

Colloque *Sexualité en établissements et services sociaux et médico-sociaux : quelle équation ?*
Vendredi 8 novembre, Nordev, Sainte-Clotilde, Ile de la Réunion

La place d'Éros *Prospective et éthique de l'intimité en situation d'accompagnement*¹

Jean Lombard

Je remercie de leur invitation l'IRTS et l'ADC, si fidèles depuis des années à l'intervention de la philosophie dans le champ social et médico-social, et qui sont rejoints cette fois-ci par le monde de l'*accompagnement* et plus particulièrement de l'*accompagnement à la sexualité*, pour reprendre l'intitulé d'un des ateliers de cet après-midi, d'autant que l'*accompagnement* est un champ conceptuel en constante extension, qui traverse tout le travail social mais aussi l'école, l'orientation, l'entreprise, etc., ce qui fait de lui un bel objet philosophique plein d'avenir. Je me réjouis d'autant plus d'être parmi vous tous aujourd'hui, mais il me faut bien rappeler d'abord, sans vouloir inquiéter qui que ce soit, que c'est toujours une idée un peu risquée de faire appel à un philosophe, ou du moins à quelqu'un qui s'efforce de l'être, pour traiter de questions sur lesquelles on possède une compétence ou une expérience plus grande que la sienne. Or c'est évidemment le cas ce matin, puisque vous détenez à des degrés divers toutes sortes d'éléments constitutifs d'un savoir sur l'*accompagnement sexuel* qui dépasse infiniment le mien. Mais j'espère, comme toujours, faire de grands progrès d'ici ce soir et puis, après tout, c'est une situation habituelle pour le philosophe - et cela depuis les origines même de la philosophie - d'avoir à donner, paradoxalement, des avis à *plus savant que lui*. C'est que la philosophie est une traversée vers le savoir dont heureusement le port d'attache est l'ignorance. Je vais m'appuyer une fois encore sur cet avantage très relatif pour tenter de construire ou ajuster des concepts et des catégories qui nous permettront, je l'espère, de penser ce qui est l'objet de ce colloque, à charge pour vous, au fil des étapes de la journée, d'*activer* ou non ces catégories, de leur imprimer votre lecture de professionnels ou de personnes concernées à un titre ou à un autre, de les nourrir de votre vécu, de les articuler pour organiser ce que vous voulez vous donner à penser à travers elles et à partir de là de nourrir les problématiques dans lesquelles vous êtes engagés, les pratiques qui sont les vôtres et les perspectives dont vous vous sentez porteurs².

Je vais m'inscrire dans l'espace déjà dessiné par l'exposé juridique si éclairant que nous avons pris plaisir à entendre et par les échanges qui à l'instant l'ont suivi³. Je ne reviendrai pas sur les aspects légaux ou réglementaires de la problématique que nous abordons. Mais vous aurez sans doute remarqué comment Bruno Py avait veillé en permanence à situer son approche par rapport aux champs disciplinaires qui délimitent le droit ou qui sont délimités par lui et qui interagissent avec lui. En fait, il a défini l'objet de la recherche philosophique en même temps que celui de son exposé, en le traçant comme un relief en creux. Il a ainsi annon-

¹ Retranscription assortie de notes et références d'une communication au Colloque *Sexualité en établissements et services sociaux et médico-sociaux*, 8 novembre 2019, Nordev, Sainte-Clotilde, Ile de la Réunion.

² Sur les apports des sciences sociales, qui ne seront pas repris ici, voir le n°19 de 2018 de *Genre, sexualité et société* notamment « Handicap, genre et société » par P. Brasseur et L. Nayak ainsi que les articles de Mona Paré sur « Les droits sexuels des handicapés » et d'Anne-Lise Mithout sur « Récupérer le sexe qui m'a été volé ».

³ Vidéo d'une conférence de Bruno Py aux journées ANCREAI 2019, programmée en tout début de colloque.

cé indirectement la place de la philosophie à au moins deux reprises et dans au moins deux directions. D'abord, par le renvoi qu'il a fait à une notion philosophique centrale, la *liberté* - souvenons-nous que la sexualité a été présentée comme un « océan de liberté » - alors qu'on sait bien que, par contraste, le droit est « une *limitation de la liberté* », au sens où Kant parle de la réduction de la liberté de chacun en vue de rendre possible la liberté de tous. Observons, pour filer la métaphore, que cet *océan*, qu'on imagine d'un beau bleu profond, a des rivages plus sombres et formant un décor plus austère, qui s'appellent le droit, et qu'il y a aussi sans doute, dans cet océan, des îles ou des archipels inhospitaliers qui figurent les trois « exceptions » à la liberté prévues par la loi, en gros la contrainte, le harcèlement et le proxénétisme. Ensuite, quand un juriste dit de la liberté « je ne fais pas que l'affirmer comme une sorte de *principe philosophique* », en fait il ne diminue pas mais au contraire renforce la place que doit prendre dans une pensée de la *sexualité* celle de la *liberté* et des notions qui lui sont associées, ici l'*existence* et l'*intimité*. C'est ce à quoi je vais m'employer dans un premier temps.

Mais une autre ligne, délimitant un autre territoire, une seconde frontière, a aussi été tracée par cet exposé juridique que nous avons visionné. Je pense au moment où il s'est agi de définir la perspective du droit : il nous a été dit que le droit est le lieu du *permis* et du *défendu*, à la différence de la *morale*, qui résiderait dans l'opposition entre le *bien* et le *mal*, et de l'*éthique* qui serait si j'ai bien retenu, le champ de bataille du *souhaitable* et du *non souhaitable*. Dans un second temps j'aborderai donc la dimension *éthique* de la sexualité en situation de handicap en m'appuyant sur les perspectives de l'éthique contemporaine et je tenterai ainsi d'esquisser face au moralisme régnant immobile et paralysant une éthique qui soit un *moment de vérité* des valeurs. Ce faisant, je reprendrai la définition de Wittgenstein dans sa célèbre *Conférence sur l'éthique* de 1929, où il appelle *éthique* « toute investigation qui rend la vie digne d'être vécue » (sous-entendu *pour tout le monde*). Ces deux temps, *liberté* et *éthique*, sont étroitement liés puisque sans le fondement de notre liberté il n'y aurait pas de valeurs, donc pas d'éthique : « c'est l'existence humaine, dit Simone de Beauvoir, qui fait surgir dans le monde les valeurs d'après lesquelles elle pourra juger les entreprises où elle s'engagera »⁴.

Voilà donc ce qui se trouve derrière le titre que j'ai choisi. Et, au fond, faire un exposé, c'est d'abord s'expliquer sur le titre qu'on lui a donné. Sans doute avez-vous remarqué que dans cet énoncé préalable et incitatif qu'est le *titre*, je n'ai prononcé aucun des deux mots qui sont essentiels à la thématique dont nous voulons nous saisir et qui sont utilisés à bon droit par les organismes, les collectifs et les institutions qui y consacrent leur activité, à savoir *handicap* et *sexualité*. Pour ce qui est d'abord de la *sexualité*, qui est de toute façon citée comme le thème unique dans le titre de ce colloque, j'ai voulu en la taisant me tenir à distance des contorsions de langage auxquelles nous sommes si souvent exposés quand nous abordons ce problème. Vous savez comment, dans l'usage courant comme dans les textes de référence, y compris le fameux avis n° 118 du *Comité Consultatif National d'Éthique* sur l'assistance sexuelle, on inscrit toujours la sexualité dans un ensemble plus vaste, en l'associant à la vie affective, à la relation aux autres, à la dimension sociale de l'existence, etc.

