la danse – et la femme autrice avec le livre mis en abyme :



Enfin, c'est une voix chorale que porte Angèle à travers cette chanson, le clip permettant précisément de donner corps (et visage) à un collectif de femmes diverses, de tous âges et styles. La chanson résonne alors comme « singulièrement plurielle », pour reprendre la formule de Joël July citant le fameux « Je suis une bande de jeunes à moi tout seul » d'un Renaud<sup>12</sup>. En une forme de conclusion ou d'épilogue théâtral, le chœur se fait cours pour mieux rappeler le pouvoir du non, le refrain permettant ensuite, avec la force incantatoire, voire perlocutoire qui le caractérise, de rappeler que « quand c'est non, c'est non » :



Un « Non » qui traverse aussi la chanson *Oui ou non*, abordant avec humour l'inconstance amoureuse.

### « Oui ou non » : quand le clip renverse les stéréotypes publicitaires

Selon Michel Deguy qui fait écho aux mots de Paul Valéry, le poème est *hésitation*. Cette chanson, à la faveur de son oscillation même, allégorise cette valse. *Oui ou non* d'Angèle se présente en effet comme un pamphlet dénonçant la société de

12. Joël JULY (dir.), *Chanson. Du collectif à l'intime*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Chants sons), 2016, p. 7.

consommation et l'instabilité des sentiments amoureux. Le clip correspondant s'avère très drôle, illustrant en acte l'humour dont l'artiste fait preuve sur les réseaux au quotidien, et dont elle explique que c'était initialement pour elle une façon de « dire qu'elle ne se prenait pas du tout au sérieux » (documentaire cité). Il s'agit donc d'un élément important de sa posture, de son *ethos*, qui l'a sans doute aidée à trouver sa place – sa voix singulière :

Pour une fille belle t'es pas si bête  
 Pour une fille drôle t'es pas si laide  
 Tes parents et ton frère ça aide

Dans le clip (2018), elle interprète, entre autres séquences de pastiche publicitaire, une réparatrice « Carglass » défonçant un pare-brise à grands coups de marteau, ou encore une star défilant pour un parfum au doux nom d'« Eau de moi ».

La publicité apparaît comme un espace favorable à une dénonciation des stéréotypes de genre doublée d'une critique de la société de consommation :

Regarde comment je souris  
 Regarde encore  
 Je veux savoir ce que t'en dis  
 Quand j'souris trop fort  
 C'est faux, peut-être, mais au plus je ris  
 Au plus j'te donne tort  
 De pas vouloir m'aimer

De fait, le personnage féminin qu'elle interprète dans le clip renverse, littéralement, les stéréotypes, à l'image du lait qu'elle renverse sur la tête de son compagnon :



Elle brise la glace – et les tabous en passant – en bousculant les représentations à la faveur d’une moustache, celles-ci se trouvant sens dessus dessous :



En effet, « la publicité est le lieu rêvé pour décrypter les imaginaires de genre qui circulent dans notre société »<sup>13</sup>. Elle ouvre en outre « un espace de créativité non seulement linguistique mais aussi représentationnelle »<sup>14</sup>. En témoignent les nombreux jeux de mots caractérisant les dénominations des produits faisant l’objet des séquences publicitaires, l’artiste affectionnant particulièrement les calembours : se succèdent ainsi « Bon matin » (céréales), « Chabon » (terrine pour chat), « Grosses tâches » (lessive), « Crédirect », « Eau de moi », « Belle huile », « Crème de la crème », sans oublier – la liste n’étant pas exhaustive – la Barbie « My Angèle. La superlife ». En d’autres termes, Angèle use de différentes matrices (amalgamation, détournement phraséologique avec resémantisation d’une locution comme « la crème de la crème », etc.) pour déployer une créativité lexicale que le clip traduit visuellement :



13. Stéphanie PAHUD, *Petit traité de désobéissance féministe*, Lausanne, Artesia, 2011, p. 3.

14. *Ibid.*, p. 4.



Cette dimension *colludique*, s’agissant de jouer ensemble avec les mots, permet aussi, à celle qui se montrait avec une pilosité non dissimulée des aisselles dans *Balance ton quoi*, d’aborder des sujets potentiellement tabous comme les protections hygiéniques. Elle en profite, en passant, pour renverser les stéréotypes de genre en interprétant par exemple la femme qui sent le fauve ou qui renverse la table avec violence chez l’assureur, tandis que son conjoint remet les choses en ordre, essayant d’arrondir les angles – ou qu’il jubile à l’idée de réussir sa lessive. Délivrée des assignations de genre, la cantrice va désormais pouvoir clamer sa liberté retrouvée.



### ***Libre* : quand le clip devient un lieu d’appropriation des codes du masculin**

On retrouve cette appropriation des codes du masculin dans *Libre* (2021), dont l’horizon d’écoute est conditionné par une pizza volante qu’elle finit par engloutir goulûment :

Libre, me voilà, c’est ma voie, là  
 La suite en musique, sur scène, en coulisses  
 Libre, me voilà, mais sans toi, là  
 La suite en roue libre, tout en équilibre



Cette chanson témoigne d'un cheminement sur la voie de l'émancipation des stéréotypes dévolus au féminin :

J'avais peur avant  
 Je parlais tout bas  
 J'étais jamais devant, oh non  
 Aujourd'hui j'ai bien changé, crois-moi

Celle qui se dit avoir été « trop prise pour un ange » se met ici en scène au fil de chutes successives, métaphoriques de mues, voire de métamorphoses – dont elle se relève sous une apparence nouvelle – comme astronaute puis héroïne aux cheveux bleus, façon *X-Men* ou *Miraculous* :





### ***Amour haine et danger* : quand le clip incarne la parodie**

Ce titre – en forme de triptyque – se présente d’ores et déjà comme un palimpseste, au sens linguistique de ce terme<sup>15</sup>, puisqu’on y entend un écho à *Amour, gloire et beauté*. Or, la référence à cette série américaine des années 1980 fonctionne comme un clin d’œil de connivence pour nous inviter à entrer dans le second degré. Elle ouvre alors un horizon d’écoute propice en nous rendant attentif·ves à la dimension parodique. De fait, la chanson a souvent à voir avec la parodie, comme l’a montré Perle Abbrugiati :

La chanson ne pratique pas le comique seulement pour amuser la galerie. Elle en fait un langage de second degré, et c’est facile pour un art qui s’entend à plusieurs niveaux : texte, musique, gestuelle scénique lui permettent de dire brièvement mais de façon multiple ce qu’elle veut signifier. Elle joue des mimétismes et des écarts pour se moquer de façon débonnaire ou féroce de bien des cibles. Elle fustige la société, les langages [...] <sup>16</sup>.

15. Robert GALISSON, « Les palimpsestes verbaux : des révélateurs culturels remarquables, mais peu remarqués », *Repères* 8, 1993, pp. 41-62, en ligne.

16. Perle ABBRUGIATI (dir.), *Chanson et parodie*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Chants sons), 2018, 4<sup>e</sup> de couverture.

On assiste ici à la mise en scène d'une forme de paradoxe puisque l'artiste incarne une femme-objet l'espace du clip pour mieux dénoncer notre asservissement à cet objet technologique. Dans le documentaire cité, elle confie s'être dit qu'elle « appartenait aux gens » tant elle se sentait pillée, voire déposédée de sa propre identité par la notoriété :

Je rêve de liberté. [...] Je rêve du regard d'un homme sans jugement ni inquiétude, sans envie de me posséder tel un objet. Je rêve de me sentir belle et de ne pas avoir besoin d'Instagram pour me le prouver.

Celle qui écrit depuis toujours dans des « carnets à secrets », fils conducteurs du documentaire, s'avoue prise au piège de la nomophobie qu'elle choisit de tourner en dérision.



## Vers une chanson « augmentée » par les corps

Revenons, à la lumière de ces quelques « études de cas », sur ce que le clip apporte à la chanson. Entendons celle-ci, à l'instar de Gilles Bonnet, comme « entrelacs d'une pluralité de systèmes sémiotiques »<sup>17</sup>. Dès lors, s'il apparaît que la performance prime bien souvent dans la séduction que peut exercer une chanson, alors il nous faut considérer le clip, le cas

17. Gilles BONNET (dir.), *La Chanson populittéraire*, Paris, Kimé (Les cahiers de Marge), 2013, p. 17.

échéant, comme partie intégrante, incarnation de l'œuvre chanson, d'autant qu'il représente désormais l'un des principaux canaux, via les réseaux sociaux, au travers desquels elle circule, se partage et se propage au gré des *like*. Loin d'être un simple décor, le clip met en scène *des corps* au service de l'interprétation et peut ouvrir au second degré, à grand renfort de clichés incarnés. Selon l'introduction au volume d'*Études de lettres* «Lyre multimédia», les clips offrent en effet une version augmentée de la chanson, en développant notamment les métaphores encloses dans les paroles : «Loin de jouer sur l'adaptation des métaphores, le clip multimédia oblige à penser la diversité et la pluralité des analogies.»<sup>18</sup> En outre, les clips permettent de concrétiser l'incarnation inhérente à la chanson. Selon Peter Szendy, le tube permet l'accès à soi : «Le tube, en se parlant, est cette course-poursuite de soi.» À travers cette quête, il exprime l'articulation entre «marché et psyché», tout en traduisant une musique des corps – interface entre soi et l'autre :

Je dirais que la musique exprime des corps. Elle les pousse au-dehors, vers l'extérieur, comme une plante. Il faudrait entendre ce verbe, «exprimer», un peu au sens physiologique d'exsuder. La musique exprime des corps, donc aussi des mimiques, des rires, un battement de pied, un flux cardiaque. Il s'y produit des inventions de corps qui ont des durées de vie très étranges, hétérogènes<sup>19</sup>.

À cet égard, *Le temps fera les choses* (2023) est révélateur. En revisitant le proverbe «Le temps fait bien les choses», celle qui vise à faire des chansons sincères et simples s'illustre au travers d'un clip chorégraphié en duo par Medhi Kerkouche. Angèle y met en scène une double incarnation de la fuite du temps, le corps dansant étant en quelque sorte «dédoublé» au

---

18. Antonio RODRIGUEZ et Kirsten STIRLING (dir.), *Lyre multimédia. Nouveaux objets pour la critique de la poésie*, *Études de lettres* 319, 2022, p. 14.

19. «Szendy, dis-moi ouïe». Interview de Peter Szendy par Eric Loret dans *Libération*, 23 octobre 2008, en ligne.

travers de l'interprétation de la danseuse Amy Swanson : « Une chanson qui parle de cette notion de temps qui passe, qui apaise, qui cicatrise, mais qui sépare aussi. »<sup>20</sup> Elle avait déjà confié, à l'occasion du documentaire Netflix, la relation privilégiée qu'elle entretient avec sa grand-mère, « Mamie Pilou » :

Il y a ces moments dans la vie où le temps est suspendu, où l'on s'étonne de ressentir une émotion qu'on n'a pas vue venir. En allant voir la pièce chorégraphique de Mehdi *PORTRAIT* au théâtre. Je me suis mise à pleurer en voyant un des duos, Amy et Lisa. Deux femmes de générations différentes danser, librement.



De toute évidence, la danse représente pour l'artiste l'allégorie de la liberté, dimension perceptible dans le documentaire et qui s'illustre ici par la grâce d'un dialogue des corps :

Le temps fera les choses, on verra si on ose  
Perdre nos raisons, pour retrouver la maison  
Mais le temps fera les choses  
Tu me l'as dit

On peut voir en outre dans la paronomase (raison/maison) une figure emblématique de ce duo.

