

«Réflexions sur la nature, la finalité et les motivations de l'aide»

Intervention de **Jean-Pierre CLERO**, Philosophe

Assemblée Générale de la Fédération SOS Suicide Phénix France

3 et 4 avril 2004 au Havre



« Nous ne pouvons être pour les autres mortels ni secourables ni réconfortants, si nous voulons devenir l'écho de leur lamentations, ou même si nous leur prêtons trop constamment l'oreille, -à moins que nous n'apprenions l'art des Olympiens et que nous ne soyons désormais édifiés par le malheur des hommes au lieu d'en être malheureux ».

Nietzsche, *Aurore*, § 144.

En tout premier lieu, je remercie l'ensemble des participants de ce colloque, et plus particulièrement Mme Maubert et M. Bineau, de m'avoir invité à parler de l'aide, de ce qu'elle est, de ce qu'elle vise, des motivations de ceux qui demandent de l'aide et surtout de ceux qui en offrent, de façon assez générale sans doute, mais plus spécifiquement quand elle met en jeu des personnes qui ont envisagé de mettre fin à leurs jours au point de le tenter. Je vous remercie d'autant plus que je n'ai pas beaucoup de titres à parler avec autorité ici puisque, à la différence d'un très grand nombre de personnes présentes, je ne suis pas membre de votre association *SOS Suicide Phénix* -ce qui ne veut pas dire que je ne le serai pas un jour- ni ne milite dans aucune association qui a pour projet d'aider quiconque, et, quand j'y ai réfléchi, j'ai bien été forcé de me rendre à l'évidence que je n'ai aidé et n'aide que très peu de gens dans ma vie, du moins de manière consciente et délibérée.

Il se peut d'ailleurs que cette position soit la plus utile pour la tâche que j'ai à remplir ici, à présent, car, comme on sait qu'un philosophe est plus utile au pouvoir politique, par exemple, quand il ne l'occupe pas que quand il s'en mêle et perd ainsi sa liberté de parole, on puisse, *mutatis mutandis*, dire la même chose du philosophe par rapport à l'aide; ainsi puis-je envisager mon rôle aujourd'hui comme fondamentalement critique, de la façon la plus libre, puisque, n'ayant pas de responsabilité dans votre association, quand bien même je la regarderais avec beaucoup de sympathie, il m'est permis de dire un certain nombre de choses plus facilement que ne le ferait l'un d'entre vous, dont les paroles risqueraient d'être interprétées comme ayant une visée *ad hominem*, et apparaître en tout cas comme ayant une toute autre portée qu'une visée théorique.

Si, par amitié pour M. Bineau, j'ai accepté de venir passer avec vous cette journée de réflexion sur ce que c'est qu'aider, surtout quand il s'agit de l'aide que vous proposez et qu'un très grand nombre de gens attendent de vous, c'est parce que, aimant la philosophie et la réflexion quand elle porte sur les problèmes concrets, moraux et éthiques, je me suis, dès qu'on m'a posé la question, aussitôt demandé ce que voulait dire *aider*, en général et dans les conditions particulières où vous le faites, j'ai engagé aussitôt la discussion sur ce thème avec Mme Maubert et M. Bineau et quelques autres personnes, et ai envisagé comme une chance très rare de pouvoir dialoguer librement avec de nombreuses personnes impliquées, à quelque titre, aidantes et aidées, accueillantes et accueillies, dans cette étrange aventure quand bien même elle serait encadrée par des lois juridiques et les règles que votre association a décidé de se fixer à elle-même. C'est donc une curiosité intellectuelle un peu téméraire qui m'a poussé ici; cette imprudence s'est très vite mêlée d'effroi et s'est trouvée excitée à la fois,

quand, cherchant à réunir une documentation pour vous parler, je me suis aperçu que, même à la Bibliothèque nationale, en dépit de la pléthore des titres qui contiennent le mot *aide*, les ouvrages n'étaient pas très nombreux qui traitent systématiquement de la notion d'*aide*, laquelle est pourtant une notion commune, quand bien même elle serait plus ou moins pratiquée par les hommes. Entendons-nous: il existe bien des livres sur le suicide, envisagé en termes moraux, sociaux -une des premières grandes études de sociologie porte sur le suicide-, juridiques -la thèse de Mme Bineau-Armangaud porte sur *Suicide et droit*-; mais sur la notion qui va nous intéresser particulièrement qui est celle d'*aide*, il faut faire son bonheur de quelques pages, de quelques alinéas, glanés dans des oeuvres diverses, que leurs auteurs ne centrent pas particulièrement sur la notion, comme si elle n'était jamais approchée que de façon oblique et indirecte. En tout cas, sur le terrain de la philosophie éthique et morale, la carence est évidente. Dans les traités d'économie ou de droit qui envisagent les aides diverses au tiers monde, au quart monde, à ceux qui veulent un logement, à ceux qui souhaitent être propriétaires, et à tant d'autres catégories d'hommes en fonction d'autres objets et d'autres buts, la notion d'*aide* fonctionne comme une espèce de lieu commun, mais qui reste un véritable point aveugle pour la réflexion. On peut écrire des centaines de pages sur l'aide économique aux plus nécessiteux sans jamais s'interroger sur ce que signifie *aider*, comme si c'était la recherche la plus inutile et la plus gratuite du monde puisque cette signification se trouve présupposée. Il y a plus: même les traités d'éthique n'en disent ordinairement pas grand chose et sont moins prolixes sur le compte de l'aide, qu'à propos du don, de l'amour, de la sympathie, de la charité, qui sont des notions voisines quoique fort distinctes de l'aide. C'est donc une tâche pour laquelle nous n'avons pas beaucoup de modèles, et qui en devient à la fois plus excitante et plus terrifiante, que celle à laquelle je vous convie. Il faut donc compter sur la discussion qui suivra pour rectifier les erreurs que nous commettrons, car les chemins de la réflexion ne m'apparaissent pas très balisés sur la question qui nous intéresse, surtout quand on cherche *ce qu'est* l'aide car, sur les deux autres questions, de la finalité et des motivations de l'aide, la littérature est plus fournie. *Qu'est-ce qu'on fait quand on aide un autre?* est une des questions d'éthique qui ont le moins suscité d'intérêt; on n'a même pas attendu de poser cette question avant de répondre à cette autre: *qu'est-ce qui fait que l'on veuille ou désire aider un autre?*; et peut-être y a-t-il, à cette situation paradoxale, des raisons profondes, quand on sait que le langage est toujours complice des valeurs morales et que ses masques, ses silences et ses points aveugles ne sont jamais fortuitement placés.

Je tenterai donc de restaurer l'ordre qui m'apparaît logique et commencerai par une définition de l'*aide*, avant de soupçonner, avec Nietzsche et Lacan, les motivations, d'ailleurs fort diverses et hétérogènes, de ceux qui aident ou prétendent aider. J'essaierai de montrer comment l'aide est fondée, en dépit des critiques auxquelles on peut la soumettre; non pas en distinguant -ce qui serait un faux-fuyant trop facile- une bonne aide et une mauvaise, sur des critères de désintéressement par exemple, mais en montrant que l'aide transcende les rôles de l'*aidant* et de l'*aidé*, et que, dans un jeu de relations très compliqué d'illusions et de désillusions réciproques des accueillants et des accueillis, il n'est pas impossible que chacun trouve son compte, pas nécessairement où et comme il l'avait envisagé. Quoique nous ne pensions pas que la pénétration des bonnes et des mauvaises motivations sur des critères moraux soit une approche correcte de la question, il n'empêche qu'il nous faut convenir qu'il est des aides plus habiles, plus compétentes, mieux adaptées que d'autres. Notre dernier problème sera donc, indépendamment des motivations de l'offre et de la demande d'aide, de nous demander en quoi peut bien consister une aide que nous pourrions qualifier de *compétente*. Sans nous imaginer qu'une aide puisse être désintéressée, ce qui équivaldrait à la situer dans un monde constitué d'anges et d'archanges plutôt que d'hommes, on peut au moins définir quelques règles auxquelles doit se soumettre une telle action pour qu'elle soit

délicate, précise, utile, efficace. C'est ce mixte ou cette articulation de morale, de psychologie, de souci politique et social, qui me semble digne d'intérêt.

I. Encore faut-il -et ce sera notre première enquête- que l'on enferme quelque chose d'à peu près identifiable quand on parle d'*aide* et qu'on ne s'en tienne pas au peu d'intérêt dont elle a bénéficié dans la réflexion éthique, en dépit du pullulement de gens et d'associations qui veulent aider, tout simplement parce que sa notion est déchirée par ses contradictions et ne fait jamais que feindre d'avoir un sens plausible, unique et cohérent. Il faut dire que cette notion apparaît d'emblée comme composite et que l'on peut se demander quel rapport existe entre aider ses enfants à faire leurs devoirs, aider à déplacer un meuble ou à faire la vaisselle, aider financièrement un proche ou un ami, aider quelqu'un à prendre une décision grave de sa vie (à divorcer, par exemple, ou à changer d'emploi), à se tenir à une décision, aider à une échelle beaucoup plus large et collective, comme lorsqu'il s'agit d'aide humanitaire, mais aussi aider quelqu'un à vivre sa maladie, aider quelqu'un à mourir, aider quelqu'un qui le demande alors qu'il a tenté de se suicider? Y a-t-il quelques points communs entre toutes ces activités que nous désignons du même mot? Aide-t-on de la même façon et demande-t-on la même aide dans tous ces cas?