Bien entendu cette association de termes se justifie quand elle exprime l'unité du vécu des personnes handicapées et la qualité de vie qui leur est due, mais souvent les éléments ajoutés servent à atténuer, comme par dilution, l'évocation de la *sexualité* pour la rendre présentable ou inoffensive : dire *vie relationnelle, affective et sexuelle*, nous l'avons fait nous aussi dans notre petit dépliant, c'est plus *convenable* que simplement *vie sexuelle*, dans un monde dont depuis des siècles la tradition a toujours été de culpabiliser tout ce qui concerne le corps. Je ne vais pas m'engager dans cette exploration lexicologique qui à coup sûr mettrait cruellement en évidence le moralisme ambiant et sa bien-pensance prude, mais c'est en partie pour éviter de me conformer à de tels schémas que j'ai préféré parler plus largement de ce que j'ai appelé la place d'*Éros* en insistant sur son unité – et je vais bien entendu y revenir dans un instant.

⁴ S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 20 et 47.

Enfin, pour compléter cette brève revue de termes qui ont l'air de manquer à l'appel, j'ai aussi laissé de côté *handicap*, mais pour des raisons qui sont tout autres. Il me semble que l'extrême diversité des situations dites de *handicap* entraîne une diversité non moins grande des réponses à apporter, d'où une complexité accrue de la problématique et même une difficulté à respecter l'unité du concept. Je n'insisterai pas sur le fait que la sexualité des personnes handicapées n'est pas nécessairement problématique et que les incapacités affectent la vie sexuelle de manières très diverses. Je vous propose donc de nous référer, par-delà l'extrême variété des conditions psychologiques, matérielles ou médicales du handicap, à ce que j'ai appelé l'*invariant ontologique* que tous les handicaps ont en commun et que j'énoncerai ainsi : dans toute relation d'accueil, de soin, de soutien ou d'accompagnement, quelle que soit l'infinie singularité des cas, tous ceux en faveur de qui cette relation d'aide est instituée en raison de leur situation de *handicap*, ont cette particularité étonnante que si on se place du point de vue de la *réalité*, il n'y a en a pas deux *semblables* et si on se place du point de vue de l'*idéal*, il n'y en a pas deux *différents*. C'est à la jonction de ces deux axes que se situe une valeur souvent brandie à tort et à travers mais qui est aussi essentielle que risquée, la *dignité*.

Quoi qu'il en soit, en parlant d'*intimité en situation d'accompagnement*, je voulais d'entrée souligner un premier grand paradoxe que traduit bien le choc frontal entre les deux termes, *intimité* et *accompagnement*, qui semblent venus de deux mondes opposés et hostiles l'un à l'autre - et dont la coexistence est pratiquement inconcevable. Par nature, l'*intimité*, en effet, se suffit à elle-même : elle n'appelle et n'accepte ni altérité, ni complément, ni mise en scène⁵, ni *a fortiori* organisation, de sorte qu'*accompagner une intimité* a tout d'une contradiction et revient à la nier en tant que telle, voire à la détruire. Ce qui est *intime*, c'est ce qui est menacé par le regard qui lui est porté, mis en danger par tout ce qui tente d'agir sur lui et même par ce qui cherche à l'instituer. Dire *accompagner l'intime* est frappé de la même contradiction fatale que *fabriquer du spontané*, ou *programmer de l'inopiné* ou, pire, *réglementer l'existence*. C'est l'occasion de noter, en lisant sur notre petit dépliant « *Sexualité en établissements et services* », que l'*intime* est par définition rétif à tout ce qui est institution, structure, service, dispositif, du seul fait qu'un milieu qui est voué à l'existence collective ou contraint par elle, car les deux aspects coexistent, crée difficilement un espace libre et porteur d'être et constitue parfois un remède pire que le mal. L'*intimité* est l'amie de cette chose indispensable à la vie, de cet *alter ego* de la vie qu'est l'*aventure*, et l'ennemie juré de son contraire, la vie *sans aventure* où tout événement semble un intrus, la vie sans relief ni imprévu - et ce n'est pas pour rien que l'Occident commence avec l'*Iliade* et l'*Odyssee*. Je parle ici de la *vie* que les Grecs, posant un *distinguo* majeur, ont appelée *bios* comme dans *biographie*, c'est-à-dire l'*existence*, par opposition à la vie *zoè* comme dans *zoologie*, la vie *physiologique*, le *fait de vivre* qui est commun à tous les êtres animés.

Mais n'oublions pas non plus le *crescendo* dans lequel s'exprime l'*intimité* avec son étymologie, latine cette fois-ci. L'origine est le petit adverbe *intus*, dedans, en dedans, qui donne le comparatif *interior*, plus en dedans, puis *intimus* (superlatif de *interior*), le plus en dedans - vraiment on ne fait pas plus en dedans. L'*intimité* est ainsi par nature un superlatif, c'est dire qu'il y a à la fois des degrés et une véritable complexité de l'intime et de ce qui en est la trace objectivable, l'*intimité*, qui est une sorte de lieu caché - physique ou psychologique - dont la révélation est confidentielle, c'est-à-dire *destinée à une ou deux personnes et à personne d'autre*, disait Simmel⁶, et cela sous peine soit de sanction juridique (par exemple dans le cas d'attentat à la pudeur) soit de sanction sociale (par exemple en cas de faute de goût contre la discrétion ou la pudeur, cette pudeur dont Buytendijk⁷, l'éminent anthropologue hollandais,

⁵ François Jullien voit une différence substantielle avec l'amour dans le fait que l'intimité ne suppose ni n'entraîne de *déclaration*. Il y a une déclaration d'amour, un *je t'aime*, mais pas de déclaration d'intimité.

⁶ Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue allemand.

⁷ Frederik Buytendijk (1887-1974), médecin, et psychologue néerlandais.

disait qu'elle est « ce qui enveloppe le corps », c'est-à-dire ce qui à la limite fait du corps un tabou). Je n'aborderai pas ici la vaste question du respect de l'intimité, qui ne se limite pas à l'observation de règles ou d'une déontologie *ad hoc*. Je remarquerai plutôt qu'en fait d'*intimité*, on confond souvent deux choses : d'une part ce qui n'est au fond qu'une *limitation plus ou moins importante de l'accès à l'intime*, et certes il y a là une partie importante de l'art du soin et des devoirs du soignant qui relèvent de la réglementation et des dispositifs destinés à protéger quelque chose qui ne se montre pas, quelque chose de secret ou, comme on dit, de *strictement personnel*. Mais surtout il y a d'autre part, en un sens différent pour ne pas dire opposé, l'*intimité elle-même*, qui correspond non pas à la protection du secret mais à son existence même. Autrement dit, le respect de la vie privée, de la confidentialité ou de la pudeur est essentiel à la vie sociale, mais il correspond surtout à un ensemble d'*interdits*, laissant dans l'ombre que l'essentiel n'est pas tant de protéger l'intimité que de la *rendre possible*, pas tant de la maîtriser que de la faire exister, pas tant de pouvoir la garder pour soi que d'*en avoir une*. « C'est donc bon [ou qu'il est bon] d'avoir quelque chose à cacher », pourrait-on dire. Sur ce bonheur d'*avoir une intimité*, je vous renvoie à la distinction de Lacan entre le plaisir et la jouissance, celle-ci impliquant, disait-il, la transgression d'un interdit.