Ainsi, dans le répertoire d'Angèle, les chansons sont aussi « augmentées » des développements épitextuels qu'elle poste

---

20. Ambre TOSCANO, « Angèle fait des confidences touchantes dans “Le temps fera les choses” ! », *OuestFrance*, 1<sup>er</sup> avril 2023, en ligne.

sur les réseaux et qui se trouvent relayés par les médias, éclairant la genèse d'une chanson ou – le cas échéant – du clip :

Les multiples interprétations se bouscuaient dans ma tête. On pouvait voir deux femmes de la même famille, comme une grand-mère et sa petite fille. Ou bien une seule et même femme à deux moments différents de sa vie<sup>21</sup>.

## De l'introduction de ces clips à l'école

Angèle se trouve régulièrement « convoquée » dans les médias en tant que porte-parole du féminisme. « De Beyoncé à Angèle, le féminisme qui fait pop », titre par exemple *Le Temps*, dès mars 2020<sup>22</sup>. Quant à Heidi.news, ils citent l'autrice-compositrice-interprète à l'appui d'une démonstration du sexisme des algorithmes menée par Isabelle Collet, informaticienne et professeure à l'Université de Genève<sup>23</sup>. Cette dernière préconise notamment d'« utiliser des documents variés afin que toutes et tous se sentent concerné-e-s » et d'« utiliser des moyens pour permettre à tous et toutes de prendre la parole et de se sentir plus à l'aise pour parler »<sup>24</sup>. L'Académie de Créteil, en France, a conçu une séquence en vue de « dénoncer le sexisme » à travers la littérature et les arts<sup>25</sup>. Angèle y figure aux côtés de Suzane et de Clara Luciani, avec *La Grenade*, ou encore de Barbara Pravi avec sa version féministe de *Notes pour trop tard* d'Orelsan :

Adieu le malamour, le malamour  
Souvenirs des coups qu'on prend pour des caresses

---

21. « Angèle, “Le temps fera les choses” : pourquoi son clip nous bouleverse ? », *Elle*, 29 mars 2023, en ligne.

22. « De Beyoncé à Angèle : le féminisme qui fait pop », *Le Temps*, 7 mars 2020, en ligne.

23. « Le sexisme des algorithmes expliqué par Angèle », *Heidi.News*, 9 mars 2021, en ligne.

24. Isabelle COLLET, *L'école apprend-elle l'égalité des sexes ?*, Paris, Belin, 2016, pp. 60 et 63.

25. « L'Académie de Créteil s'engage vers plus d'égalité professionnelle et plus de diversité », en ligne.

Adieu le malamour, le malamour  
C'est un amour aveugle et sourd qui blesse<sup>26</sup>

Cette chanson a été créée en vue de la Journée des droits des femmes du 8 mars 2019 et trouve un écho dans le recueil récemment publié par l'autrice-compositrice-interprète :

Levons nos voix  
Crions pour celles qui ne peuvent pas  
Crions pour celles qui ne peuvent plus  
Pour celles qu'on n'a jamais entendues<sup>27</sup>

Notons enfin que la séquence citée, conçue pour des classes de terminale - bac professionnel, intègre aussi des documents publicitaires et des extraits cinématographiques. Il nous apparaît néanmoins que la chanson, *a fortiori* sous sa forme *augmentée* par le clip, représente une entrée en matière privilégiée parce qu'elle touche autant au cœur qu'au corps, laissant une empreinte sensorielle, mémorielle et mélodique. Elle permet en outre de constituer une communauté d'écoute et de réception ; en mettant en dialogue des voix masculines et féminines, comme en témoigne l'exemple de la réécriture du texte d'Orelsan par Barbara Pravi, elle invite précisément à débattre collectivement de ces questions, la chanson permettant ici d'ouvrir un espace de discussion pour mieux sensibiliser voire éduquer au consentement.

### **Du tube au clip, un message poétique réitéré**

Au travers de ses tubes<sup>28</sup> basés sur des refrains forts tels *Balance ton quoi* – lieux de connivence<sup>29</sup> –, mais aussi de ses

---

26. « Barbara Pravi fait de «Notes pour trop tard» (Orelsan) un hymne féministe », *MadmoiZelle*, 8 mars 2019, en ligne.

27. Barbara PRAVI, *Lève-toi*, Paris, Julliard, 2023.

28. Peter SZENDI, *Tubes. La philosophie dans le juke-box*, Paris, Éditions de Minuit, 2008.

29. Joël JULY, « Le refrain a/à la faveur des chansons contemporaines ».

clips, la nouvelle égérie de Chanel témoigne d'un humour décapant qui déconstruit les diktats auxquels les femmes sont soumises pour mieux affirmer et affiner sa posture féministe. Le documentaire Netflix qui lui a été consacré et auquel elle a participé activement offre un aperçu des carnets intimes de l'autrice compositrice interprète. Ces «carnets à secrets» disent bien le paradoxe auquel elle a été confrontée et le besoin de se protéger de l'hypermédiatisation. Au travers d'une mise en images, voire d'une mise en scène qui ouvre à une autre écoute de la chanson originale, les clips constituent, en tant qu'objets plurimédiaux se prêtant au *jeu* de l'interprétation, une entrée en matière féconde pour aborder la question du consentement. À l'image du film *On connaît la chanson*, qui révèle peu à peu la face cachée de chaque personnage, ces clips montrent un autre visage d'une artiste dont on connaît les chansons, assurément, mais dont on découvre aussi l'humour. À travers plusieurs de ses chansons «augmentées» de leurs potentialités scénographiques (voire chorégraphiques) qui revisitent l'image de la femme et réaffirment avec force un message féministe, les clips peuvent être envisagés comme un support didactique fécond.

## Résumé

Si Angèle s'est illustrée, entre autres, au travers de son tube *Balance ton quoi* (2019), c'est surtout le clip, réalisé par Charlotte Abramow, qui retiendra notre attention dans cette contribution dont l'enjeu est d'étudier la portée *poétique* de plusieurs clips mettant en scène la question du consentement et plus généralement l'affirmation d'une posture féminine, voire féministe, dans les relations et la société en général. De fait, l'artiste y a invité, à la faveur d'une version «augmentée» de la chanson initiale, plusieurs comédiens qui débattent au sein d'une académie imaginaire contre le sexisme ordinaire<sup>30</sup>. Dans

---

30. «La femme est toujours ramenée à son physique. Qu'il soit flatteur ou pas, il la définit ! Et puis je réalise que beaucoup n'ont pas encore intégré

*Oui ou non* (2018)<sup>31</sup>, elle tournait déjà en dérision cette dictature imposée aux femmes en détournant parodiquement des clips publicitaires. Dans *Libre* (2021)<sup>32</sup>, elle se mue en astronaute puis en superhéroïne aux cheveux bleus. Quant à *Amour, haine et danger*, il fustige l'importance du téléphone dans nos vies, Angèle y incarnant à l'écran une « femme-natel », à la manière des « hommes-sandwiches ». Ainsi, au fil de ces clips qui scénographient son univers et sa posture, nous nous intéresserons à la dimension parodique<sup>33</sup> fondée sur l'insertion de séquences mettant en scène des personnages à l'humour cinglant. D'où une « chanson augmentée » de ces potentialités scénographiques qui revisitent l'image de la femme et réaffirment avec force la question du consentement, les clips devenant un support possible pour aborder ce sujet en classe. Nous en arriverons alors à l'idée d'un *Bientendu* – opposé au *Malentendu* abordé lors de la deuxième Biennale internationale d'études de la chanson en 2021 –, soit d'un message incarné avec force et efficacité, qui arrive à bon port.

---

qu'une jeune femme comme moi pouvait écrire, composer et produire seule ses chansons. » Interview d'Angèle par Valérie LEHOUX, « Angèle : “Dans le monde musical, je sens un sexisme encore très fort” », *Télérama*, 8 décembre 2020, en ligne :

31. Album *Brol*, Angèle VL Records, Initial Artist Services, 2018.

32. Album *Nonante cinq*, Angèle VL Records, 2021.

33. Perle ABBRUGIATI (dir.), *Chanson et parodie*.

## LE CONSENTEMENT NUMÉRIQUE

*Sophie Weerts & Clarissa Valli Buttow*

Le consentement constitue un concept moral qui joue un rôle transformateur dans les relations interpersonnelles. Il rend une relation admissible d'une personne à une autre, alors que cette relation ne le serait pas sans le consentement de la personne<sup>1</sup>. Ainsi, nous pouvons consentir à une relation sexuelle ou à une intervention chirurgicale. Sans consentement, ces actions constitueraient une agression sexuelle ou encore des coups et blessures. Ce chapitre propose de retracer la conceptualisation juridique d'une forme singulière de consentement, le consentement numérique. Il en décrira les caractéristiques ainsi que les limites.

Avec l'avènement de la société de l'information, nos relations interpersonnelles se déploient par l'entremise des technologies de l'information et des communications. Ces technologies permettent d'exécuter une foule de choses, comme acheter le nouveau collier de notre chat, écouter la musique de notre choix, mais aussi nous suggérer quelle série regarder, remplir notre déclaration d'impôt, surveiller le nombre de pas que nous avons effectués ou encore réserver notre prochain rendez-vous chez le médecin. Toutes ces

---

1. Heidi M. HURD, « The moral magic of consent », *Legal Theory* 2, 1996, pp. 121-146.

technologies sont reliées à l'infrastructure d'Internet, lequel a ainsi mis notre monde en réseau. Cette mise en réseau du monde a ouvert un nouveau champ des possibles, permettant notamment d'anticiper et de prédire de nombreuses actions humaines. Toutefois, les technologies ne suffisent pas en soi. Elles nécessitent d'accéder à toute une série de paramètres qui nous concernent, à savoir nos données personnelles. Il s'agit d'informations se rapportant à nous et permettant de nous identifier ou de nous rendre identifiables. Le traitement<sup>2</sup> de ces données est toutefois susceptible d'avoir un effet sur nos vies, sur notre autonomie ou encore sur notre vie privée. Ce dilemme entre la protection des éléments relevant de notre individualité et l'accès à ces mêmes éléments pour le fonctionnement de tous ces services qui améliorent notamment notre quotidien serait résolu dès lors que nous consentons à leur traitement<sup>3</sup>.

Dans ce contexte, le consentement numérique est devenu l'une des pierres angulaires du droit à la protection des données<sup>4</sup>, et plus largement au regard du principe d'autodétermination informationnelle, c'est-à-dire cette idée selon laquelle les personnes doivent être en mesure de décider d'elles-mêmes, sur la base de l'idée d'autodétermination, et de quand et dans quelles limites les informations relatives à leur vie privée doivent être communiquées à d'autres<sup>5</sup>. Les législateurs européens et leurs autorités de surveillance ont contri-

---

2. Le vocable « traitement » désigne une diversité d'activités comme la collecte, le traitement proprement dit, l'analyse ou encore l'utilisation de données.

3. Daniel SOLOVE, « Privacy self-management and consent dilemma », *Harv. L. Rev* 126, 2013, pp. 1880-1903.

4. Christopher KUNER, Lee A. BYGRAVE et Christopher DOCKSEY, « The Background and Evolution of the GDPR », in : EID. et Laura DRECHSLER (éd.), *The EU General Data Protection Regulation (GDPR). A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 18.