L'inspection du mot donne de bons indices sur les contradictions de la notion dont on présuppose la réalité.

La différence des langues est instructive. Le vocable *aide* ne fait pas ressortir en français, comme c'est le cas en allemand et en anglais, la proximité de l'*aide* et de la *détresse*. L'allemand parle d'*Hilflosigkeit* pour désigner la détresse; l'anglais, de la même façon, possède, pour désigner le même le mot, *helplessness* -le caractère d'être insecourable, l'*insecourabilité*, si on osait fabriquer le terme-. La *détresse*, qui est peut-être le comble de l'angoisse, fait immédiatement entendre, dans ces deux langues d'origine saxonne, qu'elle n'est pas secourable; ces deux langues marquent ainsi qu'il existe une limite à l'aide et qu'il est compris dans l'aide qu'elle ne peut pas tout aider; alors que le français peut parler sans ressentir de contradiction et sans aucun souci des limites, d'*aide à toute détresse*<sup>1</sup>, par exemple, puisqu'il entend par *détresse* une intense misère, quelque forme qu'elle revête, l'anglais et l'allemand ne pourraient pas traduire mot à mot cette formule qui nous paraît, à nous francophones, exempte de contradiction. Nous verrons l'importance d'appeler cette *détresse*, qui est à l'horizon de toutes les aides, du moins d'un certain nombre d'entre elles, du nom de *ce (ou celui?) qu'on ne peut pas aider, ce (ou celui?) qui reste sans aide, ce (ou celui?) qu'on ne peut espérer secourir*, et que le français dissimule dans sa désignation, déroband au francophone le signifié d'irréductible solitude, de déréliction. Il y a plus à dire sous l'angle de l'interrogation des langues: en dépit de ce qui nous apparaît comme une distinction réelle, dans la relation d'aide, entre celui qui est aidé ou qui demande de l'aide et celui qui en apporte, la langue française ne permet pas facilement de désigner chacun de ces deux rôles par un mot; on répugne à parler d'*aidant* et d'*aidé*, même si ces mots sont admis par les dictionnaires, alors qu'on parle sans se forcer d'*amant* et d'*aimé*, de *protecteur* et de *protégé*, d'*assistant* et d'*assisté*, comme si la relation d'aide n'était supportable, qu'à la condition de couvrir suffisamment, en gravant cette dissimulation dans la langue même, les rôles de l'aide. Ce qu'une langue ne peut dire ou ce qu'elle ne laisse dire qu'avec réticence est invariablement l'indice que nous approchons de tabous. Et sans doute y a-t-il une sagesse inconsciente de la langue à rendre difficile la désignation de ces rôles; en effet, même à un niveau très sommaire de l'aide, on peut faire aussitôt ressortir l'ambiguïté de ces rôles. Supposons qu'on me demande un service -la résolution d'un problème de mathématiques, le remplissage d'une feuille d'impôts ou que sais-je?- et que je sache m'acquitter très facilement

---

<sup>1</sup> Sigle déployé d'*ATD-Quart monde*.

de cette tâche alors que je sais pertinemment que la personne qui me demande de l'aider mettra un temps considérable à le faire pour un résultat médiocre ou nul, même sans aimer cette personne, ni être poussé par un quelconque sentiment d'altruisme, à moins d'être moi-même débordé de travail, j'effectuerai la tâche, simplement parce que je me figure que 20 minutes suffisent normalement pour en venir à bout et que mettre une journée pour tenter de parvenir au même résultat serait du temps perdu; mais m'avise-je seulement de savoir pour qui il est perdu? Que ferait la personne que j'aide ainsi de mieux de cette journée que je lui donne pour l'avoir aidée? Est-ce que je ne me mets pas à sa place, avec ma propre histoire et mes propres valeurs, sans m'occuper le moins du monde de son histoire et de ses valeurs? Il est clair que l'aide, dans ce cas, est solidaire d'un « autre » très fictif que je fantasme spontanément mais qui n'a d'existence que dans ma tête<sup>2</sup>. On s'en aperçoit aussitôt par la considération suivante: je n'aurais évidemment pas la même attitude si c'était mon propre fils ou ma propre fille qui me demandait de résoudre le problème: je m'enquerrai sur le champ de son faible niveau en mathématiques et ne m'empresserai pas de lui résoudre son problème, ne lui donnant que quelques indications pour lui permettre de mobiliser ses dispositions; mais pas davantage. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que cette attitude soit plus altruiste que la précédente: il se pourrait que la personne que j'aide dans le deuxième cas soit aussi fantasmagorique que la première et que je ne prenne en compte ce fils ou cette fille que j'aide qu'à travers les visées que j'ai pour eux à l'avenir et qui me paraissent compromises par cette demande. L'illusion est de m'imaginer que je veux leur bonheur ainsi alors que la réalité est peut-être celle d'une espèce de cruauté pédagogique que je ne songe pas à satisfaire avec d'autres personnes que mes enfants. De même que l'illusion, dans le premier cas, était de prendre la mesure de mon propre temps pour régler une question comme une sorte d'unité de temps solidaire de la question elle-même; et d'imaginer clandestinement, sous couvert des choses, le bonheur des autres à la seule image du mien. L'aide met donc en relation des figures aussi fictives que diverses tant du sujet qui aide que de la personne qui est aidée, tant de la cause qui m'y pousse que de l'objet que j'imagine me motiver. Je puis me leurrer sur les causes et les objectifs de mon aide. Est-il vrai que les tâches enferment une sorte de quantité de temps idéal qui doit être mise pour leur accomplissement et dont j'imagine que la société a besoin? Ne glissè-je pas dans les choses mêmes, par quelque effet de miroir, des valeurs qui me sont propres ou que je ne partage qu'avec quelques autres? La meilleure façon d'imposer ses valeurs aux autres est de les leur faire reconnaître comme s'il s'agissait des choses mêmes et de leur faire sentir ainsi très directement leur propre carence. Est-il vrai que la motivation de ma seconde attitude soit de donner à la société une descendance qui lui fasse honneur alors qu'il se pourrait très bien que la réalité de ce qui me pousse soit une sorte de morgue qui veut, pour ma descendance, qu'elle soit à l'image de ce que j'ambitionnais d'être et que je n'ai pu devenir par moi-même? On comprend qu'il ne faut pas une analyse très longue pour voir immédiatement la relation d'aide mettre en jeu des fictions et des rôles plutôt que des autres réels, des buts réels, des causes réelles, un moi réel.

Si l'on pousse un peu plus loin l'analyse, on trouvera que ce jeu de fictions et de rôles permet de couvrir un certain nombre de réalités; on aurait tort d'y voir seulement l'ouvrage de la pudeur qui dissimule, d'un commun accord des locuteurs, les rôles désagréables à assumer de part et d'autre, d'aidé et d'aidant. Prenons un très simple exemple. Si, comme mari dans un couple, je dis que j'aide ma femme à faire le ménage, en apparence je respecte une sorte de parité des tâches qui est tout à mon honneur; mais en réalité, si je présente ou pense cette tâche comme une aide, fût-elle à égalité avec celle de ma compagne, je feins de me mettre à son service dans un rôle humble mais décline la responsabilité de la part même qui me revient

---

<sup>2</sup> On trouve une analyse très comparable dans la XIV<sup>ème</sup> leçon du Livre VII du *Séminaire sur L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 219-220.

et que je feins de revendiquer, m'arrogant, pour le coup une supériorité, au moins clandestine; car s'il s'agit d'une aide, je ne suis pas contraint de la donner et on ne saurait me l'imposer. Jouant sur deux registres, je m'octroie à la fois les avantages de l'acteur principal et ceux de l'acteur secondaire sur une scène à géométrie variable que je change en fonction de mes intérêts. Ce qui se présente donc comme une déclaration d'égalité n'en est pas une; du moins n'est-elle pas assumée comme telle et elle maintient l'inégalité tout en paraissant la dénoncer. Je me campe modestement en inférieur pour garder ma supériorité. Il faut donc être très vigilants aux contradictions qui, sous ce mot d'*aide*, lequel paraît unifier les pratiques en un foyer unique, déchirent en réalité en tout sens la notion, sans toutefois la compromettre, comme nous espérons le montrer. Ce sont ces contradictions que je voudrais désormais inspecter.

Les remarques précédentes, qu'il faut garder présentes à l'esprit comme des repères, nous ont permis d'établir une contradiction touchant l'égalité et l'inégalité, qu'il faut encore beaucoup creuser, mais qui, comme nous allons le voir, n'est pas la seule, d'autant que l'aide dont nous avons à parler ultimement est très particulière, puisqu'elle touche à la restauration d'une règle particulièrement contraignante, celle de se garder en vie, qui a été transgressée.