Quoi qu'il en soit, notre réflexion vient nous rappeler une fois de plus que l'action sociale et médico-sociale a un devoir qui s'ajoute à tous les autres et qu'elle est peut-être la seule à avoir aussi nettement, un devoir qui fait d'elle bien plus qu'une intervention technique, le devoir de *produire de l'existence* ou du moins d'y contribuer et j'espère qu'on me pardonnera ce vocable que je n'ai pas réussi, depuis que je l'emploie, à remplacer par autre plus académique mais qui a malgré tout rendu service tel quel. Dans toute *production d'existence*, la sexualité, la sensualité, l'aventure du désir, mettent en jeu la totalité du rapport avec son corps et avec celui de l'autre, contribuent à l'expérience essentielle du face à face (y compris avec soi) dont dépend la construction du sujet, et elles sont les seuls modes le l'agir où « donner et prendre ne font qu'un »⁸ et où la possession est à ce point en même temps une dépossession. D'un autre côté, la *production d'existence* est aussi au centre de la notion d'accompagnement puisque celui-ci, pour reprendre une autre distinction fondamentale des Grecs, n'est pas une *thérapie* (un soin, un traitement) mais une *épiméléia* (c'est-à-dire un *prendre soin*, une sollicitude impliquant l'autonomie du sujet, même si celle-ci doit à un moment ou à un autre être en partie suppléée ou déléguée).

C'est ce qui se cache également dans l'idée de *situation* et qui fait que *situation de handicap* n'est pas un énoncé traduisant une absence fût-elle partielle de la liberté, ni une liberté en quelque sorte *éclipsée* : au contraire, toute *situation* [de handicap, donc] traduit « ma position au milieu du monde, [qui est] définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui concourent à ma propre *facticité*⁹, [par ma perception] des dangers que je cours, des obstacles que je peux rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes » et tout cela « du point de vue d'une fin librement posée », de telle sorte que « la situation tout entière » - incluant le handicap lui-même - est ou devient « l'œuvre même de la liberté ». Cette analyse de Sartre que je viens de citer sans crier gare et qui a pu vous donner l'impression qu'il fallait tout d'un coup *s'accrocher*, comme on dit, se trouve vers la fin de *L'Être et le Néant*, et si j'y ai recours à ce stade c'est parce qu'il me semble qu'on ne peut pas parler de *sexualité*, c'est-à-dire de désir, d'amour, de corps, de rapport à l'autre, de plaisir, de sortie de soi, etc. et encore moins d'aide apportée à l'exercice de la sexualité sans avoir posé qu'il y a dans la sexualité un exercice absolu de la liberté et dans son accompagnement une authentique démarche d'émancipation. À cette fin j'emprunte un exemple, de nouveau à Jean-Paul Sartre, mais cette fois-ci dans ses

⁸ Michela Marzano, *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, 2007, p. 866.

⁹ La *facticité* désigne globalement, chez Sartre, ce que nous ne choisissons pas, ce qui nous empêche d'être maîtres de nos attaches au monde, donc tout ce par rapport à quoi nous devons « faire avec », les nécessités de fait auxquelles il ne nous reste plus qu'à donner sens.

Cahiers pour une morale. Il s'agit, dans ce texte que je vais lire, d'une maladie, la tuberculose, mais nous allons voir qu'on peut remplacer à tout moment *maladie* par *handicap*.

Je lis¹⁰ : « Me voilà tuberculeux par exemple. Cette maladie [...] limite mes possibilités et mes horizons. J'étais acteur ou sportif, je ne puis plus l'être. Ainsi *négativement*, je suis déchargé de toute responsabilité touchant ces possibilités que le cours du monde vient de m'ôter. C'est ce que le langage populaire nomme être *diminué* [...] J'étais un bouquet de possibilités, on ôte quelques fleurs, le bouquet reste dans le vase, réduit à quelques éléments. Mais en réalité il n'en est rien. Cette image est mécanique. [...] Mes possibilités ne sont pas supprimées mais remplacées par un choix d'attitudes possibles envers [leur] disparition. Et d'autre part, surgissent avec mon état des possibilités à l'égard de ma maladie [...] Autrement dit la maladie est *une condition* à l'intérieur de laquelle *l'homme est à nouveau libre et sans excuses*. Ainsi [...] je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient de dehors, elle n'est pas de moi, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, d'en faire *mon horizon, ma perspective, ma moralité*. Je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence de destructions que m'inflige l'extérieur [...] Toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre ». Bien entendu, certains éléments ne sont pas transposables au monde du handicap, en particulier le *tempo*, l'aspect *chronologique* des événements, dans la mesure où ils sont liés à l'exemple particulier de la tuberculose. Aussi bien, je ne cherchais pas, dans ce grand texte trop rarement évoqué, toute une phénoménologie du handicap et je ne reprendrai pas non plus dans le détail, faute de temps, la dialectique de la liberté et du déterminisme dont il est porteur. Simplement, il nous fournit les éléments, et je dirais même il nous fournit le *modèle*, d'une ontologie du handicap et de l'assistance qu'il nécessite en tant qu'elle est, nous l'avons entrevu, assistance non à un manque mais à une liberté, non à une négativité mais à une positivité. De fait, le handicap (ou la maladie) est apparu ici non comme une restriction mais comme une espèce de *condamnation supplémentaire à la liberté*, une surprenante *aggravation de la liberté* puisque la liberté est déjà conçue, dans la philosophie existentialiste, comme une *condamnation à être libre*.

Et voici alors le point de rencontre avec *Éros*. Il s'agit d'*Éros* en tant que notion unificatrice incluant la sexualité mais ne s'y limitant pas. Le dieu *Éros* avait dans l'Antiquité ses autels et ses sanctuaires, il était ce qu'on appelle un dieu *primordial*, à la fois dieu de l'amour et dieu de la puissance créatrice, alors que le *Cupidon* des Romains, même accompagné de ses flèches, n'est pas un dieu primordial mais un dieu du désir, plus ou moins secondaire. Mais *Éros* est aussi le dieu du désir. D'ailleurs, plus près de nous, Freud utilise concurremment *éros* et *libido* et met sur le même plan *éros*, *libido* et *liebe* afin de bien marquer que le désir bat la mesure de la vie. Michel Foucault a détaillé dans son *Histoire de la sexualité* tous les « actes, gestes, et contacts procurant du plaisir », tout ce que les Grecs appelaient globalement d'un mot qui nous parle encore *Aphrodisia*¹¹. Déjà, dans le texte fondamental qu'est le *Banquet* de Platon, où il s'agit de faire un beau soir et en buvant plus que de raison l'éloge de l'amour, *Éros* est successivement, en fonction de l'orateur en piste, la divinité suprême, celle qui « fait le plus de bien aux hommes » dit Phèdre, l'amour populaire, fils d'Aphrodite et du désir du corps, dit Pausanias, et ainsi de suite jusqu'à *Éros* comme « beau et jeune dieu des

¹⁰ Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1987. Il s'agit d'écrits des années 1948-1950 publiés bien après la mort de Sartre par sa fille.