5. Adaptant ainsi la formule de la Cour constitutionnelle allemande, en décembre 1983, citée par Antoinette ROUVROY et Yves POULLET, « The Right to Informational Self-Determination and the Value of Self-Development: Reassessing the Importance of Privacy for Democracy », in : Serge Gutwirth, Yves POULLET, Paul de HERT, Céline de TERWANGNE et Sjaak NOUWT (éd.), *Reinventing data protection*, Cham, Springer, 2009, pp. 45-76.

bué à façonner cette idée de consentement numérique. Il faut pourtant tout de suite préciser que l'environnement numérique présente des caractéristiques qui rendent l'application de ce dernier particulièrement délicate. En effet, il s'agit d'un univers complexe, dans lequel s'entremêlent une foule d'interactions difficiles à saisir pour chacune et chacun. Ainsi, entre nous et notre médecin, le vendeur du collier de notre chat, l'administration fiscale ou encore la plateforme de streaming qui nous offre la possibilité d'écouter la musique de notre choix, se déploie une chaîne d'intermédiaires dont nous ignorons souvent le rôle, et parfois jusqu'à l'existence. Tel est le cas du réseau social grâce auquel nous nous informons sur la page de notre journal préféré. Tel est encore le cas de l'entreprise qui assure une fonction de maintenance de l'infrastructure ou qui améliore le fonctionnement du système ou encore celle qui analyse nos habitudes et préférences de navigation sur les différents sites que nous consultons pour nous faire d'autres suggestions ou pour permettre à d'autres entreprises de nous proposer leurs services ou produits.

### **La consécration progressive d'une conception juridique du consentement numérique**

La réglementation de l'environnement numérique a conduit à faire du concept moral du consentement une notion juridique. Au regard de l'histoire de l'informatique moderne, cette « juridicisation » du consentement s'est opérée par étapes et spécialement sous l'influence des législateurs américains et européens. En reprenant les travaux d'Elizabeth Edenberg et Meg Leta Jones, on peut distinguer les grandes périodes de cette chronologie<sup>6</sup>.

---

6. Elizabeth EDENBERG et Meg LETA JONES, « Analysing the legal roots and moral core of digital consent », *New Media and Society* 21(8), 2019, pp. 1804-1823.

La consécration du consentement numérique puise son origine dans les années 1970. Aux États-Unis, dans la foulée de l'émergence des banques de données et du recours à des systèmes automatisés de traitement des données personnelles que ce soit à des fins de crédits et autres prêts à la consommation ou dans les services du gouvernement, le législateur prévoit que les organisations doivent se limiter à collecter les données nécessaires pour leurs services. L'accent est mis sur l'adéquation de la donnée traitée par rapport à la finalité de ce traitement. Le législateur américain ne prévoit pas que les services publics et organisations privées recueillent le consentement des personnes dont les données sont collectées. De l'autre côté de l'Atlantique, en Europe, c'est en Allemagne qu'est adoptée la première législation sur la protection des données, dans le Land de Hesse. Cette législation régionale prévoit que le consentement constitue l'élément légitimant le traitement des données. Plusieurs législations nationales suivront : la Suède (1973), l'Allemagne (1977) et la France avec l'adoption de la loi du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés. Cette législation contient l'idée qu'un accord exprès doit être donné pour enregistrer ou conserver en mémoire des données à caractère personnel relatives aux origines raciales ou aux affiliations politiques, philosophiques ou religieuses. Elle institue aussi une autorité de surveillance spécifique, la Commission nationale de l'information et des libertés (CNIL), mettant en place un organe de contrôle. La législation fédérale allemande prévoit quant à elle que le traitement d'informations personnelles n'est juridiquement admis que si ce traitement est autorisé par la loi ou si le consentement a été donné. Le choix allemand exprime alors une volonté de répondre à la logique de surveillance des gouvernements et l'attachement à une culture de la vie privée<sup>7</sup>.

Le développement des moyens informatiques continue de susciter l'intérêt et les organisations internationales emboîtent le pas. L'Organisation de coopération et de développement

---

7. Hendrik A. MILDEBRATH, *Understanding EU data protection policy*, Brussel, European Parliamentary Research Service, 2023, p. 3, en ligne.

économiques (OCDE) publie ses lignes directrices en 1980 régissant la protection de la vie privée et les flux transfrontières des données à caractère personnel. Puis, le Conseil de l'Europe adopte en 1981 la première convention internationale contraignante pour la protection des personnes à l'égard du traitement automatisé des données à caractères personnels – appelée la « Convention 108 ». La finalité de ces deux documents internationaux est de garantir aux personnes que leurs données ont été obtenues de manière loyale et licitement, qu'elles sont traitées aux fins pour lesquelles elles ont été collectées, qu'elles sont adéquates pour le traitement envisagé, qu'elles sont exactes – et mises à jour si nécessaire – et qu'elles sont uniquement conservées le temps nécessaire. La question du consentement reste toutefois anecdotique. Dans la Convention 108 de 1981, le consentement est mentionné lorsqu'il s'agit pour un État de traiter des données personnelles dans le cas d'une demande d'assistance à un autre État.

C'est à partir des années 1990, époque de l'émergence de la société de l'information avec l'accès au grand public à l'Internet, que prend place l'idée que le traitement des données personnelles implique le consentement numérique des individus, sous l'influence directe de ce qui deviendra l'Union européenne. Le continent européen s'engage progressivement dans une autre voie que celle ancrée dans une logique économique de son homologue américain : celle de la protection des données personnelles. Le Parlement européen demande à la Commission européenne d'étudier la question de la protection des personnes physiques à l'égard du traitement des données à caractère personnel. Il en résulte en 1995 l'adoption de la directive européenne (Directive 95/46/CE). Le consentement devient l'une des six justifications au traitement de données personnelles. Les autres justifications sont la nécessité d'exécuter un contrat avec la personne concernée, le respect d'une obligation légale qui exige un traitement de données à caractère personnel, des intérêts vitaux, une tâche publique, des intérêts légitimes du sous-traitant. Le consentement est alors défini comme « toute manifestation de volonté, libre, spécifique et informée par laquelle la personne concernée accepte

que des données à caractère personnel la concernant fassent l'objet d'un traitement». Toutefois, comme ce texte était une directive, les États devaient encore le transposer dans leur système juridique et pouvaient procéder à des adaptations. Il en résultera des nuances sur ce qui était juridiquement admissible et cela finira par engendrer une insécurité juridique pour la protection des individus<sup>8</sup>.

Avec les années 2000, l'envol de l'économie numérique, des ordinateurs et téléphones portables, ouvre en Europe une nouvelle étape dans le développement du droit numérique européen. Le législateur européen adopte notamment la directive *e-privacy* qui garantit la confidentialité des communications électroniques et reprend le langage de la directive sur la protection des données de 1995. Ce choix va contribuer à la formation d'une conception commune du consentement numérique. Ce faisant, le législateur européen prendra une autre voie que le législateur américain, lequel optera pour des réglementations par thématiques, dans lesquelles est chaque fois déclinée la question du consentement.

Enfin, en 2016, l'Union européenne réforme sa directive de 1995 sur les données personnelles, laquelle devient le règlement général sur la protection des données (RGPD). Il s'agit de réunir deux logiques : maintenir le principe de libre circulation des données à des fins notamment commerciales tout en garantissant aux individus la protection de leur droit à la vie privée, ancré dans la Convention européenne des droits de l'homme, ainsi que leur droit à la protection de leurs données personnelles, consacré dans la Charte de l'Union européenne sur les droits fondamentaux. Le passage d'une directive à un règlement signifie que les prescriptions européennes s'appliquent uniformément dans les États. Il en résulte une uniformisation des règles et principes en matière de protection des données, parmi lesquels figure le consentement numérique. Celui-ci constitue toujours une des six justifications possibles pour opé-

---

8. Eleni KOSTA, « Art. 7. Conditions for consent », in : Christopher KUNER, Lee A. BYGRAVE et Christopher DOCKSEY (éd.), *The EU General Data Protection Regulation (GDPR)*, pp. 345-354, ici p. 347.

rer un traitement de données personnelles. Le texte européen réaffirme alors les qualités initiales que doit revêtir le consentement dans le domaine numérique. Ce dernier doit toujours être fourni de manière libre, claire et explicite, mais il doit également être non équivoque.

Outre les travaux de l'Union européenne, avec l'adoption du RGPD en 2016, le Conseil de l'Europe modernisa aussi sa Convention 108, laquelle devient la Convention 108+. Tous ces développements législatifs d'acteurs internationaux d'envergure ont ainsi contribué à une standardisation de la conception juridique de la notion de consentement dans l'environnement numérique à l'échelle du continent européen, mais ont aussi eu une influence au-delà de ce continent avec l'adoption de nombreuses législations à travers le monde sur la protection des données dont les dispositions s'inspirent directement de l'approche européenne.

## **Les caractéristiques de la conception juridique du consentement numérique**

Le consentement constitue aujourd'hui un élément important dans le cadre du traitement de nos données personnelles dans nos environnements toujours plus numérisés. L'adoption de la Convention 108+ et l'adoption du RGPD de l'Union européenne ont aussi incité la Suisse à adapter sa législation sur la protection des données en 2020<sup>9</sup>. Le consentement est juridiquement valide s'il remplit quatre conditions : le consentement doit être libre, spécifique, éclairé, non équivoque. D'une certaine manière, on peut dire que ces conditions relèvent des conditions de fond et de forme. Elles sont cumulatives et certains aspects sont intimement liés les uns aux autres. Elles donnent aussi lieu à interprétation en fonction des

---

9. Loi fédérale sur la protection des données personnelles, RS 235.1 ; Philippe MEIER et Nicolas TSCHUMY, « Art. 6 », in : Philippe MEIER et Sylvain MÉTILLE (éd.), *Loi fédérale sur la protection des données. Commentaire romand*, Bâle, Helbing Lichtenhahn, 2023, pp. 104-141, spéc. pp. 135-136.

circonstances et du contexte. Il revient alors aux autorités de surveillance en matière de traitement des données personnelles ou encore aux autorités judiciaires de les préciser. Cela étant, on propose ci-après de brièvement les expliciter, en nous basant sur les lignes directrices énoncées par l'autorité européenne de protection des données, lesquelles ont eu le mérite de rappeler et développer une série d'éléments en faisant la synthèse du développement du droit de la protection des données européen<sup>10</sup>.

Premièrement, le consentement doit être libre. Cela signifie que la personne qui exprime son consentement ne doit pas être dans une situation de contrainte ou d'influence de la part de l'instance qui souhaite opérer le traitement des données. De ce point de vue, il y a une présomption de situation de déséquilibre entre un employé et son employeur. En effet, l'employé peut craindre que son refus d'accorder son consentement pour une raison non pertinente au regard de la relation de travail ait un impact sur sa carrière professionnelle. Une manière de garantir un consentement libre est d'assurer un choix entre deux options, mais aussi qu'aucune conséquence négative ne résulte du refus. Une autre situation problématique peut également se produire lorsque l'accès à un service est conditionné à des données non nécessaires pour l'exécution du service. Par exemple, une entreprise d'impression de photos digitales qui exige d'accéder aux données de géolocalisation de la personne. Ce type de conditionnalité altère la possibilité pour la personne de décider librement. Une troisième situation problématique pour garantir un consentement libre peut être rencontrée lorsque le responsable du traitement de données demande à la personne de consentir à l'utilisation de ses données pour plusieurs finalités. Une telle situation peut se produire lorsqu'une entreprise demande le consentement de ses clients pour leur envoyer des informations commerciales, mais également pour partager les données de ses clients à d'autres entreprises. Pour

---

10. European Data Protection Board, *Lignes directrices 5/2020 sur le consentement au sens du règlement (UE) 2016/679*, adoptée le 4 mai 2020, en ligne (dernière consultation le 21 janvier 2024).

permettre aux clients de se déterminer librement, l'entreprise doit requérir le consentement pour ces deux situations différentes.