Nietzsche, dans un aphorisme d'*Aurore*, dit en substance, que le mendiant qui tend la main met mal à l'aise, que je lui fasse l'aumône qu'il demande ou que je ne la lui fasse pas; si je lui donne l'argent qu'il me demande, j'ignore à qui je le donne et ce qu'il va en faire: il n'est pas impossible qu'il eût été, à mes propres yeux, mieux utilisé par moi-même en le gardant; si je le garde, j'enfonçe peut-être l'autre dans son indigence par ma pingrerie<sup>3</sup>. Ce malaise ou cette gêne prend, en presque toute aide, l'allure d'une honte plus ou moins refoulée, qu'elle soit celle de qui la demande ou celle de celui à qui on la demande, tout simplement parce qu'elle a lieu dans une relation qui prend inévitablement l'allure d'une inégalité, au moins sous l'angle où l'aide a été sollicitée, quand elle l'a été. Quand bien même l'analyse ne devrait pas s'arrêter là, c'est l'inégalité dont elle est solidaire qui semble faire la difficulté de la relation d'aide. Quand je me pose en aide, parce qu'on me l'a demandé ou que je l'impose alors qu'on ne m'a rien demandé du tout, je m'arrogé, même si je le fais avec délicatesse, une supériorité sur autrui, une supériorité de savoir, de compétence, de puissance, d'habilitation. Aider l'autre, c'est le renvoyer à son impuissance, même s'il s'agit de la vaincre. Cela est flagrant pour les actions très délimitées, comme lorsque j'aide pour un problème de mathématiques ou lorsque je conseille un malade, qu'il suive ou non mes conseils<sup>4</sup>; mais cela est vrai aussi pour l'aide plus fondamentale que vous proposez. En effet, les valeurs de la personne qui a voulu se suicider sont des valeurs qui l'ont conduite au gouffre ou qui ont failli l'y précipiter; ce sont, du moins au premier abord, car nous verrons à quel point les choses sont différentes quand on y regarde de plus près, des valeurs de vaincu, des valeurs qui ont échoué. Même si l'accueillant se pose en écouteur, il n'est évidemment pas prêt à partager les valeurs de celui qu'il écoute, et il ne peut même qu'inciter à les changer, que conseiller voire encourager ce changement. Sans se poser forcément en maître d'existence et sans vouloir imposer ses propres valeurs de vie, celui qui aide est nécessairement mis en position de contester les valeurs de l'aidé; celui-ci acceptant peut-être le plus souvent lui-même cette contestation et s'appêtant, si c'est possible, à en changer. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette inégalité, qui est beaucoup plus trouble qu'elle en a l'air à travers cette première remarque qu'il nous faut désormais compléter.

<sup>3</sup> Le texte dit, plus lapidairement: « Mendiants. Il faut supprimer les mendiants: car on s'irrite de leur donner et l'on s'irrite de ne pas leur donner » (*Aurore*, § 185).

<sup>4</sup> *Humain trop humain*, § 299: « Conseillers du malade. -Qui donne ses conseils à un malade s'assure un sentiment de supériorité sur lui, qu'ils soient suivis ou qu'ils soient rejetés. C'est pourquoi les malades irritables et orgueilleux haïssent les conseillers plus encore que leur maladie ».

Si nous nous en tenions à ce que nous venons de dire sur l'inégalité de la relation d'aide, il faudrait en conclure que tout acte pédagogique, tout acte médical, toute psychanalyse, tout service rendu, toute coopération et toute collaboration est, en quelque manière, une aide. Or si chacun de ces actes peut devenir ou enfermer une aide, il ne l'est pas intrinsèquement. Si je suis professeur, je n'aide pas mes élèves quand je leur fais cours; si je suis médecin, je n'aide pas mes malades à recouvrer la santé en les recevant en consultation; si je suis déménageur, je n'aide pas mes clients à déplacer leurs meubles; si je suis avocat, je n'aide pas mon client, surtout s'il me paie, à gagner son procès. Tous ces actes deviennent des aides quand je sors de l'organisation régulière des rapports sociaux déterminés par des dispositions juridiques et législatives et que je me risque un peu plus loin que ce qui m'est strictement assigné par la loi. Si j'envoie normalement mon enfant à l'école et que, m'apercevant de son faible niveau d'orthographe ou de calcul, j'entreprends de lui faire faire des exercices supplémentaires et le soumets à mes explications ou à celles de quelqu'un qu'éventuellement je paierais pour cela, quand bien même le dit enfant ne souhaiterait pas ce que je fais pour lui, on dira que je l'aide. L'aide ajoute de l'intérêt pour combler une carence quelconque que l'aidant ou l'aidé, voire les deux partis, estiment ne pouvoir être comblée, chez un individu ou un groupe quelconque, par le seul jeu ordinaire des lois. C'est ce qui explique que l'on qualifie l'aide de « gratuite »: celui qui m'aide va plus loin que ses fonctions ne l'exigent légalement, mais en contrepartie, celui qui m'aide ne peut exiger une rétribution pour un acte que j'ai pu lui demander, mais qui n'a pas de prix régulier. Je ne suis pas contraint de payer une aide dont on me gratifie ou prétend me gratifier; et celui qui aide, la plupart du temps, le sait et ne demande apparemment rien en échange. L'aide est gracieuse: il se peut que j'aide quelqu'un qui ne pourrait payer cette aide. Il est même très fréquent que la personne que j'aide ne pourrait me rendre ce que je lui donne. L'aide s'adresse prioritairement à quelqu'un qui en a absolument besoin, mais qui peut également se trouver dans l'absolue incapacité de rendre ce qui lui est donné. Je puis donner de mon temps, de mon argent, de ma santé, plus que les lois ne l'exigent, à quelqu'un qui en bénéficiera et ne me rendra rien en échange, parce que l'aide fait qu'il n'y est pas tenu. La gratuité est en principe inscrite dans l'aide et tout paiement d'une aide est un paiement gracieux. Il se peut que l'aide soit un échange, mais cette dimension d'échange est suffisamment masquée pour que le bénéficiaire paraisse se faire à sens unique.

Il est vrai que cette première épure de l'aide comme prise en compte par des personnes privées du sort d'autres personnes privées, au sein des lois, dont l'efficacité, qui est seulement générale et abstraite, se trouve ainsi parfaite ou améliorée, doit être aussitôt corrigée. Le type d'Etats que nous connaissons, dans nos sociétés qui tentent de concilier l'inégalité économique avec une égalité juridique et politique affirmée par nos systèmes de lois, ne cesse de multiplier, par nécessité, les aides les plus diverses: aides au logement, à la propriété, au travail, au chômage de longue durée, etc. L'Etat, dans une société libérale, quand il n'est pas cyniquement gouverné, paraît avoir pour principale fonction de rectifier les inégalités diverses, économiques principalement puisqu'elles paraissent être à la source de toutes les autres, que la société civile ne cesse d'engendrer. Mais il le fait en compromettant plus ou moins gravement l'égalité et la justice qu'il est chargé de garantir par ailleurs. Toute aide est forcément injuste, partielle et inégalitaire, quand bien même elle serait nécessitée pour mettre fin à des inégalités; et ainsi d'aide en aide, les unes s'ajoutant sur les autres, on finit par rendre le droit méconnaissable, les lois devenant des amalgames hirsutes de privautés. L'aide fait éclater la différence entre l'équité et la justice. Très souvent l'indice d'une injustice, elle déclenche, quand c'est l'Etat qui est sollicité pour la dispenser plutôt que des personnes privées, une action juridique et politique injuste et dangereuse. L'Etat joue un jeu dangereux quand il aide, car il avoue être le pôle d'organisation d'une société injuste et qui n'a pas su créer des lois suffisamment égalitaires; alors qu'il devrait dépasser la sphère des intérêts, il

s'enlise dans la satisfaction de revendications et doléances individuelles ou partielles, sans pouvoir faire autrement. On demandera quelle est l'importance pour notre sujet de cette remarque sur l'Etat, lequel ne peut guère aider que dans certains secteurs, comme la redistribution économique, l'éducation, la santé et quelques autres, et laisse forcément à la sphère privée la plus grande partie des aides. Nous convenons volontiers que toute consolation par exemple ne saurait faire partie des fonctions étatiques comme beaucoup d'autres activités morcelées du *wellfare*. Mais l'aide de l'Etat est, par quelque côté, une sorte de modèle pour les aides privées<sup>5</sup>.

En effet, si singulière que soit une aide par sa demande ou par son exercice, la tendance de l'aide est de vouloir, de toutes parts, cacher les implications individuelles. Quelque raison que l'on invoque pour cela, il est honteux de demander sa nourriture ou ses vêtements, voire quelque aide que ce soit, quand on sait qu'on ne pourra pas rendre l'équivalent en valeurs marchandes, en symboles ou en honneur<sup>6</sup>, et il est non moins honteux de se camper en être capable de les donner, comme si l'on voulait prendre la place de quelque providence. Quoique à l'écoute d'un cas d'allure individuelle, l'aide se fait nécessairement réponse abstraite à une demande; elle n'est acceptable qu'à cette condition. C'est la seule façon de lui rendre l'apparence de justice et d'objectivité qu'elle n'a pas spontanément. Qui demande de l'aide voudrait bien que celui qui la lui donne s'efface derrière les choses pour la lui donner comme si l'aidant n'était que le fonctionnaire d'un service qu'on lui doit et il semble bien d'ailleurs que les associations d'aide, toute privées qu'elles soient, aient cette fonction d'anonymat. Celui qui reçoit la demande trouve avantage à ne pas être sollicité trop individuellement et se trouve abritée derrière l'association dont il est membre, car à ce titre il rend un service qui pourrait être rendu par d'autres. De plus, une association qui spécialise l'aide permet de traiter l'individu qui s'adresse à elle comme un cas, ce qui l'universalise quelque peu. Il est de la nature de l'aide qu'elle apparaisse comme un don pour que l'aidé n'ait pas à rendre, et qu'elle s'anonymise, pour qu'il ne soit pas humilié par un don trop « personnel »; et, en ce sens, sans que toute aide soit étatique -il en est qui reste parfaitement privées-, l'aide prend modèle sur la *res* de l'Etat. En voilà assez sur la tension entre l'extrême individualisme et la tendance à l'abstraction qui sous-tend l'aide.