¹¹ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Œuvres, II*, Gallimard, Paris, 2015, p. 269 sq. Cf. la façon dont l'unité et l'extension des *aphrodisia* sont analysées à partir des récits de jeunesse de saint Augustin dans *Les Confessions*. Sur les *usages du corps* chez Foucault (le corps objectivé par la médecine, le corps-cible des techniques de pouvoir, le corps-chair désirant, etc.), voir le livre synthétique d'Arianna Sforzini, *Michel Foucault, une pensée du corps*, PUF, Paris, 2014.

choses tendres » que présentera Agathon. C'est une suite d'éloges, marquée notamment par l'impossibilité de parler d'Aristophane pris de hoquet et remplacé au pied levé par Éryximaque, un médecin qui le conseille sur la manière de guérir son hoquet, et ce hoquet est peut-être une sorte de revanche du corps, un manière pour le corps de se rendre indisponible, une sorte de minuscule et éphémère handicap qui empêche de parler¹². Mais il faut se souvenir qu'*Éros* est le fils né de l'union, un soir de fête, de Poros, l'expédient, la ressource, et de Pénia, la pauvreté, qui étaient venus pour la fête d'Aphrodite. En tant que fils de Pénia, *Éros* est « maigre malpropre, pieds nus, sans domicile » mais en tant que fils de Poros, il est « hardi, persévérant, habile, enchanteur, amant de la sagesse ». La tradition s'est construite sur cette idée d'une puissance universelle d'*Éros* et sur l'unité de ce qu'il a à la fois de *terrestre* et de *céleste*. En ce sens, côté *terrestre*, si j'ose dire, tout désir est un élan, une certaine rencontre de soi et du monde, une forme d'abandon. Et côté *céleste*, l'amour est le passage d'un hasard à un *absolu* qui n'était pas prévisible selon les lois du monde. Dans l'amour, « l'absolue contingence de la rencontre finit par prendre l'allure d'un destin »¹³ et elle amène une nouvelle expérience de vérité, celle d'un monde qui se vit à deux. *Éros* offre cette rencontre et en même temps il la suppose, il est, comme dit le poète, « une ambition sans limite qui fait de celui qui aime un élu qu'appelle le large »¹⁴.

Si je me suis décidé contre toute attente à parler d'amour ce matin, c'est surtout parce que la problématique que nous examinons ne peut pas trouver d'issue seulement dans des formes de réparation ou de compensation du handicap et qu'elle doit s'inscrire dans un cadre plus large parce que la place d'*Éros* est la même pour chacun, jusqu'aux plus valides, et que cette égalité, par principe absolue, interdit ou rend soit illusoire soit injuste toute discrimination, y compris positive. On ne peut donc pas imaginer les personnes handicapées comme des *visiteurs* de ce qui serait, d'abord et sans eux, le monde *ordinaire* de la sexualité. Au contraire, c'est de plain-pied qu'ils doivent appartenir à ce monde, et d'une appartenance qui ne doit pas leur être simplement *concedée* ou être *soumise à condition*. La première donnée éthique, dans ce qu'on appelle parfois la *sexualité de l'autre différent*, c'est qu'on ne peut pas la faire advenir comme par dérogation ou comme un supplément ou un artifice charitable. Elle doit être, autant qu'il est possible, une sexualité *inclusive*, sur le modèle de l'appellation à la mode d'*école inclusive*, c'est-à-dire la même pour tous, handicapés ou non. « Faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne » disait Ricœur. « L'autre est mon semblable ! *Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude* »¹⁵. C'est dans cette perspective que, dans le deuxième temps que j'ai annoncé, je voudrais aborder, en la situant dans l'empire d'*Éros*, la dimension *éthique* de la sexualité en situation d'accompagnement.

Voici donc que nous nous trouvons de nouveau sur les rives de l'« Océan de liberté » du Pr. Py, au sens où la rive est ce qui à la fois délimite l'océan et en contient les eaux : ce rivage est l'ensemble formé par le *droit* et la *morale* comme nous l'avons vu dans l'exposé juridique de tout à l'heure. Il y a lieu en revanche de préciser ce qu'est le champ de l'*éthique*, quelle est sa place, en quelque sorte, par rapport à cet océan, à ses rivages et à ses îles sombres, si vous vous souvenez. Je reviens donc encore une fois, je veux dire après toutes ces années à l'IRTS à parler de l'*éthique*, à la notion même d'*éthique*, pour la situer par rapport au droit, c'est-à-dire à la législation et à la réglementation d'une part, et par rapport à la morale et la déontologie avec lesquelles elle a des frontières communes, d'autre part. Bien entendu, ce qui sépare radicalement l'*éthique* du *droit* et de la *morale*, c'est que contrairement à eux, elle est *sans contenu* : elle n'est pas un *savoir* mais une *démarche*, elle est un questionnement, une remise en cause, une réflexion en vue des choix à faire, et elle est toujours à reprendre en fonction de

¹² Dans ce soubresaut spasmodique, le corps prend en quelque sorte le dessus sur le *logos* porté par la voix.

¹³ Alain Badiou, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009, p. 42.

¹⁴ Cf. Rilke, *Lettre à un jeune poète*. Voir aussi le « fort comme la mort » du *Cantique des Cantiques*, VIII, 6.

¹⁵ Paul Ricœur, « Fondements de l'éthique », *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, n° 49-50, décembre 1983.

la singularité des cas et de l'imprédictible nouveauté de chaque action. Ce qui a été décidé au terme d'un questionnement éthique cesse d'être *éthique* s'il on veut en faire une prescription permanente : non que sa vérité ou sa justesse se trouve alors dissoute, mais sorti du champ du questionnement singulier, il relève d'un autre statut, déontologique, moral - ou légal si le législateur l'a entre-temps adopté. Nous allons définir très rapidement ces statuts dont nous avons besoin pour esquisser une éthique de l'*accompagnement sexuel*.