Deuxièmement, un consentement est considéré comme spécifique lorsqu'il est donné en vue d'un traitement déterminé. Cela veut dire que la personne doit comprendre quelles sont les finalités poursuivies lors du traitement de ses données personnelles. Cette condition vise à assurer un certain degré de contrôle de la personne sur ce qu'il advient de ses données personnelles.

Troisièmement, le consentement doit être éclairé. Cela signifie que la personne qui donne son consentement doit recevoir une série d'informations de la part du responsable de traitement. Autrement dit, elle doit comprendre les conséquences de son consentement. Pour cela, elle doit recevoir une série d'informations. Elle doit connaître l'identité du responsable du traitement, les finalités du traitement – c'est-à-dire sa justification –, les catégories de données collectées. Le responsable du traitement des données doit aussi informer la personne de son droit de retrait du consentement. Enfin, une information spécifique doit aussi être fournie à la personne si les données traitées peuvent être utilisées dans le cas de décision automatisée. De manière générale, on peut donc dire que le consentement est éclairé si le responsable du traitement agit avec transparence envers la personne dont les données sont traitées.

Enfin, il est requis que le consentement soit non équivoque : la personne doit fournir au responsable du traitement une indication dépourvue d'ambiguïté concernant son accord. Cela peut signifier exprimer son accord soit par une déclaration – un écrit –, soit par une action comme cocher une case lors d'une navigation sur un site Internet. Ainsi, le consentement ne peut pas être présumé si la personne est restée silencieuse. Les cases prévalidées sur les sites Internet n'expriment pas non plus un consentement valide. Il est également entendu que la personne doit donner son accord avant le début du traitement.

Par ailleurs, dans le cas de données dites sensibles, le consentement doit être explicite. Dans ce cas, la personne

concernée doit fournir une déclaration expresse. Celle-ci peut prendre la forme d'une lettre sur laquelle est apposée une signature électronique ou encore un courriel confirmant le droit de partager la ou les données sensibles. Ces données sensibles couvrent la santé des personnes, leurs convictions philosophiques ou politiques, leur orientation sexuelle, leur origine ethnique ou encore leur affiliation à un syndicat. Ainsi, dans le scandale *Cambridge Analytica* qui avait révélé que l'entreprise avait traité les données des utilisateurs du réseau social Facebook pour faire des prévisions sur leurs affiliations politiques et leurs intentions de vote, l'autorité britannique de surveillance de la protection des données avait considéré qu'il s'agissait d'un traitement de données sensibles, lequel exigeait dès lors que le réseau social obtienne un accord explicite des utilisateurs<sup>11</sup>.

## **Les critiques adressées à la conception juridique du consentement numérique**

Si la «juridicisation» et le travail des autorités de surveillance européenne ont permis de clarifier les conditions du consentement numérique, il n'en reste pas moins que l'efficacité de la conception juridique du consentement numérique pour garantir l'autonomie individuelle et le droit à la vie privée des individus donne lieu à de nombreuses critiques, lesquelles permettent de cerner l'ampleur de la difficulté de recourir au consentement comme motif de légitimation du traitement des données des individus dans l'environnement numérique. Ces critiques dépassent le continent européen et s'articulent autour de plusieurs axes<sup>12</sup>.

---

11. Ludmila GEORGIEVA et Christopher KUNER, «Art. 9 Processing of special categories of personal data», in: Christopher KUNER, Lee A. BYGRAVE et Christopher DOCKSEY (éd.), *The EU General Data Protection Regulation (GDPR)*, pp. 365-384, ici pp. 373-374.

12. Joana VARON, et Paz PEÑA, «Artificial Intelligence and consent: a feminist anti-colonial critique», *Internet Policy Review* 10(4), 2021, pp. 1-25.

Le premier axe se concentre sur la manière dont le consentement est formé. Bien que l'évolution des législations européennes soit de nature à répondre à ces critiques, elles méritent d'être évoquées, car certaines pratiques persistent malgré le cadre juridique en vigueur. En effet, ce qui a été dénoncé, c'est la logique du « à prendre ou à laisser ». Tel est par exemple le cas lorsque nous souhaitons naviguer sur un site Internet et que les conditions de traitement sont déjà préremplies pour accepter le traitement. Si nous ne voulons pas que nos données soient traitées, nous devons alors décocher ces différentes cases (logique de l'*opt-out*) alors que pour que notre consentement soit véritablement libre, il faudrait que les entreprises pratiquent l'*opt-in*. Une autre source de critiques concerne les politiques de protection des données qui sont présentées aux individus. Ces textes sont souvent longs et rédigés dans un langage inaccessible pour le plus grand nombre. Dans ce contexte, les personnes ne sont pas en situation de donner un consentement éclairé, car elles ne comprennent tout simplement pas l'information qui leur est communiquée<sup>13</sup>.

Le deuxième axe de critiques, plus radical, repose sur l'idée que le consentement n'est pas l'instrument adéquat pour garantir la vie privée dans l'environnement numérique<sup>14</sup>. Ce qui est dénoncé, c'est le paradigme libéral inhérent au consentement, fondé sur l'idée que nous sommes tous égaux en tant qu'individus autonomes, libres et rationnels. Pour que le consentement soit juste, il faut que la personne puisse décider pour elle-même sur la base d'éléments formels, mais il faut aussi qu'elle comprenne l'environnement dans lequel elle interagit. Cette dimension structurelle est alors vue comme un élément déterminant. En l'occurrence, le traitement des données est inscrit dans une logique économique dans laquelle se joue un rapport

---

13. Solon BAROCAS et Helen F. NISSENBAUM, « On Notice : The Trouble with Notice and Consent », *Proceedings of the Engaging Data Forum : The First International Forum on the Application and Management of Personal Electronic Information, October 2009*, en ligne ; Bert-Jaap KOOPS, « The Trouble with European Data Protection Law », *International Data Privacy Law* 4(4), 2015, pp. 250-261.

14. Joana VARON, et Paz PEÑA, « Artificial Intelligence and consent ».

de pouvoir entre les parties. Celui qui ne consent pas au traitement de ses données peut rapidement se trouver marginalisé et privé d'accès à des informations sans lesquelles il peut peut-être vivre, mais au risque d'un isolement social. Cette logique rend dès lors précaire l'idée même de consentement libre. Cette approche devient ainsi véritablement problématique lorsqu'elle est mise à l'épreuve des pratiques d'organisations qui collectent des données auprès de personnes en situation de vulnérabilité. Ces personnes peuvent être en grande difficulté pour comprendre l'utilisation des informations dont elles vont permettre le traitement, mais elles peuvent aussi ne pas avoir le choix de refuser le traitement de leurs données. Tel est par exemple le cas lorsqu'une personne souhaite bénéficier de prestations sociales, lesquelles ne sont octroyées que si elle accepte l'analyse statistique de ses données, laquelle permettra ensuite de mettre en place des outils de prédiction qui seront alors susceptibles de les discriminer.

Enfin, un dernier axe concerne le développement technologique, lequel exacerbe encore les critiques à l'égard de la conception du consentement numérique comme moyen de garantir l'autonomie des individus dans l'environnement numérique. Sur le plan technologique, l'intelligence artificielle ne peut fonctionner que si elle est entraînée à partir d'un grand nombre de données. Même si ces données ont été collectées et traitées avec le consentement des personnes, l'IA a pour caractéristique d'être une technologie qui peut être utilisée pour d'autres finalités que celles initialement imaginées. Or, si la finalité de l'utilisation du système d'IA change, le consentement initial au traitement de nos données pour une finalité spécifique ne pourra alors pas couvrir ces nouvelles situations et consentir d'emblée à spectre beaucoup plus large de finalités ne paraît pas être une meilleure solution pour assurer un consentement bien informé. En outre, l'opacité du fonctionnement de l'IA, sa logique de « black box », rend particulièrement illusoire l'idée que les personnes pourraient aussi retirer leur consentement au traitement de leurs données et ainsi reprendre possession de leurs données. Dans ce contexte, on en appelle à des solutions de gouvernance qui iraient au-delà

de l'appel à la transparence, laquelle est inhérente à la logique du consentement<sup>15</sup>.

En guise de conclusion, le consentement numérique a été l'un des piliers dans l'encadrement juridique du développement des technologies de l'information. Dans une logique de respect de l'autonomie individuelle et de principe de liberté, il a été vu comme l'un des principaux moyens pour garantir aux individus leur droit à l'autonomie informationnelle. De la même manière que le consentement donné dans le cadre d'une intervention chirurgicale ou d'une relation sexuelle rend la relation acceptable et légitime, le consentement à l'ère numérique constitue un des moyens visant à rendre licite le traitement des données personnelles. Néanmoins, le respect de ses caractéristiques (libre, spécifique, éclairé et univoque) semble toutefois de plus en plus difficile à garantir dans un environnement numérique toujours complexe où l'on peine à identifier la chaîne des acteurs et, par conséquent, la circulation de nos données personnelles. Face à une telle situation, il paraît donc urgent d'imaginer d'autres instruments pour compenser les limites du consentement numérique.

---

15. Jonathan A. OBAR, «Sunlight alone is not a disinfectant : Consent and the futility of opening Big Data black boxes (without assistance)», *Big Data & Society* 7(1), 2020, en ligne.



## Ouverture conclusive

# DE L'EXTENSION DU DOMAINE DU CONSENTEMENT COMME FAIT ET COMME DYNAMIQUE

*Camille Roelens*

Toutes ces difficultés n'excusent pas l'incohérence de ceux qui nient la possibilité ou la réalité même du consentement en invoquant pêle-mêle des considérations sociologiques (le consentement est toujours plus ou moins contraint économiquement, socialement) ou psychologiques (il y a toujours une partie de l'âme qui peut n'avoir pas consenti, même inconsciemment) tout en rejetant la valeur du consentement du point de vue moral. Car pour nier la valeur morale du consentement individuel, il faut présupposer son existence ou sa possibilité d'une façon ou d'une autre<sup>1</sup>.

Le postulat ayant servi de clef de voûte au présent ouvrage comme au séminaire de recherche qui l'a précédé est que nous vivons aujourd'hui ce que l'on peut appeler une *extension du domaine du consentement*, sur les plans *quantitatif* comme *qualitatif*. Qu'entendre par là ? Tout d'abord que, d'une exigence (essentiellement moderne) propre à quelques situations comme le mariage, certains échanges commerciaux ou des opérations médicales d'ampleur, le consentement des individus à *ce qui leur est fait d'une manière ou d'une autre* devient peu à peu une sorte de pierre de touche pour discriminer ce qui,

---

1. Ruwen OGIEN, « L'incohérence des critiques des morales du consentement », *Cahiers de recherche sociologique* 43, 2007, pp. 133-140, ici p. 135.

dans ce vaste registre, est légitime de ce qui ne l'est pas. Ensuite que le degré d'exigence pour distinguer *consentir* de *n'y pouvoir mais* ou *céder* ne fait que s'accroître : tout éloigne les conceptualisations contemporaines du consentement éclairé et/ou positif de l'adage traditionnel selon lequel « qui ne dit mot consent ». Enfin, que le domaine du consentement, dans cette logique, est marqué par un souci de conserver ce qui a été conquis en termes de libertés individuelles et de refuser que les sujets soient dépossédés de leur propre capacité de consentement par quelque instance extérieure s'arrogeant le droit de préjuger de leurs envies et de ce qui leur sied.