La question de l'aide peut encore être prise sous un autre angle qui, cette fois, va nous éloigner de la tendance à l'abstraction par laquelle l'aide se donne son semblant de justice. Sans doute n'est-il pas de l'essence de toute aide d'être demandée: on peut imposer une aide, par exemple à ses enfants ou par un prosélytisme religieux, je puis vouloir faire le bonheur des gens malgré eux en leur proposant, sans qu'ils me l'aient demandé, de substituer les valeurs auxquelles je crois ou prétends croire à celles qui sous-tendent en apparence leur vie et qui m'apparaissent nocives ou sans valeur. On peut aussi la proposer, sans fanatisme pédagogique ni prosélytisme. Qu'en est-il lorsqu'elle est demandée? Certes, on peut demander à être aidé dans une tâche, une fonction, un rôle précis; mais, dans la mesure où cette aide n'entre pas dans le circuit normal des paiements ou de la compensation régulière, la demande et la réponse débordent toujours les limites qu'elles paraissent s'assigner. Le paiement a le mérite de faire des bords nets à tout service rendu, à tout achat, à toute vente, à toute aliénation de biens. Le paiement met fin à toute dépendance; l'aide, différant le

---

<sup>5</sup> Nietzsche allait plus loin et demandait au donateur qu'il se dissimule pour ainsi dire sous la forme anonyme de la nature: « Pudeur du donateur. C'est un tel manque de noblesse que de toujours jouer les donateurs et les bienfaiteurs, et ceci à visage découvert! Mais donner et combler, en dissimulant son nom et sa faveur! Ou bien rester sans nom, comme la nature, où ce qui nous reconforte avant tout, c'est, enfin, de ne plus rencontrer de donateurs et de bienfaiteurs, plus de « visages bienveillants »! » (*Aurore*, § 464).

<sup>6</sup> Le système d'échanges n'est évidemment pas seulement d'ordre mercantile. Le système de potlatch, tel que Mauss a pu le décrire, régit beaucoup plus qu'on ne croit nos sociétés.

paiement, voire le rendant impossible, crée (au moins dans nos contrées très marquées par l'idéologie marchande) une situation de dépendance et de liaison illimitées que les deux parties ne souhaitent pas forcément mais dans laquelle elles s'engagent, qu'elles le veuillent ou non. C'est bien là un paradoxe de l'aide, qui se veut un acte libre et qui tombe ordinairement dans des dépendances pires que celles qui ont lieu dans les actions ordinaires de la société civile. Je ne sais pas ce que me veut celui qui me demande de l'aide; j'ignore même s'il le sait lui-même; et celui qui fait cette demande ne sait pas ce que lui veut celui qui veut honorer cette aide. *De quoi veux-tu qu'on t'aide? A quoi veux-tu qu'on t'aide?* Il y a, dans la demande d'aide et dans la réponse à cette demande, quelque chose qui ne peut être immédiatement identifié et qui prend l'allure d'une errance et d'une aventure. On comprend que la seule façon d'endiguer cette errance ou ce risque de dérive est de produire, autour de la relation d'aide, des règles assez contraignantes qui relèvent d'une sorte de mécanismes de défense qui protègent la vie privée de chacun, celle des partenaires directs certes, mais aussi celle des membres de leur famille respective; quant à la seule façon de lui mettre fin et de rentrer dans la sphère calme des paiements, si j'ose dire, elle ne peut guère prendre d'autre figure que celle de l'ingratitude.

Il faut, au risque de paraître pousser le paradoxe très loin, faire l'éloge de l'ingratitude en matière d'aide et ne la juger, ni trop légèrement, ni trop sévèrement, sur un plan étroitement moral, car elle est presque inévitablement seule à pouvoir produire l'effet du paiement qui met fin à la relation de dépendance dangereusement inhérente à l'aide. L'aide est d'essence interminable et il faut pourtant la terminer; il faut donc attendre, à un moment ou à un autre, une coupure nette, qui ne peut venir de celui qui prodigue l'aide, laquelle, pour rester cohérente, doit être susceptible de se prolonger aussi longtemps qu'on en a besoin. L'ingratitude ne peut donc venir que de l'aidé, qui s'affranchit d'une aide, laquelle pourrait s'éterniser et devenir embarrassante pour les deux partis. Il faut remercier ceux qui ne se souviennent plus que nous les avons aidés, parce que, ne croyant être utiles qu'à eux-mêmes en feignant cette amnésie, ils nous sont aussi utiles à nous-mêmes, quand bien même cette ingratitude nous laisserait quelque sentiment amer. L'ingratitude est la grande et forte monnaie des paiements en matière affective et l'aide n'échappe pas à sa loi.

Poursuivant l'inspection des contradictions de l'aide, nous voudrions expliquer pourquoi elle erre entre l'embarras d'une relation qui s'enlise et l'ingratitude: cette errance tient à la nature même de la demande d'aide. Nous avons déjà parlé de son indétermination et du flou de ses limites alors même qu'elle paraissait avoir un objet bien marqué et un but bien ciblé; toute demande veut toujours autre chose que ce qu'elle paraît demander et c'est ce qui fait peur à celui à qui on demande et qui apporte déjà son temps, son travail, une partie de sa vie. Toute demande veut un surplus ou un excès par rapport aux limites qu'elle paraît se fixer et qui ne semblent être posées que pour une transgression. L'aide n'est pourtant pas un amour et ne l'implique nullement en dépit de la simple petite consonne qui sépare en français *aimer* d'*aider*. L'amour est illimité dans ce qu'il recherche et il accepte absolument cette illimitation; ce n'est pas le cas de l'aide. L'aidé veut qu'on lui donne ce dont il a besoin et dont il manquerait s'il ne le recevait pas; l'amant donne à l'aimé sans que ce don ne soit un manque et ait été demandé; l'aimé aurait pu vivre sans le don qui lui est fait: les amants ne s'aident pas à vivre. Rien n'est assez beau dans le don fait à l'aimé; tout ce qui est donné dans l'aide n'a pas ce brillant, cet *agalma* comme auraient dit les Grecs. L'aide est toujours modérée; ce serait se moquer de l'aidé que de lui donner des choses trop luxueuses, parce que sa demande est celle du nécessaire et doit s'en tenir là. Tout le souci de l'aide paraît être qu'elle ne se transforme pas en amour.

Il nous faut désormais envisager le cas particulier de celui qui, ayant essayé de se donner la mort, demande de l'aide. Sa demande est beaucoup plus obscure et plus troublante encore que celle qui a un objet limité; plus encore que celle-ci, elle se présente d'emblée

comme étant indéfinie. Ce qui fait la première contradiction de cette demande et qui la rend incompréhensible, c'est qu'elle émane de quelqu'un qui, par son geste ou une série de gestes convergents, a condamné cette vie sur laquelle il attire désormais l'attention. Comment demander à un autre d'accorder une valeur à une vie qui est la sienne mais qu'il a lui-même méprisée et vouée à l'anéantissement? Que demande-t-on à un autre quand on a compris soi-même que les valeurs qui sous-tendent son existence menaient au gouffre et même à la condamnation voire à l'auto condamnation? Lui demande-t-on de nous changer? Mais qui a les moyens de changer une vie qui est allée à sa perte? Qui peut donner autorité à un autre de le faire? Il faut qu'une partie de soi-même, quoique fragile et précaire, qui relève néanmoins d'un souci de soi encore assez vivant pour vouloir exister, se dresse pour condamner l'autre partie de la division et devienne le point de départ d'une régénération. Perdu en soi-même comme dans un labyrinthe, on demande à l'autre de retrouver le fil. A supposer que l'aide puisse déceler ces valeurs de vie et parvenir à les jouer contre les autres, il est visible que l'aide se confond, pendant un certain temps, au moins, pour celui qui l'a demandée, avec ces valeurs de vie. Mais, par cette demande qui paraît toute simple, de séparer le vieil homme du nouveau, si l'on ose dire, on tente par là de prendre doublement au piège, non par stratégie consciente, mais par la structure même dans laquelle il est pris, celui de qui on demande l'aide; on demande, par l'aide, une substitution de valeurs que l'aide refuse par principe, quoiqu'elle risque par là de se trouver démasquée. Il se pourrait bien que, en dépit des discours sur la valeur de l'écoute<sup>7</sup>, sur la liberté de l'autre et la volonté jurée de ne jamais intervenir sur ce qui motive l'existence de l'autre et paraît faire l'essentiel de son désir, l'aide soit toujours, surtout quand elle séjourne dans ces profondeurs, une substitution clandestine de valeurs<sup>8</sup>. Comment serait-il possible de garder des valeurs mortifères sans qu'elles n'aboutissent au même résultat, dont par parti pris on considère qu'il ne doit pas se reproduire? La contradiction est d'être changé ou de vouloir changer quelqu'un par ses propres valeurs, celles mêmes qui ont conduit au désastre, ou à ce qui est estimé tel pour les deux parties de l'aide. Mais il est une deuxième façon de prendre l'aide au piège pour celui qui la demande néanmoins: au moment même où l'aide est demandée par celui qui veut que l'on regarde ses valeurs, éventuellement pour les transmuier, il a sur l'aidant un temps de savoir d'avance, qui fait toute l'ironie de sa demande. Ce temps de savoir est fait par la transgression même d'un tabou: celui de ne pas soi-même porter atteinte à sa vie. Celui qui a tenté de se suicider a frôlé la mort par ses propres soins; il a montré qu'il ne tenait pas à la vie d'un attachement viscéral et il s'octroie par là une espèce d'avantage sur celui qui veut l'aider ou à qui il demande de l'aide. Du moins ne voit-on pas sur quoi serait fondée l'autorité de celui qui veut aider ou à qui on demande d'aider pour dire à l'autre qu'il faisait fausse route et qu'il vaut mieux pour lui qu'il ne l'emprunte pas de nouveau. Ce qui est trouble, c'est le renversement de la relation: qui a le plus à apprendre dans une telle relation? Ce qui est demandé sous la forme d'une espèce de renforcement de valeurs n'est-il pas largement contrepesé par le plus haut risque qui a été pris et que n'a pas pris, la plupart du temps, celui qui est censé aider? N'y a-t-il pas, dans l'acte qui a été commis par celui qui a tenté de se suicider, quelque chose qui compromet la substitution de valeurs qui est demandée et qui, au

---

<sup>7</sup> Lesquels ne sont pas mal fondés d'ailleurs et permettent de moins se tromper sur la nature de ce qui est demandé dans l'aide.