Voyons donc le schéma en trois temps, *morale, déontologie, éthique*. D'abord la *morale*. On voit bien qu'il existe ce que nous appellerons entre nous une *région du bien et du mal, du permis et du défendu*, un ensemble de principes, d'idéaux, de normes, de sagesses plus ou moins autoproclamées, de traditions, de ressentis, de manières de voir, de préjugés collectifs, de modèles religieux ou non, toutes choses sur lesquelles il peut y avoir débat mais auxquelles globalement nous pouvons les uns ou les autres nous sentir liés par un sentiment d'obligation et de respect ou au contraire d'aversion ou de crainte, en tout cas des choses auxquelles nous donnons ou nous refusons du crédit, des choses que globalement nous situons, chacun à notre façon *dans le champ des valeurs*. C'est la *morale*, c'est ce que Ricœur appelait le « royaume des normes ». C'est un vaste réservoir qui contient une infinité d'éléments nécessaires à nos réflexions et à nos choix, le lieu où nous allons chercher les réponses aux questions que nous nous posons. Par exemple, s'agissant d'une morale de la sexualité, si j'ouvre cette boîte qu'on appelle la *morale*, je trouverai, parmi quantité d'autres éléments, les thèses héritées de Kant qui dans ses *Leçons d'éthique*¹⁶ dénonce « l'inclination sexuelle » comme un appétit qui fait de l'autre (le partenaire donc), un objet qu'on jettera, je cite, « comme un citron après avoir pris tout son jus ». Kant juge même que dans l'offre sexuelle une des deux parties traite l'autre « comme un rôti de porc qu'on mange pour apaiser sa faim ». En somme, pour Kant, il y a dans la sexualité une dégradation de l'humain : il pense que l'humanité est « asservie au sexe » et qu'elle « se rabaisse à travers lui au rang de l'animalité », que la sexualité amène à faire des personnes des choses, dans la mesure où dans l'*autre* on prend pour objet le sexe et non l'humanité. Dans ce texte de Kant, pourtant écrit au siècle des Lumières, on lit ceci : « il n'y a rien de plus honteux que d'*offrir sa personne en location* et de la livrer, pour de l'argent [ou non], à la satisfaction de l'inclination sexuelle d'un autre ». Et si on poursuit la lecture de ces *Leçons d'éthique*, on voit que la sexualité ne sera moralement sauvée qu'un peu plus loin par le *mariage*, dans lequel Kant voit la seule circonstance où chacun des partenaires, je cite, « donne à l'autre un droit égal sur la totalité de sa personne », dans une réciprocité et une symétrie parfaite¹⁷ où personne n'est objet et où il n'y a plus que des sujets. Mais, même dans le mariage, dit Kant, il vaut mieux modérer l'inclination sexuelle, car elle peut conduire, si elle est trop ardente, à de l'indifférence ou bien à une « aversion pour le désir »¹⁸.

Naturellement, on voit tout de suite que l'analyse kantienne, parfaite au plan des concepts, méconnaît, entre autres choses, la nature du désir sexuel, qui n'est pas simplement *désir d'une chose* mais aussi *désir d'un désir*,¹⁹ à savoir celui de l'autre. Mais Kant s'appuie implicitement sur la théorie selon laquelle notre corps ne nous appartient pas, puisqu'il appartient au Créateur, de sorte que nous avons des devoirs non seulement envers autrui mais *envers nous-mêmes* – cela a été exposé un peu plus tôt dans un important chapitre des *Leçons d'éthique*. Kant livre là une vision culpabilisante de la sexualité et du plaisir dont l'origine immémoriale a été relayée, à travers les siècles, par l'héritage judéo-chrétien. La *libido*, issue de la Chute et

¹⁶ Cf. Kant, *Leçons d'éthique*, LGF, Paris, 1997, p. 289 sq.

¹⁷ R. Ogien objecte que si le mariage constitue tant que cela un « personne morale unique », l'activité sexuelle de cette personne s'apparente à une masturbation » ce dont on peut conclure soit que la masturbation est dans ce cas une bonne chose, soit au contraire qu'il est condamnable de se marier (*L'éthique aujourd'hui*, p. 45).

¹⁸ Kant, *Leçons d'éthique*, op. cit., pp. 296-297.

¹⁹ Dans *L'Être et le néant*, Sartre donne un aspect ontologique à cet aspect de la sexualité : dans le désir il y a tentative d'incarnation de la conscience pour réaliser l'incarnation de l'autre (« le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage »).

partie intégrante du péché originel, est une force indomptable et rebelle à Dieu. Il n'y a pas si longtemps que la sexualité est vraiment acceptée (et encore pas par tous)²⁰ non seulement hors mariage ou hors amour mais hors procréation. Mais pour rester dans la tradition occidentale, la philosophie a aussi été marquée par la distinction platonicienne entre les trois parties de l'âme, dont la plus basse est la *concupiscence*, le désir qui *enchaîne l'âme au corps* - le mot même de concupiscence résonne déjà comme une faute. Bien entendu, la boîte de la morale comporte une quantité d'autres manières de voir, voisines ou opposées à celle de la Bible ou de la philosophie de Platon, liées à des religions ou à des idéologies ou non, fixées par le droit ou non, ou issues de manières de vivre et de traditions culturelles infiniment diverses. Il y a aussi des théories libertaires, pas seulement modernes ou venues du Saint-Germain des Prés de l'après-guerre, mais remontant à de vieux courants hédonistes ou cyniques, comme l'enseignement de Cratès, philosophe grec proche de Diogène, dont la jeune Hipparchia était tombée amoureuse et, l'ayant épousé, faisait l'amour avec lui en public dans la cité d'Athènes régulièrement scandalisée²¹. L'*amour en public* visait à mettre à mal comme étant *artificielle* l'idée de *vie privée*, alors que, pour les Cyniques, la sexualité relève de la *nature*.

Voilà pour la *morale*. Dans un second niveau maintenant, il y a, à côté de la morale et bien entendu de la loi, car la loi fait elle aussi partie du *royaume des normes*, un code à caractère *professionnel* qu'on appelle la *déontologie*, qui fixe des règles, donne des consignes et nous apporte des réponses *avant même que nous ayons à nous poser véritablement les questions*²². La *déontologie* dit *la conduite à tenir ou à éviter* et généralement cela suffit, heureusement, aux besoins courants de l'action. Une déontologie est une liste de *devoirs positifs ou négatifs* rassemblés dans un *code* qui traite non des principes ou des idéaux (ce qui relève de la morale) mais du *permis*, qu'elle délimite, du *prescrit*, qu'elle recommande, et du *défendu*, qu'elle condamne et promet à une sanction. En pratique, la déontologie énonce pour un métier ou un secteur spécialisé l'*interdit* et l'*obligatoire*, les deux pôles qui, dans le système de la modernité, encadrent la liberté, la prenant en tenaille et ne la tolérant que résiduelle et donc de plus en plus limitée²³. Ces prescriptions ne concernent que les professionnels et non pas ceux auxquels ils s'adressent, par exemple les usagers, les clients ou les patients. Les déontologies abondent, depuis leur premier modèle, qui a été comme on sait le *Serment d'Hippocrate* et on peut tenir pour déontologique tout système de recommandations qui aboutit à inscrire une simple pratique ou une technique, dans un espace défini non plus seulement par des procédés mais par des *valeurs*, nommées ou implicites. Je laisse plus qualifié que moi vous en parler mais le *Guide de l'accompagnant sexuel* de l'APPAS que j'ai pu lire est un *bon exemple de texte déontologique* et il est même, mieux encore, un *exemple de bon texte déontologique*.