Asymptotiquement, l'horizon logique et éthique d'une telle dynamique d'extension serait que nulle relation, dans son existence même comme dans ses modalités, ne peut plus être considérée et abordée comme allant de soi *a priori*. Loin du règne de l'évidence supposée, du bon sens sacré par le lustre des temps ou de quelque spontanéisme naïf, le consentement vient en effet *problématiser* l'ensemble des relations sociales : la sensation pouvant être éprouvée par les actrices et acteurs contemporain·e·s impliqué·e·s selon laquelle, *décidément, tout cela est bien compliqué*, n'est assurément pas quelque chose que l'on peut nier ou simplement contourner. Au contraire, il est ici permis de remarquer que toutes les formes historiques importantes d'émancipation(s) se sont présentées en leur temps comme des ouvriers d'incertitudes potentielles plus que comme des garantes de certitudes établies et de continuation à la faveur de l'inertie acquise. C'est ainsi son caractère disruptif, assumable comme tel, qui fait la puissance sourde du consentement.

Ceci admis, il n'est sans doute aucune relation sociale, aucun domaine de l'existence humaine dont les rivages ne soient confrontés aux effets des déferlements de cette vague d'extension du domaine du consentement. Il est donc impossible, au terme d'un tel ouvrage sur un tel thème, de prétendre à l'exhaustivité ou à la totalisation *déjà faite* du déploiement des implications de notre postulat de base. Parmi les possibles non encore explorés dans ces pages, nous identifions exemplairement une interrogation sur ce que devient à cette aune le

cadre anthropologique et politique de la famille, ou celui-ci central pour la socialisation moderne de la scolarisation ; nous songeons également globalement à des développements sur l'éducation et la formation contemporaines saisies par cette nouvelle logique du consentement. Par ailleurs, si la thématique des représentations artistiques du consentement n'est pas absente de ces pages, des prolongements quant à la manière dont il peut être mis en scène à l'écran, hier ou aujourd'hui, ou encore dont il conquiert scénaristiquement cases et bulles de la bande dessinée seraient assurément féconds. L'étude critique de formes plus spécifiquement contemporaines de contournement des complexités inhérentes au consentement humain – telle la pratique du *nudging* – compléterait encore utilement le propos. Enfin, transversalement aux domaines dans lesquels la « nature » du consentement se voit problématisée, son format et son degré (ou étendue) doivent également constituer une interrogation. Traditionnellement libre et éclairé en éthique médicale, le consentement peut, selon le contexte dans lequel il est mobilisé, prendre différentes formes : orale, écrite, voire numérique ou tacite ; il peut également revêtir différentes caractéristiques ou qualificatifs : absent, présumé, explicite, général<sup>2</sup>, itératif<sup>3</sup>, relationnel<sup>4</sup>, sériel et différencié<sup>5</sup>, progressif ou partiel<sup>6</sup>. Qu'il soit ainsi considéré comme un acte unique ou au contraire comme « un processus dynamique, évolutif, rétractable à tout moment », le consentement interroge et exige d'être sans cesse précisé. Mais ce ne sont là que quelques

---

2. Pensons par exemple au « consentement général » pour la recherche proposé par le Centre hospitalier universitaire vaudois (CHUV) : <https://www.chuv.ch/fr/consentement-general/cg-home/>, consulté le 16.09.2024.

3. Stéphane HANDFIELD, « “Je comprends pas, signe à ma place” : autonomie relationnelle et consentement dans la recherche en déficience intellectuelle », *SociologieS* [En ligne], La recherche en actes, mis en ligne le 13 octobre 2020, consulté le 16 septembre 2024. DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.14197>.

4. *Idem*.

5. CCNE, Avis 142 « Consentement et respect de la personne dans la pratique des examens gynécologiques ou touchant à l'intimité », février 2023, en ligne.

6. « Consentir de façon progressive ou partielle », *ibid.*, p. 22.

coups de sonde envisageables dans un océan de discours en puissance.

L'adage voltairien selon lequel les meilleurs livres sont ceux qui laissent au lectorat une part non négligeable de l'accomplissement des potentialités réflexives qu'ils contiennent vaut ici : en s'inspirant de certaines illustrations ciblées, chacun·e étendra par lui ou elle-même la problématisation de différentes formes de relations humaines au prisme du *consentir* à d'autres situations qui lui sont familières et/ou l'interpellent.

Gageons donc que la non-prétention du présent ouvrage à avancer le *dernier mot* de ce serait une éthique interdisciplinaire du consentement ainsi que son désir d'en respecter la pluralité potentielle n'est que l'autre nom du premier pas fait par chacun·e (aussi bien personnellement que scientifiquement et ou institutionnellement) vers une extension du domaine de la saisie réflexive et morale du consentement comme fait et dynamique. À ce titre, tant l'ouvrage que l'éthique du consentement même se trouvent pris dans cette tension féconde mais également insoluble ; nous naviguons entre ces deux compréhensions du consentement : d'un côté, le consentement est un fait, l'expression de notre volonté et une protection de notre liberté ; de l'autre, le consentement est une dynamique, relationnelle et contextuelle, qui ne peut se contenter d'une idéalisation de principe et appelle une appréhension et une lecture réflexives.

Nous avons pris le parti de rendre ce volume accessible à un large public, expert ou non d'un domaine de circulation des réflexions sur le consentement, pour offrir des outils non seulement pour débattre, mais aussi pour agir. Nous avons souhaité attirer l'attention sur la multiplicité et la diversité des supports (littérature, chanson, réseaux sociaux, discours médicaux, textes religieux...) mais aussi des idéologies (hétérosexisme, patriarcat, culture du viol...) et des dispositions individuelles (biais cognitifs, insécurité socioaffective, situation de handicap, précarité...) qui influencent nos rapports au consentement ainsi que notre capacité à exprimer et/ou à répondre adéquatement à ce dernier. Au-delà d'être régulièrement et sérieusement

mise en conversation(s) aussi bien privées que médiatiques, institutionnelles et politiques, nous pensons que la notion de consentement mérite de toute évidence d'être « scolarisée »<sup>7</sup> : le présent volume espère à cet égard inspirer la création de moyens pédagogiques ajustés aux besoins des jeunes générations, singulièrement vulnérables aux phénomènes d'emprise, en matière de prévention et d'éducation à cette facette fondamentale (de l'accompagnement) de leur émancipation dans le respect des trois valeurs et ressources démocratiques que sont la diversité, l'égalité et l'inclusion.

---

7. Nathalie DENIZOT, *La culture scolaire : perspectives didactiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2021.



## Postface

### COLLECTIF ET CONSENTEMENT. LECTURE D'HÉLÈNE FRAPPAT *LE GASLIGHTING OU L'ART DE FAIRE TAIRE LES FEMMES*

*Bérengère Kolly*

« La sororité est une immense arnaque », titrait *Le Figaro* le 19 décembre 2023<sup>1</sup>. Le mot était de Peggy Sastre – interviewée très brièvement par Eugénie Bastié – et en voulait pour preuve une affaire de violence entre femmes (une agression d'une jeune fille à Lyon filmée et relayée sur les réseaux sociaux par les agresseuses). Dans l'entretien, l'argument renverse l'assignation biologique (les femmes seraient naturellement solidaires) pour mieux la réaffirmer (les femmes sont naturellement rétives à toute solidarité et tout collectif). Pourquoi les femmes ne seraient-elles pas solidaires entre elles ? Il y aurait, selon ce raisonnement, deux raisons. D'abord pour Peggy Sastre parce que la coopération n'existe pas dans l'espèce humaine en dehors d'un objectif conflictuel et de l'ascendant de l'un sur l'autre (« quand il y a [...] coopération, elle est un moyen pour avoir l'ascendant dans un conflit »). Dans ce premier sens, la sororité *comme objectif* n'a pas de sens. Ensuite parce que les femmes seraient pour Sastre incapables de relations au-delà de la « dyade », sont « plus égalitaristes que les hommes » et ne parviennent pas à

---

1. Eugénie BASTIÉ, « Jeune fille tabassée à Lyon : “La sororité est une immense arnaque” », entretien avec Peggy SASTRE, *Le Figaro*, 19 décembre 2023.

s'oublier dans un au-delà d'elles-mêmes. Dans ce deuxième sens, la sororité est tout simplement impossible, parce que le collectif féminin n'existe pas et ne peut exister. Ni moyen ni fin : la sororité serait donc une « arnaque ».

De là, les autrices retombent sur les contre-arguments classiques essaillant l'histoire de l'égalité et de l'émancipation des femmes (arguments discutés et commentés par la tradition féministe) : les femmes jouent un rôle essentiel, voire premier dans la perpétuation de leur propre domination (considération que l'on trouve par exemple chez Rousseau), y compris dans leur intérêt propre ; elles se trouvent donc *logiquement* (dit l'argument) dans des postures qui pourraient apparaître autrement paradoxales : aux premières loges des luttes conservatrices, contre le droit à l'avortement ou l'égalité (pensons à la campagne dite « anti-genre » en France au moment de l'adoption de la loi sur le mariage pour tous), mais également dans des mouvements qui affirment une position à la fois supposé-ment « féministe » et « identitaire » (donc dans une conception violente et dominatrice d'une culture ou d'un groupe sur un autre). Il y a là un renversement édifiant : dans le discours de Sastre et de Bastié, ce n'est pas la femme qui domine les autres femmes et perpétue la domination qui est un problème et une exception ; c'est à l'inverse celle qui lutte pour ses droits et ceux de ses « sœurs ».

Que la « sororité » ne soit pas donnée ni une panacée, voilà une évidence qu'il serait funeste de ne pas voir ; que la sororité soit le pendant d'une fraternité immédiate et universelle – donc que cette fraternité immédiate et universelle existe également –, voilà une grave erreur qui nous débarrasserait de toute lutte pour les droits, de toute politique. Qui a déjà accusé les hommes de ne pas être *fraternels*, ou affirmé que la fraternité était bel et bien une escroquerie ? Les textes relatifs à la fraternité politique, étudiés minutieusement, révèlent en effet un mécanisme proche de ce qu'affirme Peggy Sastre : union, *mais* conflit (chez Sartre), objectif inatteignable et pourtant horizon souhaitable : la fraternité *aussi* (et principalement peut-être) relève bien du mensonge politique – utilisé explici-

tement dans la *République* platonicienne. Et cette fraternité construit également une exclusion de toute sororité politique : la boucle est bouclée.

Y aurait-il alors un lieu où la sororité puisse être effective ?

Dans *Le gaslighting ou l'art de faire taire les femmes*<sup>2</sup> (2023), Hélène Frappat se remémore la première fois qu'elle a visionné le film *Gaslight* (*Hantise* en français), réalisé par George Cuckor en 1944, « dans une salle du Quartier latin, ou bien enfant, à la télévision »<sup>3</sup>, ce qui donne lieu à la réflexion du livre. Je me souviens pour ma part de l'angoisse, puis de la terreur du visage blanc d'Ingrid Bergman sur le grand écran de l'amphithéâtre de mon lycée de province, lors d'un ciné-débat du lundi soir. En empathie avec la Paula du film (jouée donc par Ingrid Bergman), j'avais d'abord suffoqué sous les accusations et les tours retors du mari (Grégory, joué par Charles Boyer), notamment par les jeux de lumières : le titre fait référence aux lampes à gaz dont l'époux manipule la luminosité, comme il manipule les sentiments, les émotions donc aussi par là même la réalité de Paula (on pense au texte, dans cet ouvrage, de Stéphanie Perruchoud à partir de la pensée de Michela Marzano, qui montre l'importance du corps dans le processus de consentement). Grégory convoite en effet les bijoux de la tante de Paula, qu'il a d'abord assassinée et dont Paula hérite ; pour parvenir à ses fins, il persuade peu à peu sa femme qu'elle perd la raison. Paula doute d'elle-même, s'isole et renonce à sa propre puissance. Le public, qui voit le film du point de vue d'Ingrid Bergman, étouffe, puis jubile lors de la finale, tissée d'intelligence, de finesse et comme le souligne Hélène Frappat, d'ironie, cette « *arme* concrète de libération »<sup>4</sup>. Ce film de Cukor m'a d'autant plus longtemps obsédée que j'en avais, étonnamment, oublié le titre, et que je le cherchais longtemps sans le retrouver.