<sup>8</sup> Elle est d'ailleurs parfois clairement acceptée par les psychanalystes, qui sont parfois mis en position de n'avoir pas d'autre choix. Véronique George le raconte bien dans un article intitulé « Approche psychanalytique de la crise suicidaire » in: *Le suicide*, sous la direction de F. Terré, PUF, Paris, 1994, p. 196: il arrive que l'analyste soit mis par le patient ou la patiente dans une position que, lui, le psychanalyste, n'a pas choisie, de maître de la vie et de la mort du sujet et soit sommé « de faire la preuve de son désir de vie pour la patiente en intervenant directement ».

demeurant, est impossible? En effet, comment l'aide qui est demandée et proposée se ferait-elle avec d'autres valeurs que celles qui ont été frappées d'une espèce de dégradation? Les valeurs au nom desquelles on voudrait prononcer la réconciliation avec l'existence ne sont-elles pas celles qui ont été rejetées? Dans cette relation si étrange, lequel fascine l'autre? La demande apparaît ici très inquiétante et elle rend dérisoire une approche trop morale de la question. Les morales commandent l'aide au prochain, mais ce commandement n'est-il pas compromis par le contenu même de l'aide que nous découvrons si contradictoire?

Avant d'inspecter cette relation que la question du suicide nous a révélé être beaucoup plus équilibrée qu'il y paraît, mais d'un équilibre secret, en dépit de la grande apparence d'inégalité sur laquelle nous croyions, en commençant, pouvoir fonder le malaise, il nous faut terminer ce premier ensemble d'analyses par deux remarques. L'une sur le caractère de *chance* de l'aide; l'autre sur ce qu'on appellerait volontiers sa *dynamique*.

Commençons par la *chance*, qui souligne l'aspect de *rencontre* de l'aide et rejoint ce que nous disions sur la dissimulation par les choses de cette aide; dissimulation voulue par les deux parties. L'aide se donne comme compensation d'un malheur; l'*heur* c'est le vieux mot pour dire la *chance*. La chance de l'aide est dans sa coïncidence avec un besoin ou avec un désir, qu'elle satisfait et qui n'auraient pas été satisfaits sans elle. La chance de l'aide est une dissimulation de celui qui aide; elle est aussi une façon de transfigurer en événement de satisfaction le besoin ou le désir. Toutefois on ne satisfait pas un désir comme on satisfait un besoin; et c'est bien ce qu'illustrent particulièrement les complications de l'aide à ceux qui ont voulu se suicider.

Quant à la *dynamique*, qui est une réflexion sur les forces mises en jeu, elle nous permet un autre type d'approche, qui ouvre très directement à la question morale. Cette traversée d'un certain nombre de contradictions, que, présentement, nous n'avons pas à mener plus loin pour notre propos, nous permet d'établir qu'il y a une notion de l'aide assez homogène, et que, quoique son identité soit hautement problématique, elle survit néanmoins à ses déchirements; qu'elle en tire même sa vie, sa force, tout en restant fragile. On est en tout cas, dans la situation assez fréquente où la relation est plus claire que les termes qu'elle relie. Quand je dis « Un tel m'a aidé », je ne sais pas trop qui m'a aidé, qui en moi, si j'ose dire, a été aidé, ni à quoi<sup>9</sup>, ni pour quelles raisons cela s'est fait, mais le fait est là, bouleversant, foudroyant, j'ai repris pied, je vais mieux, j'ai senti le point d'appui qui m'a permis de repartir. Il y a une *force* de l'aide qui peut être reconnue tout à fait objectivement alors même que l'analyse est encore incapable de dire quelque chose de vrai sur la nature de cette relation. Je voudrais m'arrêter quelques instants à cette notion de *force* qui ne doit pas être du tout confondue avec la notion de *vérité*. A un certain niveau qui n'est pas celui de l'analyse que nous proposons, il importe peu que la main qui se tend soit une main compréhensive, que celui qui me la tend soit authentique ou ne le soit pas, qu'il sache où il va ou qu'il ne le sache pas, que je connaisse les confins de la demande que je lui adresse ou que je les connaisse pas, l'aide fonctionne dès qu'un point d'appui est offert ou se présente. Un point d'appui peut certes être composé en connaissance de cause, mais il peut aussi fonctionner sans que ni celui qui s'en saisit, ni celui qui en est l'occasion et paraît l'offrir, n'aient conscience de ce fonctionnement, ni même n'aient souci de prendre conscience de ce fonctionnement. Il en va de l'aide comme des témoignages qui s'effectuent par les témoins, certes, mais en grande partie, malgré eux<sup>10</sup>. Je puis être aidé par une phrase prononcée à l'improviste de la bouche de quelqu'un qui n'a aucun projet de m'aider, comme je puis être accablé par un mot qui ne

---

<sup>9</sup> Le langage ne demande pas toujours ces précisions d'ailleurs. Je dis indifféremment: « il m'a aidé », ou « il m'a aidé à faire telle chose ».

<sup>10</sup> Pascal insiste sur ce type de témoignages, Laf. 489, 613, 273; Br., 713, 664, 745.

m'est pas particulièrement destiné. La relation est le théâtre d'une prise d'appui pour un rebond, pour une autre chance; et cette force qui transcende toutes les contradictions, dans lesquelles le savoir risque de se perdre, doit être prise en compte. La seule difficulté pour nous est de savoir comment il se fait que tel jeu de contradictions offrira une prise, indépendamment de son écheveau de complications, alors que tel autre, éventuellement moins compliqué, ne le fera pas. Il ne faut pas exagérément accorder de sens à l'écoute dans l'aide. Certes, une écoute vaut mieux qu'une surdité radicale à la demande qui saurait d'emblée mieux qu'elle ce qu'elle voudrait ou, à défaut, ce qu'elle devrait vouloir, mais l'aide est à la compréhension et à l'écoute ce que la médecine d'urgence est à la médecine. L'aide relève d'une éthique d'urgence et elle s'apparente à une force qui sort du gouffre et prend délibérément parti sans état d'âme pour un certain nombre de valeurs qui offrent les conditions d'une reconstitution d'autres valeurs: pour la vie quand il est destiné à celui qui a attenté à ses jours, avec le seul postulat, qui n'est pas de l'ordre du savoir, que la vie vaut mieux que la mort, pour la nourriture, quand il s'agit de quelqu'un qui a faim, pour le vêtement et le logis, quand il s'agit de quelqu'un qui ne peut satisfaire ces besoins élémentaires. Il est une abstraction robuste de l'aide qui se soucie de l'autre, non pas dans son infinie différence, mais plutôt en agissant conformément à un mouvement profondément égoïste qui vise à se demander ce dont on aurait besoin et ce que l'on souhaiterait si l'on était dans la position de celui qui appelle à l'aide. Celui qui accompagne une personne décide, pour un certain temps car il ne s'agit pas de s'installer dans l'aide, d'adopter une trajectoire parallèle à la sienne et proche de la sienne, de telle sorte que celui qui accompagne pourra prendre appui quand il le voudra. L'aide est un accompagnement de soutien, sur un petit bout de route -infinitésimal si on regarde l'ensemble des deux vies mises en présence- fait en commun par des personnes, apparemment très inégales par la force du désir qui les sous-tend, dont l'une paraît jouir d'un surplus d'existence par rapport à l'autre qui en profitera, mais qui suivent des routes extrêmement différentes et qui seront bientôt absolument éloignées comme elles l'avaient été jusqu'alors. Chacun rejoindra, après cette brève rencontre, la trajectoire absolument singulière, solipsiste, de son propre destin, de son propre désir devenu destin. Cette proximité n'implique aucunement une communauté de fins. Du moins dans le cas de l'accompagnement que l'on pourrait qualifier de *fraternel* (avec peut-être un aîné et un cadet), car pour ce qui est des autres types d'aide: paternelle (par laquelle il s'agirait de se reconstituer une autorité), maternelle (par laquelle il s'agirait de se reconstituer une origine imaginaire), par exemple, le voisinage dont nous venons de parler n'aurait pas de sens et le parallélisme n'interviendrait nullement.