Enfin et surtout, troisième niveau, lorsqu'il existe des hésitations sur les choix à faire, ou lorsque s'engage un débat mettant en cause tel ou tel élément de la morale (ou de la déontologie son substitut) ou lorsqu'apparaît une interrogation sur les *valeurs* en cause ou la mise en œuvre de principes ou autres éléments du royaume des normes, alors on entre dans la sphère de l'*éthique*. Se demander *au nom de valeurs jugées plus importantes* si on doit se soumettre à telle ou telle prescription de la morale ou de la déontologie, ou si on doit accepter une norme ou la modifier, respecter jusqu'au bout une loi ou bien s'y refuser, c'est cela, *entrer dans*

²⁰ C'est aussi un héritage de la Grèce, comme l'a rappelé Michel Foucault dans *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris, 2018 (tome 4 de l'*Histoire de la sexualité*).

²¹ Sur Hipparchia et Cratès, cf. *Les Cyniques grecs*, prés.de Léonce Paquet, LGF, Paris, 1992, pages 142 et 143. La lecture des Cyniques permet de définir une sorte de *fonction civique et éthique* du scandale.

²² *Déontologie* est un faux mot grec, une fabrication de circonstance à partir de racines grecques : il est construit sur *déon*, ce qu'il faut ou contraire ce qu'il ne faut pas. Cette idée d'un *logos* du *déon*, d'une *science du il faut*, qui donne *déontologie*, est due à Bentham, un utilitariste anglais du 19^{ème} siècle précurseur du libéralisme, et elle entretient l'illusion que la déontologie et l'éthique auraient même origine, même poids et même signification.

²³ Une certaine forme de déontologie se trouve également dans les « recommandations de bonne pratique », qui anticipent sur la réflexion éthique au point de suggérer pour nos actions une sorte de mode d'emploi préférentiel.

l'éthique. On voit la frontière importante qu'il faut alors franchir : dans la déontologie et la morale, ou dans les prescriptions du droit, il s'agit essentiellement de se conformer et d'*obéir*, alors que dans l'éthique il s'agit d'*être libre* et de décider, au nom de cette liberté, ce que nous choisissons et, à travers nos choix, la qualité et le sens de notre présence et de notre contribution au monde. Car ce n'est pas parce qu'une situation *s'impose à nous* d'une façon ou d'une autre que l'éthique doit s'en accommoder ou l'accepter et encore moins la justifier à toute force. Au contraire, l'éthique est là pour instituer un droit et un devoir de *dire non* quand il le faut. Pensons à tout ce qui dans la longue histoire du monde a pu sembler longtemps *incontournable*, comme on dit à présent, avant d'être ensuite balayé grâce au refus obstiné ou à l'héroïque résistance des hommes *au nom d'une vérité plus haute*. D'emblée l'éthique a été, au contraire de la déontologie et de tout ce qui demande seulement obéissance, une capacité de refus et d'interpellation du réel au nom de l'idéal et même un pouvoir de subversion²⁴.

Je voudrais enfin, à partir de ce schéma²⁵, dégager à propos de l'accompagnement sexuel, les grands traits d'une *éthique de la liberté*. L'accompagnement sexuel rencontre d'un côté des obstacles juridiques qui ont été rappelés tout à l'heure, et que je laisse aux juristes. Nous savons cependant que l'éthique doit savoir se transformer quand il le faut en instance de refus et de transgression, par exemple, pour ce qui nous intéresse, au nom d'une volonté d'éviter de possibles détresses sexuelles ressenties comme des injustices. Mais l'accompagnement sexuel rencontre aussi, et peut-être surtout, des obstacles et des condamnations d'ordre *moral* et il est évidemment nécessaire de lui donner un cadre, ce qui est encore du ressort de l'éthique. Je repars donc de nouveau du *royaume des normes*. Dans la *boîte de la morale*, la démarche éthique peut puiser dans trois grands types de moralité. D'abord *une morale du bien*, comme celle de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, qui se concentre sur la vertu et les motivations de l'agent et qui fournit pour tout un *art de vivre* complet. Une morale du bien ou des vertus est toujours totalitaire ou tend à l'être, puisqu'il n'y a presque rien dans nos vies qui ne finisse pas par relever de cette morale du bien et du mal. Ruwen Ogien se demandait, dans une analyse provocante et subtile - et très actuelle - s'il faut ou non, en vertu de l'idée qu'on se fait de la *dignité*, condamner *moralement* une pratique qui consisterait à rester des journées entières vautré sur son canapé à regarder des séries américaines à la télé en se gavant de biscuits²⁶. Ensuite, deuxième axe, il y a des morales du devoir et de la règle comme celle de Kant, qui mettent l'accent, nous l'avons vu, sur le type d'action plutôt que sur ses conséquences. Enfin il y a des morales *conséquentialistes*, dans lesquelles, au contraire, ce sont les conséquences qu'aura l'action qui font juger cette action morale ou non et qui déterminent le

²⁴ Sur la dimension créatrice de la négation, de l'insoumission, de la dissidence et de toutes les sortes de *dire-non* sur lesquels se construisent depuis toujours le travail de la raison et l'histoire des hommes, cf. J. Lombard, « Dire non : philosophie du refus », *Les Cahiers Rationalistes*, n° 645, Paris, nov. 2016.

²⁵ Encore faut-il préciser qu'il existe toujours deux versants de l'éthique. Il y a, en *amont*, une éthique qu'on appelle *antérieure*, celle qui s'interroge sur les éléments de la morale (par exemple quand je me demande ce que c'est que la solidarité) et, en *aval*, une éthique qu'on dira *postérieure* qui s'applique à des situations concrètes et permet de discerner « la droite règle dans les circonstances particulières et difficiles de l'action », selon les termes d'Aristote (par exemple quand je me demande si faire ceci ou cela est conforme à l'impératif de solidarité). On voit que les comités nationaux d'éthique pratiquent surtout une éthique *antérieure*, puisqu'ils ont à contribuer à la construction, à partir du *royaume des normes*, des textes de référence qui seront ensuite des lois et des règlements. À l'inverse, les comités locaux ou les acteurs de terrain, ou les associations, sont plutôt chargés de l'éthique *postérieure*, puisqu'ils travaillent à la jonction du réel et de la règle, du réel et de la loi, du réel et du code. Mais pour autant, un comité local ou un « acteur de terrain » n'est pas interdit d'éthique *antérieure*, de même que, symétriquement, les comités nationaux ont aussi à penser la mise en œuvre pratique des dispositions légales ou réglementaires qui sont arrêtées à partir de leurs avis.

²⁶ Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 11, p. 130 sq., p. 172. Si on répond que ce n'est pas *indigne*, ou pas plus qu'autre chose, on accepte une idée peu glorieuse de la liberté. Si on répond au contraire qu'il n'est pas *digne* d'être aussi avachi, aussi improductif, aussi stupide, aussi gourmand et à terme aussi obèse, on risque de nier la liberté, car si la liberté n'est pas posée comme *infinie*, au moins dans son principe, on ne saura jamais où tracer la ligne où elle s'arrête et qui l'anéantit toute entière.

jugement *moral* qu'on portera sur elle. Ces morales donnent donc pour but à chacune de nos actions la production de la plus grande quantité de bien possible dans le monde²⁷.