---

2. Hélène FRAPPAT, *Le gaslighting ou l'art de faire taire les femmes*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2023.

3. *Ibid.*, p. 265.

4. *Ibid.*, p. 29.

Le film a donné, dans la culture américaine, le mot *gaslighting*, le fait d'induire une personne en erreur ; l'usage s'est étendu de la manipulation entre personnes à la manipulation des foules, les *fake news* ou encore le négationnisme. Il s'appuie sur le « détournement », sur l'escamotage (faire disparaître des objets), dire une chose et son contraire (*double bind*, comme dans *Barbe-Bleue* : donner « un passe-partout en lui défendant de passer partout », écrit Frappat p. 44). En cela, il est un « crime parfait », puisque « le persécuteur persuade le persécuté que ce dernier est non pas *victime*, mais *auteur* d'un crime »<sup>5</sup> : c'est ce que l'autrice nomme « l'autogaslighting », « ce moment où la victime a tellement intériorisé le bien-fondé des attaques qu'elle devient son propre tortionnaire »<sup>6</sup>. Nous retrouvons alors cette stratégie de la domination masculine que l'on trouve admirablement décrite dans certains textes philosophiques à propos de l'infériorité féminine : la domination masculine n'est pas le fait des hommes... mais des femmes.

Il y a alors bien entreprise « d'évaporation », comme le montre Frappat, mécanisme que j'avais, à propos des sœurs politiques, nommée « escamotage », ce qui revient au même : *circulez, il n'y a rien à voir*. « Pschitt ! » écrit Frappat. Escamotées les solidarités féminines qui viendraient résister aux dominations, les tentatives collectives d'émancipations – elles existent bel et bien – et les luttes politiques. Escamotées ou évaporées enfin, Hélène Frappat le montre, la *parole* et le langage (voir les figures de Cassandre ou de Martha Mitchell que Frappat étudie), par lequel il est possible d'exister, et celle d'énoncer un consentement ou un refus.

L'homme manipule simultanément l'éclairage à gaz *et* l'esprit de sa femme. En baissant les lampes, il éteint la confiance de sa femme en sa santé mentale. Plus il plonge la maison dans le noir, plus elle peine à distinguer le vrai du faux ; plus elle doute de la réalité, et d'elle-même. Moins l'époux criminel

---

5. *Ibid.*, p. 41.

6. *Ibid.*, p. 126.

prétend la *croire*, moins sa femme se juge *crédible*. Peu à peu la jeune fille, chanteuse débutante [...] perd sa voix. Non seulement elle interrompt sa carrière, mais son timbre s'éteint, tel l'éclairage de la maison, au point qu'elle finit par s'exprimer par monosyllabes, chuchoter, se taire. Comment continuer à chanter, à parler, à vivre ?<sup>7</sup>

Autrement dit, le *gaslighting* est à la fois un procédé de manipulation, de domination, d'inversion de l'agresseur et de la victime, mais également *d'effacement* de la présence (la voix, la parole, la possibilité du dialogue) de la personne « gaslightée » – la particularité étant que, dans *Hantise*, ce n'est pas seulement l'époux qui efface l'épouse, mais c'est également l'épouse qui se tait et qui s'éteint, comme d'elle-même, perdant peu à peu confiance dans son propre vécu et sa propre raison. La personne « gaslightée » perd ainsi la raison, dans tous les sens du terme : dans le sens de l'intelligence et du jugement, de la santé d'esprit *et de l'avoir raison* sur le plan éthique et politique. Ainsi, le *gaslighting* pose-t-il tout à la fois la question du *consentement* (à quoi je peux acquiescer), mais également son reflet en miroir inversé : le fait d'*être crue* (« je te crois » étant un des slogans accompagnant le mouvement #MeToo et ses prolongements).

Les mobilisations récentes autour des violences obstétricales ou le scandale, en cours de dévoilement, des bandelettes urinaires relèvent un procédé qui se rapproche du *gaslighting*. Sans statuer sur la question de la procédure que certains dénoncent comme n'ayant pas été suffisamment respectée en France, les femmes qui souffrent de complications après la pose de ces bandelettes (« érosions vaginales, vessies perforées, nerfs abîmés », précise un article de *Mediapart* le 8 janvier 2023) sont ramenées à leurs nerfs, leur perte de raison et de maîtrise d'elles-mêmes. Ce qui revient à évaporer le réel, une fois de plus. Effacées la douleur, les entraves à la vie quotidienne : *circulez, il n'y a rien à voir*, c'est dans votre tête, Madame. Certaines disent ne pas avoir été prévenues des effets

---

7. *Ibid.*, p. 16.

secondaires et des complications possibles, ce qui pose autrement la question du « consentement éclairé » (voir le chapitre de Romero lisant Claire Marin), en l'envisageant du point de vue de *l'éclairage donné par les médecins* – repensons à Grégory jouant avec les lumières de la maison. Comment « éclairer » le consentement si d'avance les douleurs conséquentes à l'opération sont rangées dans la catégorie des soubresauts hystériques typiquement féminins ? On pourrait ici encore signaler les récentes affaires médicales de décès de patients ou de patientes qui n'ont pas *été crues* suffisamment, ou suffisamment à temps, sur fond d'inégalités sociales, raciales et de genre. Il est évident que ces questions parlent de tout le monde et à tout le monde, tout comme les questions philosophiques posées par le consentement sexuel soulèvent des questions plus larges (voir ici le texte de Camille Roelens lisant Garcia).

Voilà pourquoi dans ce procédé d'effacement, et de résistance à cet effacement, *le collectif est en jeu*.

L'effacement ou le détournement propre au *gaslighting* ne peut avoir lieu que par la complicité silencieuse d'observateurs qui voient et se taisent (*qu'ils consentent ou non*, et ils illustrent alors sans doute le « qui ne dit mot consent »). Les récentes affaires judiciaires ou cinématographiques, mais également le harcèlement tel qu'on peut le voir à l'œuvre au sein de l'université (et ses tendances mandarinales à tous les échelons) fonctionne précisément sur ce mode. Ce silence (ou l'ignorance) devient alors la pire des armes, puisqu'il n'y a aucune prise, car aucune possibilité d'exprimer, sinon à rester *une Cassandre que personne n'écoute ni ne croit*. Ni acquiescement, ni refus, ni consentement : « une femme disparaît », *circulez, il n'y a rien à voir*. « Psychitt ! » Il s'agit bien, à des degrés divers, d'un « pouvoir de vie et de mort »<sup>8</sup>, réelle, symbolique et politique, un « crime parfait », « à condition de convaincre la

---

8. Hélène FRAPPAT et Marine TURCHI, « Affaire Depardieu : le milieu du cinéma est-il toxique ? », *Les Matins de France Culture*, 12 décembre 2023, podcast en ligne.

victime qu'elle n'a jamais existé *et* de convaincre que la victime n'a jamais existé»<sup>9</sup>.

En conséquence, la résistance et la possibilité alors d'un consentement ou d'un refus critique résident dans le fait d'avoir des témoins *actifs*, qui voient les faits, mais également qui parlent, qui interpellent, qui posent des questions, qui manifestent leur désaccord. Il est intéressant de se rappeler que pour un mariage, supposant un *échange de consentements* – mais également pour un acte civil –, il est nécessaire d'avoir des *témoins*, qui viennent à la fois certifier de la liberté des mariés et de la réalité, *a posteriori* du mariage. Les femmes ont d'ailleurs longtemps été exclues de cette fonction (en France jusqu'en 1897). Il s'agit en effet d'un droit politique : celui de garantir l'authenticité d'un acte (je te crois) et de représenter la société (une forme de consentement collectif).

La généalogie de la loi du 7 décembre 1897, relatée dans un document de Raoul de La Grasserie, correspondant du ministère de l'Instruction publique l'année suivante, est particulièrement intéressante : il montre que les discussions autour du projet de loi visaient à permettre aux femmes de témoigner (notamment pour des raisons pratiques, les témoins manquant cruellement en milieu rural), mais sans lui donner les droits civiques, ni la possibilité que cette loi ne débouche sur l'obtention future de ces droits civiques, en particulier le droit de vote. La première mouture de la loi n'autorisait ainsi le témoignage féminin que pour les actes civils (naissance, mariage, décès), mais pas les autres (notaires, testaments), *et en concomitance avec la présence d'un homme*, précisément pour éviter cela ; la seconde argua du fait que le témoignage n'attestait finalement de rien d'autre que de l'identité des déclarants et de la conformité entre les déclarations et l'acte, et qu'il n'était donc pas un droit politique. Décrit comme un « droit naturel » et relevant du droit civil (donc non politique), il fut donc adopté pour tous les actes, la seule restriction étant que mari et femme ne pouvaient témoigner ensemble pour un même acte. Mais

---

9. HÉLÈNE FRAPPAT, *Le gaslighting ou l'art de faire taire les femmes*, p. 45.

La Grasserie ne s’y trompe pas : pour lui, il y a ici un enjeu et un droit politique à l’œuvre. Il souligne ainsi, à propos de l’acte notarié :

C’est là une des attributions les plus considérables du notaire, et par conséquent aussi des témoins. Comment ensuite se livrer à des plaisanteries sur l’incompétence des femmes, sur leur indiscretion, sur leur inattention, lorsqu’elles prendront part tous les jours aux testaments à l’heure la plus solennelle, dans les circonstances souvent difficiles ? Comment pourra-t-on prétendre qu’il faut une intelligence ou une volonté supérieure pour déposer dans l’urne un bulletin de vote !<sup>10</sup>

Le témoignage est donc bien un droit politique, ou plus exactement « un exercice de la puissance publique », qui ouvre à l’égalité des droits civiques, en particulier le vote, auquel La Grasserie souscrit.

Si nous revenons au cas du *gaslighting*, le témoin vient briser la dyade infernale du harceleur et du harcelé, du « gaslighteur » et du « gaslighté » – même si, souvent, les harceleurs ont plusieurs victimes à leur actif, voire plusieurs victimes en même temps. Cette rupture (je te crois) *est politique*. C’est ce que montre toujours Frappat qui, si elle s’appuie sur le texte de Hannah Arendt pour comparer le *gaslighting* et le processus totalitaire, s’intéresse surtout, à la suite de Stanley Cavell, non pas au « gaslighteur », mais plutôt à celle (mais également celui) qui s’en échappe. Elle souligne le rôle essentiel des témoins, sans qui le *gaslighting* se perpétuerait : dans *Une femme disparaît* d’Alfred Hitchcock, mais également dans *Apparences* de Robert Zemeckis (le psychanalyste) et évidemment dans *Gaslight* : cette voisine qui met le doute dans la tête du policier joué par Joseph Cotten, et qui sera lui-même le dernier témoin de la réalité de la manipulation, permettant à Paula, par sa présence, son assise et son regard même de

---

10. Raoul de LA GRASSERIE, « Loi du 7 décembre 1897, ayant pour objet d’accorder aux femmes le droit d’être témoins dans les actes de l’état civil et les actes instrumentaires en général », *Les lois nouvelles, revue de législation*, 1<sup>er</sup> mars 1898, pp. 149-162, ici p. 160.

prendre connaissance de ce qui lui arrive (à retrouver la raison).