II. Jusqu'à présent, nous avons envisagé l'aide comme s'il se fût agi d'une notion plutôt psychologique et avons insisté sur sa difficulté d'exister, puisqu'elle met immédiatement en jeu de multiples contradictions. Sous cet angle, il est vrai qu'elle nous est apparue comme n'ayant pas davantage de consistance que comme un jeu de miroirs ou de fictions. Toutefois ce n'est pas parce qu'une notion est contradictoire que les morales répugnent à en faire un devoir: l'éthique n'a cure des contradictions et, de ce point de vue, elle fonctionne comme l'inconscient; s'il fallait ici dissenter sur la notion de *personne*, nous le verrions pleinement. La notion d'*aide*, qui est la seule qui nous intéresse pour l'heure, le vérifie à son tour d'autant que nous venons de voir que sa dynamique lui donnait une espèce de consistance, de possibilité d'impact, fût-elle compromise par les analyses.

En dépit des complications que nous avons pu mettre en scène précédemment, les morales de nos contrées du moins, c'est-à-dire issues du judéo-christianisme et du kantisme dans leur version laïcisée, ont toutes conçu l'aide comme un devoir; ce qui ne laisse pas d'étonner car elles donnent lieu, par là, à de nouvelles contradictions. C'est bien à une espèce d'écartèlement que nous voue Saint Paul dans sa lettre aux Thessaloniens, lorsqu'il dit que

la loi nous impose deux choses: d'aimer son prochain, ce qui est, dans le christianisme, le principe même de l'aide; et de s'éloigner de ceux qui sont dans le désordre<sup>11</sup>. Or, l'aide implique que l'on s'en approche. Ainsi ressort-il nettement, quand on rapproche ces deux devoirs, que le devoir d'aider est un devoir dangereux. La littérature chrétienne a d'ailleurs largement fait écho à ce danger lorsqu'elle recommande de ne pas pécher à la place d'autrui, de ne pas s'exposer au péché<sup>12</sup> ni à sa tentation.

Chez Kant, les choses se passent un peu autrement: nous sommes dans une morale de l'autonomie, c'est-à-dire dans une morale où chacun définit librement le contenu de ses devoirs, ce qui implique, lorsque je projette quelque acte que ce soit, de mesurer s'il n'est pas contradictoire avec ma propre liberté et s'il est compatible avec le même développement autonome chez autrui. Ainsi la condamnation du suicide est-elle chez Kant radicale et sans concession; chacun a le devoir de se maintenir en vie et de promouvoir dans la vie son existence d'être libre et inventeur de ses valeurs. Toutefois si l'on comprend bien que ce devoir puisse dériver de cette volonté de faire exister l'autonomie, comme celui de ne pas mentir, de ne pas faire de fausses promesses ou de faux témoignages, de travailler, d'épanouir toutes ses ressources et capacités au service de l'humanité, la paresse étant évidemment proscrite, on pouvait moins facilement prévoir que cette morale impose comme un devoir de s'occuper d'autrui. Et pourtant, on trouve, dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, le paragraphe suivant que je me permets de vous lire entièrement puisqu'il est l'un des quatre exemples choisis par Kant pour faire comprendre, dans le cadre de ce qu'il appelle une philosophie populaire, l'universalité de sa morale.

Kant prend le cas de quelqu'un « à qui tout va bien, voyant d'autres hommes (à qui il pourrait bien porter secours) aux prises avec de grandes difficultés (et qui) raisonne ainsi: Que m'importe? Que chacun soit aussi heureux qu'il plaît au Ciel ou que lui-même peut l'être de son fait; je ne lui déroberai pas la moindre part de ce qu'il a, je ne lui porterai pas même envie<sup>13</sup>; seulement je ne me sens pas le goût de contribuer en quoi que ce soit à son bien-être et d'aller l'assister dans le besoin! Or si cette manière de voir devenait une loi universelle de la nature, l'espèce humaine pourrait sans doute fort bien subsister, et assurément dans de meilleures conditions que lorsque chacun a sans cesse à la bouche les mots de *sympathie* et de *bienveillance*, et même met de l'empressement à pratiquer ces vertus à l'occasion, mais en revanche trompe dès qu'il le peut, trafique du droit des hommes ou y porte atteinte à d'autres égards. Mais bien qu'il soit parfaitement possible qu'une loi universelle de la nature conforme à cette maxime subsiste, il est cependant impossible de VOULOIR qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même; il peut en effet survenir, malgré tout, bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre ». Autrement dit, il faut aider les autres qui en ont besoin, car il faut prévoir que l'on pourrait être soi-même dans le cas de compter sur l'aide d'autrui pour que l'on puisse reprendre, après un fléchissement, la volonté de se construire soi-même aussi loin et aussi pleinement qu'il est possible. Kant demande que l'on mesure l'universalité de cette loi d'aider autrui en ramenant le cas d'autrui,

---

<sup>11</sup> *Thessaloniens*, II, 3, 6: « Par le seigneur Jésus Christ, nous vous pressons, frères, de garder vos distances envers quiconque parmi vous mènerait une vie désordonnée et ne se conformerait pas à la tradition reçue de nous ».

<sup>12</sup> Ainsi, lorsque Pascal dit qu'« on doit avoir pitié des uns et des autres », il ajoute aussitôt: « Mais on doit avoir pour les uns une pitié qui naît de la tendresse, et pour les autres une pitié qui naît du mépris » (frag. 662, p. 1191).

<sup>13</sup> Kant aurait pu éliminer aussi tous les cas où la loi juridique m'oblige à porter secours à autrui.

que je serais tenté de négliger, à moi-même. C'est en moi que je mesure la nécessité d'aider l'autre.

Ce qui étonne particulièrement dans ce texte, c'est, quand on connaît le refus de Kant de fonder la morale sur les sentiments, estimés radicalement hétéronomes et distrayants pour la volonté, fussent-ils des sentiments apparemment altruistes, quand on sait qu'il a récusé la sympathie comme inappropriée pour fonder la morale, quand on n'ignore pas qu'il refuse à la pitié d'être le principe du devoir, de voir l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* se lancer dans un plaidoyer de l'aide comme si elle devait nécessairement découler de la loi morale dont la clé de voûte réside dans l'autonomie. Comment est-il compatible de critiquer la sympathie au point de disqualifier sa valeur morale, chemin sur lequel nous voulons bien suivre Kant, s'il est vrai que la sympathie n'est qu'un tournoiement d'images sans aucune réalité, et de prétendre accorder une valeur à l'aide, qui est tout autant un tournoiement d'images? Pourquoi un ensemble de fictions, comme l'est la sympathie, devrait-il être rejeté, alors que l'ensemble d'entités tout aussi fictives qui constitue la notion d'*aide* devrait avoir une valeur morale incontestable? Il y a plus: la valeur qu'il accorde à l'aide, faite par devoir -mais comment la distinguer d'une aide qui serait seulement conforme au devoir?-entraîne une espèce de revalorisation de la sympathie dont le besoin se voit légitimé dans un projet moral.

Je laisse de côté la question de la déductibilité de l'aide à partir de la loi morale qui ne nous concerne pas directement ici; mais je voudrais m'arrêter quelques instants sur le contenu du devoir d'aider que Kant privilégie radicalement, et contre toute attente, sur la sympathie. Certes la sympathie est un sentiment parfaitement illusoire ou, du moins, qui a toutes les chances de l'être, puisque rien ne peut me garantir que j'aie la moindre idée de la façon dont l'autre ressent les choses; d'ailleurs, la morale n'en demande pas tant et il suffit que je me mette à la place de l'autre, sans prétendre sentir comme lui, pour que je saisisse de quoi il a besoin<sup>14</sup>. Mais si l'on veut bien accepter de faire une distinction entre la *sympathie*, qui est un sentiment, et l'*aide* qui est une structure, comme le sont le *contrat*, le *trust* ou le *mensonge*, lesquels peuvent bien impliquer des sentiments mais en tolère d'espèces très différentes, il faut aussi convenir que la finalité de l'aide n'est pas beaucoup plus claire que celle de la sympathie: s'il faut être dans la position de Dieu pour savoir comment l'autre ressent, il ne paraît pas beaucoup plus facile, dans certains cas (dont, par exemple, une demande d'aide qui suit un suicide raté), de savoir ce que veut la personne et ce qu'elle attend de moi. Pourquoi la sympathie est-elle disqualifiée, à juste titre d'ailleurs, d'un côté; et non pas l'aide de l'autre? Malgré sa différence avec la sympathie, l'aide n'en est d'ailleurs pas si éloignée: on pourrait se demander si l'aide n'est pas une espèce de sympathie inversée, puisque la sympathie se croit imitative, sans l'être, alors que l'aide paraît toujours compenser quelque chute, quelque déchéance ou quelque carence réelle ou supposée de la part de l'autre avec lequel on se vit comme constituant un tout. Pourquoi faut-il, ou plutôt, pourquoi Kant veut-il qu'il y ait un devoir d'aide alors que la sympathie se trouve discréditée dans sa valeur morale, quand elle est à l'état naturel, et contestée ou, du moins, rendue secondaire, comme devoir? D'autant que l'impossibilité, reconnue par Kant, de distinguer une action effectuée, un sentiment éprouvé, un comportement tenu *par devoir* et une action effectuée, un sentiment éprouvé, un comportement tenu *conformément au devoir* affecte de même la sympathie et l'aide. Qu'est-ce qui fait que l'aide peut être constituée en devoir, que la sympathie ne le peut pas ou ne le peut qu'à condition d'être dans le sillage de l'aide ou de quelque autre devoir, alors que les deux structures sont autant traversées de contradictions l'une que l'autre?