Ce système à trois têtes est dit *maximaliste* parce que la morale y est partout et s'occupe de tout, de sorte que rien, dans l'existence, n'échappe au jugement moral - y compris ce qui est le plus secret, le plus individuel, le plus intime et tout particulièrement la sexualité - et c'est d'ailleurs dans le domaine de la sexualité que le maximalisme est le plus solidement implanté, parce qu'il se trouve alors du côté de la *moraline*, pour reprendre le mot de Nietzsche pour désigner la platitude de la morale bien-pensante. À l'inverse, dans une éthique *minimaliste* comme celle qu'a proposée Ruwen Ogien²⁸, il s'agit d'emprunter moins de choses au stock de la boîte de la morale mais des choses plus décisives, car une *éthique de la liberté* n'est pas moins exigeante qu'une autre, elle l'est même davantage.²⁹

Cette éthique minimaliste repose sur un seul principe fondamental repris de Stuart Mill³⁰, selon lequel *est moral tout ce qui ne nuit pas délibérément à autrui*. On trouvait déjà ce principe dans l'éthique médicale antique avec le précepte hippocratique *primum non nocere* (d'abord ne pas nuire). Dans sa forme modernisée, il s'agit d'instituer *l'indifférence morale du rapport à soi-même*, ce qui élimine les *devoirs envers soi* - si importants dans les morales du devoir³¹ - et lave de toute *immoralité* toutes les actions accomplies *sans créer de tort aux autres*, par exemple l'ivresse, la glotonnerie, le suicide, la masturbation (« souillure charnelle de soi » disait Kant), ou encore le fait de laisser ses propres talents en friche, et surtout *les relations et les pratiques sexuelles de toute nature entre adultes consentants*. De même sont écartés du champ de la moralité, c'est-à-dire *ne sont ni moraux ni immoraux*, les actes qu'on appelle joliment les « crimes sans victimes » (comme par exemple le blasphème, les atteintes aux drapeaux ou aux hymnes nationaux, les atteintes à toutes les choses qui sont abstraites, hypothétiques ou floues comme les Dieux, la Société, la Patrie, la Nature, la Famille, les Convenances, la question à se poser étant à chaque fois : *qui est au juste la victime ?*).

Est ainsi soustrait au champ de la moralité tout ce qui ne crée *directement* aucun dommage concret à personne. En revanche, est tenu pour *vraiment immoral*, et à juste titre, *tout ce qui est injuste* : les *relations injustes* avec les autres, l'humiliation, la discrimination, l'exploitation, la menace, l'atteinte aux droits, la contrainte, la violence, etc. Ce qui compte, c'est n'est donc finalement pas ce qui est *bien* (le bien c'est surtout ce qu'on fait de soi) mais ce qui est *juste* (c'est-à-dire tout ce qui concerne le *rapport aux autres* et tout ce qu'on peut ou doit faire pour les autres)³². Le *juste*, qui est le plus souvent l'objet d'un accord spontané des consciences, remplace donc *le bien*, sur lequel on n'en finit jamais de débattre. Cette éthique n'a pas pour fin de protéger un *ordre moral* toujours contestable et réducteur de nos libertés, mais de promouvoir *la justice en tant que valeur*. Elle fait l'impasse sur les conceptions toujours aléatoires de la *vie bonne* et de la *vie réussie*, qui deviennent *extérieures à la moralité*, de telle sorte que chacun peut faire ce qu'il veut de sa vie et de son corps. Ce principe de *non nuisance à autrui* a ainsi une valeur morale indépendante de tout engagement, existentiel ou métaphysique, et il est dès lors le seul critère de la moralité des conduites privées. Mais cette élimination du rapport moral à soi-même et cette restriction de la morale au rapport avec autrui s'accom-

²⁷ Le terme *conséquentialisme* est d'Elizabeth Anscombe, qui l'a utilisé dans *Modern Moral Philosophy* (1958).

²⁸ Ruwen Ogien (1946-1917). Son éthique minimaliste fait l'objet d'abondants débats philosophiques : cf. par exemple vol. n° 140, 2008, II-III, de la *Revue de la théologie et philosophie* paraissant en Suisse.

²⁹ « Moins d'interventions, moins de principes, moins de règles sont jugés préférables à une juxtaposition de principes et de valeurs empilés les uns sur les autres » (Roger-Pol Droit dans une interview de Ruwen Ogien, *Le Monde* du 16 juillet 2009).

³⁰ Dans *De la liberté* (1859), Folio-essais, Gallimard, Paris, 1990. De son côté, Montaigne recommandait déjà, en ce sens, d'« éviter la cruauté ».

³¹ Le *devoir envers soi-même* repose sur une notion confuse, comme on le voit si on essaie de penser symétriquement les *droits envers soi* : pouvons-nous avoir de la gratitude pour nous-mêmes, nous exploiter nous-mêmes ?

³² Ruwen Ogien, *L'Etat nous-rend-il meilleurs ?*, Paris, Gallimard, 2013, p. 173 sq.

pagnent d'autres modifications majeures, en particulier la distinction radicale entre ce qui est *immoral* et ce qui est seulement déplaisant, dégoûtant ou *choquant*. Cette distinction joue un rôle éminent dans les questions éthiques et bioéthiques actuelles et les sujets dits de société, et bien entendu dans l'*accompagnement sexuel*. Je prends très vite quelques exemples variés. Le clonage humain suscite des interrogations légitimes mais *en quoi exactement* est-il immoral ? L'adoption d'enfants par des couples de même sexe pose des problèmes d'acceptation *sociale* mais *en quoi au juste* serait-elle *immorale* ? Certaines pratiques sexuelles comme l'échangisme ou le sadomasochisme peuvent heurter les sensibilités ou les convictions, mais *en quoi sont-elles par elles-mêmes* immorales ? La pornographie est contestable sur le plan esthétique, elle manque pour le moins de romantisme, elle est un insupportable triomphe de l'impudeur, elle inspire souvent plus de dégoût que d'attrait, et la représentation d'*Éros* n'en sort pas grandie, mais en quoi tout cela la rend-il à *proprement parler* immorale ? Et si la prostitution, dans les conditions où elle s'exerce, peut être une forme d'exploitation répugnante, en quoi le fait de fournir ou de se procurer des services sexuels moyennant rémunération est-il *en lui-même* immoral ?³³ Et cela de la même manière qu'on peut être choqué par les *mères porteuses* parce que leur existence bouscule la représentation humaine de la parentalité, ou par le suicide médicalement assisté, ou la sélection des embryons, sans que le caractère immoral de ces techniques ou procédés soit le moins du monde établie. La preuve en est que la PMA, qui jusqu'ici suscite une aversion du même type, a reçu récemment un avis favorable du Comité Consultatif National d'Éthique, preuve que l'éthique minimaliste est passée par là, que ce qui est choquant n'est pas *ipso facto immoral* ou *injuste* et que Ruwen Ogien a raison de dénoncer ce qu'il appelle une *panique morale*. La panique morale est un phénomène généré par l'idée qu'une nouveauté, et surtout une *liberté* nouvelle, pourrait s'étendre exagérément et tourner à l'immoralité la plus terrifiante. Si on dit *l'accompagnement sexuel des handicapés, et puis quoi encore ?* en imaginant, à partir de là, un futur dérèglement général de la morale sexuelle, une sorte de *pente fatale* vers la débauche, sur le dérisoire modèle de *qui vole un œuf vole un bœuf*, on est dans la panique morale. Tout au contraire de ces *pseudo-apocalypses* dont le moralisme conservateur est friand (avec la rhétorique apeurée des phrases commençant par *où va-t-on si*), l'éthique minimaliste modifie la donne et efface les principaux obstacles à la liberté de l'intime dans le monde du handicap et en particulier de l'accompagnement sexuel.