La présence d'un témoin est la condition *sine qua non* pour échapper au *gaslighting*. L'évaporation de Paula se produit dans *l'espace privé du mariage*, un espace *privé de témoin* autre que l'époux persécuteur. Si personne n'assiste à l'évaporation de la femme, alors sa disparition, et la femme elle-même, n'auront jamais existé. Le témoin est la tierce personne qui a le courage *d'observer* ce qui se trame et de *croire* la victime. Le témoin « ose savoir ». *Sapere aude* est l'injonction qu'Emmanuel Kant emprunte à Horace pour en faire la devise de l'*Aufklärung*<sup>11</sup>.

Le témoin n'est pas seulement celui qui dénonce ; c'est avant tout celui qui *voit* et qui *dit qu'il voit*, permettant ainsi au *gaslighting* de ne plus avoir lieu, et à la libération de s'enclencher : voilà pourquoi le journal intime ou l'écriture peuvent tenir lieu de témoin (il est bien question de faire miroir pour permettre le dialogue entre soi et soi, caractéristique du consentement, comme l'indique Anne-Lyse Chabert dans cet ouvrage, ou encore le chapitre écrit par Arnaud Buchs et Stéphanie Pahud à partir de Camus). L'objectif est de « renouer le dialogue », c'est-à-dire de rétablir de la parole et de la voix (y compris avec soi-même) là où tout est éteint.

C'est enfin quelqu'un qui vient brouiller la partition supposée bien ordonnée entre ce qui est considéré comme « privé » et ce qui est considéré comme « public », geste par excellence du féminisme, dans un objectif d'émancipation et d'égalité. Autrement dit, le témoin est comme un catalyseur : il ne fait pas à la place de la personne, mais rend possible sa prise de puissance. Soulignons enfin qu'il s'agit bien d'une action concrète – rappelons les apports des philosophies du *care* sur ce point précis – et non de grandes idées éthiques et politiques, un peu vagues et n'engageant pas à grand-chose, voire

---

11. Hélène FRAPPAT, *Le gaslighting ou l'art de faire taire les femmes*, p. 44.

rendant possible la manipulation, comme commode couverture éthique.

Or témoigner, « oser savoir », comme l'écrit Frappat reprenant l'adage kantien, témoigner de ce que l'on voit, ne serait-ce pas une forme possible de sororité ? En tous les cas, il semble possible de tirer un fil entre l'escamotage des « sœurs » politiques, l'évaporation du *gaslighting*, et inversement, des solidarités entre femmes passant aussi par le témoignage. Ceux-ci font récit autant qu'ils *rétablissent* du récit et du dialogue là où il n'y avait que silence et évaporation.

Être « sœurs », c'est aussi cela : affirmer qu'il existe une part du vécu de l'une qui est reconnaissable par l'autre, dans un jeu de miroir, temporaire, mais salutaire (on pense au premier texte de cet ouvrage, par Nicola Banwell et Gérald Hess, qui plaide pour une compréhension du consentement de l'extérieur et de l'intérieur) pour sortir du face-à-face et de l'évaporation, remettre de l'existence, donc aussi la confrontation, la défense, la controverse, le dialogue ; le tout en articulation avec un contexte social et un projet de société (comme le suggère par exemple la fin du texte de Nadja Eggert ou comme l'indique également le chapitre de Josselin Tricou à propos du *script* de l'Église catholique). Un témoignage, ou plusieurs, peuvent sauver une personne, individuellement, comme dans le cas de Paula ; mais il est en parallèle nécessaire qu'une réflexion plus profonde et une remise en question de l'organisation politique soit faite ; ceci est d'autant plus vrai que les milieux sont clos et restreints (le cinéma, l'université, pour reprendre les deux exemples signalés plus haut) et que les témoins risquent eux-mêmes d'être « gaslightés ».

C'est ici que le collectif des témoins prend tout son sens. La sororité, si elle existe, n'est pas un parti, ni même un mouvement politique – ce serait méconnaître la construction historique et philosophique de la sororité qui est une notion habitée par la pluralité –, et encore moins une solidarité naturelle entre femmes. Une de ses formes pourrait alors être ce collectif de témoins, parfois effectif, pour une lutte singulière, parfois

seulement potentielle, mais qui peut se retrouver autour de slogans ou d'hymnes (voir le chapitre écrit par Camille Vorger), qui pose collectivement la question du consentement, rend la parole, et annule l'évaporation.



## PRÉSENTATION DES AUTRICES ET AUTEURS

La D<sup>r</sup> **Nicola Banwell** a une formation en santé publique, santé environnementale et en durabilité et elle est titulaire d'un doctorat sur les risques de santé liés aux catastrophes et au changement climatique. Elle a une expérience de la recherche dans les sciences de la durabilité et à l'interface de l'éthique et de la durabilité. Depuis fin 2021, Nicola est chargée de recherche au Centre interdisciplinaire de recherche en éthique (CIRE) de l'Université de Lausanne. Ses recherches portent sur l'éthique dans le contexte de la durabilité et sont ancrées autour des travaux de terrain avec des collectifs qui agissent pour un avenir durable. Elle vise à explorer les valeurs implicites et le rôle de l'éthique dans l'action collective en utilisant des méthodes de recherche qualitatives et participatives.

**Arnaud Buchs** enseigne la langue et la littérature françaises à l'Université de Lausanne. Auteur de plusieurs ouvrages et articles consacrés à Yves Bonnefoy (*Yves Bonnefoy à l'horizon du sur-réalisme*, précédé de «Le carrefour dans l'image», par Yves Bonnefoy, Paris, Galilée, 2005 ; *Une pensée en mouvement. Trois essais sur Yves Bonnefoy*, Paris, Galilée, 2008), il a également publié de nombreuses recherches portant sur les rapports entre littérature, musique et peinture en rapport avec la Modernité (*Écrire le regard. L'esthétique de la Modernité en question*, Paris,

Hermann, 2010 ; *Diderot et la peinture*, Paris, Galilée, 2015 ; *L'écriture du réel. Baudelaire et le réalisme scriptural*, Paris, Galilée, 2019 ; *Trois pensées du langage. Montaigne, Descartes et Rimbaud dans l'altérité de l'écriture*, Paris, Hermann, 2024).

**Anne-Lyse Chabert** est chargée de recherche CNRS en philosophie au laboratoire de l'Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités (IHRIM) de l'ENS de Lyon. Ses travaux portent essentiellement sur les thématiques de la vulnérabilité et la définition du handicap en particulier, en se rattachant à un niveau plus environnemental aux thématiques de l'inclusion des personnes handicapées, via notamment l'accessibilité. Elle propose de revisiter la grille de lecture des capacités d'Amartya Sen via le prisme du handicap. Elle est lauréate en 2021 du Prix Littré pour son second ouvrage, *Vivre son destin, vivre sa Pensée*, publié chez Albin Michel.

**Nadja Eggert** est maîtresse d'enseignement et de recherche en éthique à l'Institut des sciences sociales des religions (FTSR) et directrice du Centre interdisciplinaire de recherche en éthique de l'Université de Lausanne. Sa formation en éthique est interdisciplinaire, avec une licence en théologie, un diplôme d'études approfondies (DEA) en sciences politiques, ainsi qu'un doctorat en éthique et philosophie de la médecine.

Elle s'intéresse en particulier aux enjeux éthiques liés à l'usage des technologies dans le soin – notamment la procréation médicalement assistée et les gérontechnologies – en mobilisant l'approche des capacités de Martha Nussbaum ainsi que les éthiques du *care*. Parmi ses publications récentes figurent : « *Soin, éthique et robotique : quelle éthique pour la robotique sociale ?* », in Pierron J.-P., Bogaert B. (dir.), *De l'IA à l'intelligence clinique. Ce que le numérique fait au soin*, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2024 ; Avec Nicola Banwell : « *Rethinking ecoanxiety through environmental moral distress: an ethics reflection* », *The Journal of Climate Change and Health*, 2024/01, sur le rôle éthique des émotions.

**Elsa Godart** est philosophe et psychanalyste. Elle est chercheuse au LIPHA (Université Gustave Eiffel) et chercheuse associée au LAP (EHESS/CNRS). Elle a créé le diplôme universitaire « Éthique&Numérique » en 2020 à la Faculté de santé de l'UPEC (Université de Créteil). Elle est l'auteur de plus d'une vingtaine de livres dont *Éthique de la sincérité. Survivre à l'ère du mensonge* (Paris, Armand Colin, 2020) pour lequel elle fut récipiendaire du Prix des Savoirs 2020 et lauréate du Trophée de la recherche (CNAM) en 2022. En 2023, elle a publié *Les Vies vides. Notre besoin de reconnaissance est impossible à rassasier* (Paris, Armand Colin).

**Gérald Hess** est philosophe et juriste. Il enseigne actuellement l'éthique environnementale à l'Université de Lausanne. Il est l'éditeur et l'auteur de plusieurs ouvrages et de nombreux articles dans ce domaine et, plus généralement, dans le champ de la pensée écologique. Dernier ouvrage : *Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne* (Bellevaux, Éditions Dehors, 2023).

**Bérengère Kolly** est maîtresse de conférences habilitée à diriger des recherches en sciences de l'éducation, chercheuse titulaire au laboratoire « Lettres, Idées, Savoirs » de l'Université Paris-Est Créteil. Elle travaille principalement en philosophie de l'éducation et enseigne à l'Inspé de Créteil. Elle s'intéresse aux questions éthiques et politiques en éducation et en pédagogie, en se tournant vers les apports, dans l'histoire, des femmes pédagogues et aux controverses liées à l'égalité, et en travaillant en philosophie de terrain depuis des pratiques spécifiques de scolarisation. Ses recherches actuelles se centrent également sur la petite enfance (pédagogie Montessori, jardinières d'enfants).

**Stéphanie Pahud** est linguiste, enseignante et chercheuse en lettres à l'Université de Lausanne. Ses domaines de spécialité sont les discours (littéraires, politiques, médiatiques), les normes (langagières, de sexe/genre, corporelles) et la didactique du français. Elle a notamment publié *Chairissons-*

*nous ! Nos corps nous parlent* (Lausanne, Favre, 2019), *LANORMALITE* (Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015) et *Petit traité de désobéissance féministe* (Lausanne, Artesia, 2011). Elle a dirigé *Troubles dans le beau* (Genève, Slatkine, 2024). Elle est coauteure, avec Pascal Singy, de *Pas de langue de bois ! Nouvelles orthographes, néologismes, parlars identitaires... Le français dans tous ses états et débats* (Lausanne, Favre, 2023). Elle est par ailleurs membre de la Délégation suisse à la langue française (DLF).

**Stéphanie Perruchoud** a réalisé un doctorat en philosophie sur les rapports entre le corps, la nature et la vulnérabilité. Actuellement, elle travaille comme chargée de recherche au Centre interdisciplinaire de recherche en éthique (CIRE) de l'Université de Lausanne, sur un projet intitulé « Personne âgée, soignant, robot : repenser la place du corps vulnérable dans le domaine des soins gériatriques » soutenu par le FNS. Elle est également engagée en tant qu'éthicienne sur le terrain au travers de son rôle de conseillère générale de la ville de Sion et de présidente du Conseil d'éthique pour les EMS valaisans (AVALEMS).

**Camille Roelens** est maître de conférences, habilité à diriger les recherches en philosophie de l'éducation à l'Institut national supérieur du professorat et de l'éducation (INSPE / Université Claude Bernard Lyon 1) – site de la Loire.