III. La réponse est assez claire et a déjà été envisagée: le devoir d'aider n'est, sans nul doute,

---

<sup>14</sup> Hare a, dans cette perspective, bien analysé ce point de l'universalisabilité; cette perspective est kantienne.

pas plus pur que le devoir de sympathie ou que le devoir de pitié, s'ils existent; mais son sens pratique est très supérieur à celui des deux autres. Qu'on éprouve de la sympathie ou de la pitié ou qu'on n'en éprouve pas est sans conséquence; qu'on n'aide pas a des conséquences redoutables: il arrive très fréquemment qu'on ne puisse pas se passer d'aide. L'aide est une action, dont il ne faut sans doute pas exagérer la transcendance par rapport au soubassement affectif qui la rend possible. Mais, dans l'aide très particulière qui nous intéresse en ce qu'elle s'adresse à des personnes qui ont porté atteinte ou qui envisagent de porter atteinte à leur vie, l'action est presque uniquement verbale et symbolique. La réalité de ce qu'on fait en aidant restera presque uniquement dans la psychisme de la personne avec laquelle on « travaille ». Elle est certes beaucoup plus sensible, à l'autre, chez l'autre, que la sympathie ou la pitié, qui peuvent rester privées et secrètes; mais il est sans doute aussi difficile de la séparer des affects qui l'entretiennent que la sympathie et la pitié des leurs.

Ainsi est-il nécessaire que l'on aille plus loin, pour analyser le devoir d'aider, que le lien serré de l'aide et de l'action et que l'on sonde davantage les motifs de l'aide et la réponse qui est faite à la demande d'aide. Il n'a échappé à personne, je crois, que pour justifier un devoir altruiste que l'on n'attendait pas dans une morale qui donne la préséance aux devoirs envers soi sur les devoirs envers autrui -et qui a peut-être raison de le faire, d'ailleurs-, Kant, dans le passage que je vous ai lu, part assez étrangement de l'aide dont on pourrait avoir besoin soi-même. Sans doute peut-on présenter cette démarche comme une affaire de méthode, mais le choix d'une certaine forme d'« égoïsme » pour justifier l'altruisme doit être interrogé et sonne à nos oreilles comme un aveu. Que l'on justifie le projet d'aider les autres par l'intérêt plus profond de s'aider soi-même et d'avoir un jour recours à l'aide d'autrui pour accomplir le souci plus fondamental de soi, doit nous faire réfléchir.

Que ce soit de la bouche des chrétiens eux-mêmes, souvent si prompts à s'accuser et à se fustiger, ou que ce soit de celle d'athées qui, comme Nietzsche, Freud et Lacan, tournent leurs reproches à l'encontre de tous les altruismes possibles, qu'ils soient religieux, éthique ou politique<sup>15</sup>, on entend souvent l'idée que l'altruisme de celui qui aide n'est qu'un égoïsme déguisé et que celui qui prétend avoir le souci de l'autre ne fait que projeter sur cet autre le souci qu'il a de lui-même. Il faut regarder cet argument qui est au fond de la critique que l'on peut faire de l'aide et des motifs qui engagent un homme dans cette voie d'aider.

« Plaindre les malheureux n'est pas contre la concupiscence » dit férocement Pascal dans l'un de ses plus célèbres fragments<sup>16</sup>. Feignant de renoncer à mes plaisirs en aidant les malheureux, en y laissant de l'argent, du temps que je pourrais passer à me cultiver, consacrer à ma famille, en réalité j'y trouve mon compte et, de ce point de vue aussi, la relation qui se donne, à première vue, comme dissymétrique est beaucoup mieux équilibrée qu'il y paraît. Je n'aime que moi en l'autre, même si je ne me reconnais pas et crois aimer véritablement l'autre en n'aimant que ma propre image qui m'abuse. Trois cents ans plus tard, mais cette fois dans un sens athée et tourné non seulement contre les chrétiens mais contre les altruistes de toute obédience, Lacan disait dans la deuxième conférence qu'il a prononcée à Bruxelles en 1960: « Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable. Et ce non seulement dans le dévouement névrotique -si j'indique ce que l'expérience nous apprend-, mais dans la forme extensive et usée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent devoir répondre comme au taon la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée. Rien d'étonnant que l'homme ne fasse rien passer dans cet altruisme que son amour-propre, sans doute dès

---

<sup>15</sup> Dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan tourne son propos contre la *foolery* (la bouffonnerie) de l'intellectuel de gauche qu'il oppose à la *knavery* (la canaillerie) de l'intellectuel de droite.

<sup>16</sup> Fragment 541, p. 1124.

longtemps détecté dans ses extravagances, même glorieuses, par l'investigation moraliste de ses prétendues vertus, mais que l'investigation analytique du moi permet d'identifier à la forme de l'outrage, à l'outrance de l'ombre dont le chasseur devient la proie, à la vanité d'une forme visuelle. Telle est la face éthique de ce que j'ai articulé pour le faire entendre sous le terme du 'stade du miroir' ». Avant de prendre la défense de l'aide, si toutefois elle se trouve ici attaquée, il nous faut expliquer ce qu'on a pu lui reprocher.

Chacun a fait dans sa vie l'expérience de ces aides intempestives par lesquelles l'autre prétendait s'immiscer en nous-mêmes pour nous expliquer comment nous devons prendre nos plaisirs ou ne pas les prendre, comment nous devons vivre, alors que nous ne demandions rien. On peut imaginer comment ce type d'aide peut passer toutes les limites de la décence et de la pudeur quand on lui fait signe et lui adresse la moindre sollicitation. On veut bien du bonheur de l'autre, mais à condition qu'il soit à l'image du mien<sup>17</sup>. Ce qui est blessant dans ce type d'aide, prodiguée avec les meilleures intentions du monde c'est qu'elle fonctionne à la façon du supplice du lit de Procuste, allongeant les victimes ou les rétrécissant au format de ses propres valeurs ou plus exactement, car il arrive qu'on ne les pratique pas soi-même, de celles que l'on imagine devoir être celles des autres. La cruauté à l'oeuvre dans ce type d'aide tient à sa nature de taille dans l'autre, qu'il s'agit de transformer en miroir de soi-même, de telle sorte que s'y réfléchissent mes valeurs ou celles que je veux voir célébrer comme valeurs autour de moi. Ces images qui viennent du fond du miroir me leurrent parce qu'elles paraissent venir comme l'autre, de l'au-delà de moi. Cette cruauté est celle du narcissisme qui est une ignorance radicale de soi que l'on fait supporter à l'autre en imaginant que c'est son bien. D'une certaine façon, comme nous ne nous connaissons pas nous-mêmes et ne faisons que fabriquer des leurre de nous que nous appelons et que nous prenons pour nous-mêmes, nous sommes tous, plus ou moins subtilement, en position de transformer les autres en miroirs de nous-mêmes, y compris par cette opération que nous appelons *aider*. Freud qui, dans *Malaise dans la civilisation*, critique longuement le fameux commandement évangélique « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », montrait que c'est la force du délire qui est le moteur de cet amour: *Sie lieben ihren Wahn wie sich selbst*, ils aiment leur délire comme soi-même. La découpe d'autrui par cette chirurgie éthique délirante, digne de celle de Zeus dans le *Banquet* de Platon, est assez dangereuse et fait assez de ravages auprès de ceux qui imaginent ne pouvoir y échapper ou que l'on a réussi à convaincre qu'ils devaient la subir. Mais Lacan, qui reproche aux psychanalystes de mal se retrouver dans la « dialectique secrète » du narcissisme, c'est-à-dire de l'amour de soi, va beaucoup plus loin et nous conduit en des zones plus inquiétantes encore que cette taille pratiquée avec bonne conscience.

Il n'est pas fortuit que, dans le Séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan prolonge sa leçon sur « L'amour du prochain » par un chapitre sur « La jouissance de la transgression ». On peut en effet imaginer que ce désir cruel et jubilatoire de changer l'autre en miroir de moi-même, justifié par le fait que l'autre ne peut pas garder ses valeurs, s'accompagne d'une curiosité à laquelle il est fait allusion dans la *Conférence de Bruxelles* que nous citons, que Freud désignait comme *Wissbegierde* où Lacan voit l'équivalent en latin de la *cupido sciendi*, et qu'il propose de rendre en français par « avidité curieuse »<sup>18</sup>. Comprendons bien la place ici de ce que Freud avait envisagé comme un tournant décisif de la libido ou, si l'on préfère, du développement individuel de l'enfant et articulons-le brièvement au thème lacanien de la *jouissance*. C'est sans doute sur ce point que la psychologie moderne

<sup>17</sup> *Ethique de la psychanalyse*, p. 220.