D'abord le thème récurrent de la marchandisation du corps et l'idée que toute prestation payante est une horreur, auxquels il est pour le moins paradoxal que le monde néolibéral triomphant ne trouve jamais rien à redire alors que pour tout le reste il ne voit le bonheur de l'humanité que dans le commerce et le profit sans limites. Ensuite, il n'y a évidemment pas d'abîme moral ni même souvent de réelle différence entre la *vente* et le *don*, bien qu'on soutienne constamment que le don est altruiste et enrichit, alors que l'échange monnayé est un mal et appauvrit. En fait, l'inverse fonctionne tout autant : par exemple il faut bien convenir que presque toujours le versement d'un salaire est moralement préférable à un paiement en nature. Et si on suit Kant dans sa vision du rapport sexuel rémunéré comme étant une location du corps à autrui où le corps est traité comme une *chose*³⁴, on doit se rendre à l'évidence et admettre que cela peut être tout aussi vrai des rapports non rémunérés. Ce n'est pas parce qu'une relation est gratuite que les partenaires nécessairement se respectent et à l'inverse rien n'interdit de supposer qu'il y a d'excellentes relations payantes. En outre, l'éthique minimaliste met en évidence la difficulté de tracer avec précision la ligne qui sépare l'assistance sexuelle de la prostitution et pose la question de la différence qui fait que l'assistance sexuelle ne serait pas un service corporel comme un autre. Les dentistes, les gynécologues, les procto-

³³ Nous suivons ici la synthèse de la 4^{ème} de couverture de *La panique morale*, Grasset, Paris, 2004.

³⁴ « Le débat sur l'assistance sexuelle pourrait nous amener à remettre en cause l'absolutisme kantien, ce qui serait un effet collatéral fort utile », dit R. Ogien, *Le corps et l'argent*, La Musardine, Paris, 2010, p. 123. Cf. aussi dans *La Panique morale*, du même auteur, p. 154 sq., le chapitre intitulé « Au secours, le devoir revient ».

logues et bien d'autres médecins et soignants ont accès à des degrés divers à l'intimité physique de ceux qui bénéficient de leurs soins et ce sont ces bénéficiaires qui les paient pour leur intrusion – et il est vrai que dans le travail sexuel c'est souvent le bénéficiaire qui paie pour avoir cet accès. Il n'empêche que bien des métiers de service font partie de la même famille de l'entretien du corps : les masseurs, kinésithérapeutes, nourrices, coiffeurs et tant d'autres. Et on a beau essayer de caractériser le travail sexuel par la neutralité affective et sentimentale qu'il est supposé comporter, on voit bien que ce n'est pas un trait exclusif, puisqu'il ne manque pas d'infirmiers ou de médecins qui se montrent indifférents à la personnalité de leurs patients et inversement des travailleurs sexuels qui ont avec leurs clients réguliers des rapports personnels empreints de sympathie ou d'amitié. Ce qui semblerait disqualifier l'accompagnement sexuel, c'est plutôt que contrairement à d'autres *services corporels*, il a pour finalité le *plaisir*, ce qui, compte tenu de l'idéologie régnante, est un stigmate d'infériorité morale³⁵.

De fait, le moralisme et le paternalisme tentent de faire croire qu'il y aurait des *façons plus vertueuses ou plus positives que d'autres* d'avoir des relations ou des activités sexuelles, alors que cela ne renvoie évidemment à aucune *valeur* définissable mais seulement à un choix libre, de la même façon qu'il n'est pas établi que l'État soit « habilité à définir les meilleures façons de procréer et de mourir et à les imposer à tous par la menace et la force » de la loi.³⁶ Rappelons que le *moralisme* est « la prohibition, au nom des sentiments de réprobation de la majorité, de relations qui ne causent aucun préjudice à des tiers ou d'actes qui ne causent de dommages qu'à leurs auteurs »³⁷. Beaucoup de décisions inspirées par le moralisme sont manifestement irrationnelles, un exemple très récent étant la pénalisation des clients de prostituées, qui revient à *laisser libre la vente de services qu'il serait interdit d'acheter*³⁸.

Quoi qu'il en soit, pour l'éthique minimaliste³⁹, il s'agit, surtout dans une société qui se définit comme démocratique, laïque et pluraliste, et indépendamment même de l'idée d'un quelconque devoir envers les handicapés, de poser toutes les relations et activités sexuelles, même payantes et anonymes, comme constituant une sexualité équivalente à toute autre. C'est une *éthique qui libère l'éthique* et qui lui épargne la police morale, une éthique de *déflation morale* qui n'allonge pas sans cesse la liste des valeurs⁴⁰. En même temps, c'est une *éthique de la solidarité* parce qu'on sait bien que les terrains d'assiette des morales de réglementation et de l'éthique de la vie réelle, si je puis dire, ne sont pas superposables. Par exemple, aucune loi ne nous oblige à nous montrer attentifs à autrui, ce qui est pourtant au centre de l'action sociale, et aucune loi ni règle ne nous interdit d'être indifférents au sort de nos amis, indifférents à la souffrance des autres ou infidèles à nos idéaux, ce qui est évidemment immoral mais parfaitement *légal* et autorisé.

Cette *éthique de la liberté* que nous avons esquissée permet de penser l'accompagnement sexuel comme étant, au cœur de l'empire d'*Éros*, une mise à disposition de son corps à autrui et de restitution à autrui de son propre corps, ainsi qu'une forme originale d'intimité qui est à construire et qu'il est juste de rémunérer. Ainsi l'accompagnement sexuel pourrait contribuer à faire mentir le constat malicieux de Murray S. Davis⁴¹ qui faisait remarquer que « le sexe est la seule activité humaine où les professionnels ont un statut inférieur à celui des amateurs ».

³⁵ Cf. Ruwen Ogien, op. cit. pp. 80-88.

³⁶ R. Ogien, *La vie, la mort, l'État*, Grasset-Fasquelle, Paris, 2009, p. 187 sq.

³⁷ R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, op. cit., p. 129.

³⁸ R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*, op. cit., pp. 206-208. Voir aussi p. 21 sq.

³⁹ Pour un exposé global de la problématique examinée ici, cf. André Dupras, « Handicap et sexualité : quelles solutions à la misère sexuelle ? », *ALTER, European Journal of Disability Research*, 6, 2012, 13-23.

⁴⁰ Sur valeurs et *néo-valeurs*, cf. J. Lombard, « La profusion et le manque. Dernières nouvelles des valeurs », *Cahiers Rationalistes*, n° 653, mars-avril 2018, pp. 20 à 34.

⁴¹ Murray S. Davis (1940-2007), sociologue de la culture, auteur de *Intimate Relations*, Free Press, 1974.