Ses travaux de philosophie de l'éducation et de la formation se déploient essentiellement selon deux dynamiques, articulées pour une meilleure compréhension des enjeux démocratiques vifs au sein des sociétés occidentales contemporaines (parmi lesquels : citoyenneté, laïcité, autorité, autonomie...), non sans dimensions normatives et/ou prospectives. La première et principale de ces dynamiques mobilise les ressources de la philosophie politique et morale pratique et appliquée et l'histoire et actualité des idées politiques et pédagogiques. La seconde propose une approche herméneutique des mutations culturelles contemporaines via l'étude de corpus d'œuvres de littérature, bande dessinée, cinéma, chanson... pouvant être

appréhendées comme des œuvres de formation propres aux temps démocratiques. Il les tisse à l’horizon d’une théorie globale de l’individualisme démocratique au XXI<sup>e</sup> siècle et de ses enjeux pour l’éducation et la formation dans toutes leurs déclinaisons.

**Morgane Romero** est diplômée d’un double master en philosophie de la santé et en éthique de l’environnement et du développement durable à l’Université Jean Moulin Lyon 3. Depuis 2022, elle est doctorante-assistante sous la direction de Nadja Eggert et Marta Spranzi à la Faculté des lettres de l’Université de Lausanne. Son travail de recherche porte sur les enjeux éthiques des usages de la narration dans les relations de soins et interroge les potentiels jeux de pouvoir et le travail de reconstruction identitaire dans l’accompagnement des personnes malades chroniques.

**Josselin Tricou** est sociologue, spécialiste des questions de genre et de sexualité au sein du catholicisme. Il est actuellement maître-assistant à l’Institut des sciences sociales des religions de l’Université de Lausanne. Il a travaillé précédemment comme chercheur pour la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l’Église (Ciase) en France. Il a coordonné, avec Jean-Pascal Gay et Silvia Mostaccio, *Masculinités sacerdotales* (Turnhout, Brepols, 2023), devenu un ouvrage de référence sur le sujet. *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*, tiré de sa thèse de doctorat, a été publié en 2021 aux PUF, puis réédité en poche en 2023 avec une postface inédite de la sociologue du catholicisme Danièle Hervieu-Léger.

**Clarissa Valli Buttow** est post-doctorante à l’Institut de hautes études en administration publique (IDHEAP) de l’Université de Lausanne. Elle a une formation de juriste (master en droit avec mention en droit international et comparé et théorie juridique à l’Université de Lausanne et licence en droit à l’Universidade Federal de Pelotas, au Brésil) et a pratiqué comme avocate en droit privé au Brésil. Sa recherche adopte

une approche critique et porte sur l'étude de l'assemblage politico-juridique mettant à disposition les données publiques en vue de soutenir l'innovation, tout en analysant les enjeux démocratiques et économiques liés à la mise à disposition de ces données. Clarissa Valli Buttow est docteure en administration publique. Elle a rédigé sa thèse sur la disponibilité et de la réutilisation des données du secteur public.

Doublement qualifiée comme professeure des universités en sciences du langage (7<sup>e</sup> section CNU), en langue et littérature française (9<sup>e</sup> section), **Camille Vorger** est maîtresse d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne depuis 2012. Sa thèse de doctorat portant sur la poétique et la didactique du slam a été publiée en plusieurs volets : le volet didactique, avec Dominique Abry et Katia Bouchoueva (*Jeux de slam*, Grenoble, PUG, 2016), le volet stylistique dans la collection Cantologie aux Belles Lettres & Presses universitaires de Valenciennes (*Slam. Une poétique*, 2016) et le volet culturel sous la forme d'un ouvrage collectif (*Slam. Des origines aux horizons*, Lausanne, éd. d'en bas et La Passe du vent, 2015). Elle a aussi coordonné un volume d'*Études de lettres* autour des « Voies contemporaines de l'oralité » (2016) et prépare un numéro des *Cahiers de littérature orale* avec l'anthropologue Philippe Glâtre. Auparavant professeure des écoles maître-formatrice en classe d'accueil pour les élèves allophones, puis formatrice d'enseignants en didactique du français à l'IUFM de Grenoble, au CASNAV et au CUEF, elle a consacré sa thèse d'habilitation à la didactique des ateliers (*Quand les ateliers s'animent*, Grenoble, UGA Éditions, 2024). Ses recherches s'intéressent à la poésie orale et à la chanson, aux ateliers d'écriture et d'oralité, à la créativité multimodale qui émerge dans cet espace dit « d'écrir » . À l'UNIL, elle propose un cours intitulé « Approches créatives de la chanson », des cours de langue, de méthodologie et d'accompagnements de projets, ainsi qu'un séminaire de master sur les relations entre Arts et FLE, autour de la recherche-crédation.

*Sophie Weerts* est professeure associée de droit public à l'Institut de hautes études en administration publique (IDHEAP) de l'Université de Lausanne. Elle a également enseigné comme professeure invitée à l'Université de Genève et à l'Université Saint-Louis–Bruxelles ainsi que comme chargée de cours à l'Université catholique de Louvain et à l'Université de Neuchâtel. Après avoir travaillé sur les enjeux juridiques et politiques de la diversité linguistique, elle a orienté ses travaux de recherche sur le déploiement des technologies de l'information au sein de l'État et sur leur impact sur les principes juridiques, sur l'organisation de l'État et les droits des individus. Elle mène ses recherches dans une perspective sociojuridique. Elle a obtenu un doctorat en sciences juridiques à l'Université catholique de Louvain, après des études de droit et un diplôme universitaire complémentaire en éthique économique et sociale. Elle a pratiqué comme avocate auprès du barreau de Bruxelles et a travaillé en tant qu'experte du Gouvernement fédéral belge dans le cadre de la réforme de la fonction publique et la modernisation de l'administration publique.



## TABLE DES MATIÈRES

### Préface

#### **Consentement : les « Je » du désir et de la volonté**

<i>Elsa Godart</i> .....	7
D'un mot à l'autre.....	10
Du désir à la volonté: « Céder n'est pas consentir ».....	10
Le temps du consentement.....	11
De la sphère privée à la sphère publique: politiques du consentement et consentement et subjectivité.....	13
L'espoir: d'une éthique du consentement vers une société du consentement.....	14

### Introduction

#### **Consentir. Pour une éthique interdisciplinaire du consentement**

<i>Nadja Eggert, Stéphanie Pahud, Camille Roelens</i> ... ..	17
Autres ouvrages pour aller plus loin.....	26

I  
POLITIQUES DU CONSENTEMENT

**Conversation des sexes et éthique du consentement.**

**Dialogue avec Manon Garcia**

<i>Camille Roelens</i> . . . . .	31
Problématiser le consentement sexuel. . . . .	33
Des obstacles à déconstruire. . . . .	34
L'idée d'une éducation/formation au consentement positif. . . . .	36
La question de l'individualisme. . . . .	38
Ouverture conclusive: pour une extension du domaine du consentement. . . . .	41

**Crise des violences sexuelles dans l'Église catholique et consentement**

<i>Josselin Tricou</i> . . . . .	43
Le rapport de la Ciase et sa réception. . . . .	44
Le script catholique et ses angles morts: l'abus de pouvoir et le non-consentement des victimes. . .	49
Conclusion. . . . .	55

**Consentement et responsabilité.**

**Essai de phénoménologie du consentement: où situer la responsabilité dans l'acte de consentir ?**

<i>Anne-Lyse Chabert</i> . . . . .	61
Altérité, il faut être deux . . . . .	63
La responsabilité de celui qui demande. . . . .	67
La responsabilité de celui qui consent. . . . .	69
Conclusion. . . . .	73

**Consentir aux limites écologiques.**

**Soi écologique, humilité et solidarité**

<i>Nicola Banwell &amp; Gérald Hess</i> . . . . .	75
Introduction: savoir scientifique et limites écologiques. . . . .	75
L'autonomie revisitée par la pensée du <i>care</i> . . . . .	78

Consentir aux limites écologiques et à la finitude humaine .....	79
<i>L'écologie en première personne</i> .....	80
<i>Le soi écologique</i> .....	83
<i>Humilité et solidarité</i> .....	84
Conclusion : le consentement aux limites promeut une écologie « profonde ».....	86
Références.....	87

## II

## CONSENTEMENT ET SUBJECTIVITÉ

**Consentement et émotion**

<i>Nadja Eggert</i> .....	91
De quel consentement parlons-nous ? .....	91
La place des émotions chez Martha Nussbaum. . .	95
Les émotions démocratiques de Martha Nussbaum	99
<i>La honte et le dégoût</i> .....	101
<i>Sympathie, empathie et compassion</i> .....	103
Consentir à sa vulnérabilité et à soi.....	106

**Le consentement dans la relation de soin : quel consentement quand « il ne reste plus qu'à se taire » ?**

<i>Morgane Romero</i> .....	113
Contexte.....	116
L'expérience de la maladie comme <i>illness</i> ou l'incapacité du sujet malade à poser sa propre liberté.....	117
<i>Une identité imposée</i> .....	118
<i>L'expérience de la perte de soi</i> .....	119
L'expérience de la maladie comme <i>disease</i> ou la violence de la relation de soin.....	121
<i>Les violences du soin</i> .....	123
<i>L'« effraction dans l'intime » et les résistances du patient : entre mensonges et refus de soin</i>	124

Perspective conclusive : consentir à cette nouvelle « habitude d'être » par la mise en récit de soi . . .	126
--	-----

### **Corps et consentement chez Michela Marzano**

<i>Stéphanie Perruchoud</i> . . . . .	129
Quel(s) lien(s) entre consentement et autonomie ?	130
Autonomie, sexualité et consentement . . . . .	133
<i>Les racines théoriques du concept d'autonomie</i>	133
<i>Autonomie et consentement dans l'éthique bio-</i> <i>médicale</i> . . . . .	138
<i>Consentement et sexualité</i> . . . . .	140
Désir, corps et consentement . . . . .	143
Conclusion : qui est le « je » qui consent ? . . . . .	146

## III

### IMAGINAIRES DU CONSENTEMENT

#### **Penser le consentement avec Albert Camus.**

##### ***Noces : une poétique du care***

<i>Arnaud Buchs &amp; Stéphanie Pahud</i> . . . . .	149
Écriture et consentement . . . . .	149
Aux origines du consentement . . . . .	151
Une poétique de l'adhésion sensuelle au monde .	154
Une poétique sans sujet ? . . . . .	157
Écriture du consentement . . . . .	159

#### **« Balance ton clip ». Vers une scénographie du consentement dans les clips d'Angèle**

<i>Camille Vorger</i> . . . . .	163
<i>Balance ton quoi</i> , ou le retour à la case « école » .	164
« Oui ou non » : quand le clip renverse les stéréo- types publicitaires . . . . .	168
<i>Libre</i> : quand le clip devient un lieu d'appropri- ation des codes du masculin . . . . .	171
<i>Amour haine et danger</i> : quand le clip incarne la parodie . . . . .	173
Vers une chanson « augmentée » par les corps . . .	174

De l'introduction de ces clips à l'école . . . . .	177
Du tube au clip, un message poétique réitéré . . .	178
Résumé. . . . .	179
<b>Le consentement numérique</b>	
<i>Sophie Weerts &amp; Clarissa Valli Buttow</i> . . . . .	181
La consécration progressive d'une conception juridique du consentement numérique. . . . .	183
Les caractéristiques de la conception juridique du consentement numérique. . . . .	187
Les critiques adressées à la conception juridique du consentement numérique. . . . .	190
<b>Ouverture conclusive</b>	
<b>De l'extension du domaine du consentement comme fait et comme dynamique</b>	
<i>Camille Roelens</i> . . . . .	195
<b>Postface</b>	
<b>Collectif et consentement. Lecture d'Hélène Frappat</b>	
<i>Le gaslighting ou l'art de faire taire les femmes</i>	
<i>Bérengère Kolly</i> . . . . .	201
<b>Présentation des autrices et auteurs</b> . . . . .	213

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP  
à L'Isle-d'Espagnac (Charente, France)