<sup>18</sup> Ce thème de la curiosité morale se trouve de la même façon chez Nietzsche: « Curiosité. Si la curiosité n'existait pas, il se ferait peu de chose pour le bien du prochain. Mais la curiosité s'insinue sous le nom de devoir ou de pitié dans la maison du malheureux ou du besogneux. -Peut-être même dans le fameux amour maternel y a-t-il une bonne part de curiosité » (*Humain trop humain*, § 363).

a beaucoup dépassé la psychologie classique, celle qui faisait dire à Pascal que « tous les hommes veulent être heureux, sans exception, même ceux qui veulent se pendre ». Pascal suggérait, ce que fera encore Kant, que ce choix de la mort, effectué en recherchant son bonheur, c'est-à-dire une somme de plaisirs en étant défalquées les peines qu'il a fallu endurer pour obtenir ce plaisir, était un leurre qui n'était pas voulu en toute connaissance de cause. Or ce que Freud a montré, c'est que la recherche du plaisir nous entraînant bien au-delà du *principe de plaisir* qui paraît régir nos comportements, et qui ne fait que les limiter de telle sorte que ces limites puissent être transgressées. Au-delà du principe de plaisir, nous avançons délibérément vers la mort; sans doute cette avancée a lieu à chaque instant, mais elle s'effectue ordinairement à l'abri du principe de plaisir qui fonctionne comme masque. La transgression du principe de plaisir est à la fois une tentation et un lieu de terreur. En une question superbe qui fait comprendre l'essence de la curiosité qui sous-tend l'aide, Lacan demande: « Quel est celui qui, au nom du plaisir, ne mollit pas dès le premier pas un peu sérieux vers sa jouissance? N'est-ce pas ce que nous touchons du doigt tous les jours? »<sup>19</sup>. On peut très bien comprendre que celui qui aide entre en complicité avec l'aidé pour un étrange échange, où il est beaucoup moins perdant qu'on pourrait l'imaginer, qu'il voudrait parfois le faire croire aux autres au point de finir par le croire lui-même. Celui qui a attenté à ses jours n'a pas hésité à traverser la limite dangereuse qui a laissé celui qui prétend l'aider de l'autre côté et qui en reste du coup aux valeurs « bourgeoises » du kantisme (je ne me suicide pas, je travaille, je ne trafique pas). Ne pourrait-on pas soutenir que celui qui aide se sert de l'aidé pour faire ce passage de limite, sans risque et par délégation? Car il ne pratique pas la traversée lui-même, ce qui le préserve de ses dangers. Dans l'aventure de l'aide, les divers partenaires sont comme les têtes d'une hydre ou comme les membres d'un poulpe: ce qu'entreprend l'un n'est pas sans intérêt pour l'autre, les confins d'un individu n'étant pas déterminés comme des substances. La formule de l'aide ne pourrait-elle pas être: *Donne-moi de ta jouissance*? Il est dans toute aide une certaine jouissance de la transgression de l'autre, particulièrement sensible dans le plaisir qui existe au fond de la pitié; plaisir échangé de faire pitié et d'avoir pitié<sup>20</sup>.

On pourrait rétorquer, tout à fait outré par l'analyse précédente, que l'aide s'effectue, la plupart du temps, à travers des lois extrêmement strictes qui protègent contre la cruauté ou la malice dont nous avons fait état et qui d'ailleurs ne sont pas le fait des seules personnes qui aident. Sans doute, parmi les hommes dont Freud dit dans *Malaise dans la civilisation*, qu'ils « essaient de satisfaire leur besoin d'agression aux dépens de leur prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son contentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer »<sup>21</sup>, ceux qui aident, s'ils ne sont pas toujours les meilleurs qu'ils se figurent être, ne sont tout de même pas les pires. Il faut toutefois aller jusqu'au bout de notre propos et reconnaître que les règlements supplémentaires qui paraissent protéger l'aide, ne font qu'organiser voire parfaire cette taille faite dans autrui qui ne veut reconnaître que des morceaux de l'autre, pour mieux organiser un échange. Dans son chapitre sur « La jouissance de la transgression », Lacan établit, citant *Juliette* de Sade, que l'une des grandes lois de la jouissance est précisément de morceler son objet de façon qu'on ne reconnaisse jamais l'autre comme tel: « Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous

<sup>19</sup> P. 218.

<sup>20</sup> *Humain trop humain*, § 50. Voir aussi *Aurore*, § 136, lorsque Nietzsche voit dans la pitié « le remède contre le suicide, en tant qu'elle recèle un plaisir et fait goûter par petites doses un sentiment de supériorité ».

<sup>21</sup> p. 217.

plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable »<sup>22</sup>. Telle est la loi de la jouissance. On peut l'entendre, il faut l'entendre, symboliquement. Nous noterons alors que le morcellement par lequel l'aide accepte l'aidé qu'en morceaux, apparemment pour que l'aidant se garantisse lui-même contre l'envahissement potentiel de l'aidé, ne contrevient pas à cette loi fondamentale de la jouissance.

Nous pourrions prolonger avec Nietzsche ce propos qui accable l'amour du prochain et le type d'aide qu'il inspire<sup>23</sup>. Il disait du *bienfaisant*, ce qui peut résumer l'ensemble de notre propos, « qu'il satisfait un besoin de son âme quand il fait le bien. Plus ce besoin est fort, moins il se met à la place de l'autre, qui lui sert à apaiser son besoin, il devient rogue et blessant à l'occasion »<sup>24</sup>. Mais notre but n'est pas d'accabler de sarcasmes l'aide, qui est d'ailleurs si indispensable quand elle est demandée et, peut-être plus encore quand elle ne l'est pas, pour essayer de définir de quel type d'éthique elle pourrait se revendiquer et qui pourrait être plus une éthique de la distance qu'une éthique de l'amour. Il est indispensable que l'éthique de l'aide soit compétente et c'est de ce type de *compétence* que nous pourrions nous entretenir pour finir. La critique du narcissisme que nous avons esquissée ne saurait compromettre le projet d'aider, pas plus que, comme Lacan l'a montré chez Freud, la reconnaissance que « la haine suit comme son ombre tout amour du prochain qui est, de nous, ce qui est le plus étranger », n'implique un mépris du commandement évangélique « Tu aimeras ton prochain ».

IV. Dans l'entrelacement que nous avons présenté au soubassement de l'aide, tant comme fait que comme devoir, tous les mouvements contradictoires ne peuvent se présenter à la fois; ils ne font que se recouvrir les uns les autres comme autant de masques. Si celui qui aide ressent sa force par rapport à celui qui lui a demandé de l'aide et en tire un plaisir, il ne peut ressentir au même point la curiosité qui l'attire vers une transgression qui, par quelque côté, le subjugue; si celui qui a demandé de l'aide ressent cet intérêt de l'autre envers une transgression pour laquelle il paraît avoir été comme délégué, on ne voit pas comment il pourrait ressentir la force de cet autre. Le point qui nous intéresse ici en est un que les philosophes de la morale ont souvent repéré: les mouvements moraux se font par des compositions infinitésimales immorales considérées dans le détail. « Les soldats de César, disait Hume, à qui l'on faisait croire qu'ils étaient invincibles, étaient pris indifféremment dans la foule »<sup>25</sup>; et Pascal notait de même que les vertus examinées dans leurs détails étaient composées de vices inaperçus à une certaine distance<sup>26</sup>. L'aide garde tout son sens en dépit de, et même grâce à, tout ce que nous venons de décrire. Le détail immoral d'une action n'empêche pas sa moralité générale, au moins en apparence; la faiblesse de détail d'une action n'empêche pas sa force générale; les actes qui apparaissent les plus désintéressés ne sauraient être faits autrement que les autres, je veux dire: en satisfaisant de menus intérêts. Mais il faut pour tendre cet écheveau infiniment intriqué des amours de soi, qui ne sont jamais que des

---

<sup>22</sup> p. 237.

<sup>23</sup> Citons par exemple le § 118 d'*Aurore* intitulé Qu'est-ce donc que le prochain ?

<sup>24</sup> *Aurore*, § 334.

<sup>25</sup> *Essais politiques*, XX, « Du caractère des nations ».

<sup>26</sup> Br., frag. 427: « Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des vices qui s'y insinuent insensiblement, dans leurs routes insensibles, du côté du petit infini; et il s'en présente, des vices, en foule du côté du grand infini, de sorte qu'on se perd dans les vices, et on ne voit plus les vertus. On se prend à la perfection même ». 225.

amours de « petits autres » comme aurait dit Lacan<sup>27</sup>, c'est-à-dire de petits miroirs de ces amours de soi, une perspective plus élevée, que le français rend mal par son opposition de l'*aide* et de la *détresse*, comme si la première pouvait être un remède à la seconde et comme s'il fallait se guérir de la détresse. Or la détresse n'est pas une maladie qu'il faut curer; le véritable soin conduirait plutôt à savoir que la détresse est sans remède et que personne ne peut nous en délivrer fondamentalement; que l'appel que je fais aux autres se fait sur fond d'une impossible satisfaction. Albert Cohen a souvent écrit que les hommes deviendraient meilleurs si, par la force de leur imagination, ils s'envisageaient eux-mêmes morts; je pense, pour ma part, que les hommes deviendraient plus créatifs et ne tiendraient pas à perdre leur vie dans des futilités voire dans des appels inutiles, s'ils prenaient conscience que la détresse est ultime et que nul ne peut les tirer de là. « On meurt toujours seul » disait Pascal; mais c'est parce qu'on vit toujours seul et que chacun est un chemin qui s'évase vers sa propre mort dont on voit mal pourquoi elle devrait être précipitée et pourquoi quelqu'un ou quelque chose d'autre devrait nous priver de sa singularité. Freud disait dans *Au-delà du principe de plaisir*, que chaque individu avait à charge de se conduire par le chemin le plus long et le plus privé possible à sa propre mort, en évitant de mourir par accident, c'est-à-dire pour d'autres raisons que des raisons internes<sup>28</sup>. On pourrait dire que celui qui aide, surtout dans le cadre tragique qui est le vôtre, a pour tâche essentielle de faire comprendre à celui qui a voulu attenter à ses jours qu'il n'a pas choisi la bonne mort, la mort la plus longue possible et celle qui lui est la plus conforme, mais une mort accidentelle qui va le priver de l'immense cheminement.

A la fin de *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan posant la question qui lui paraissait être celle de l'éthique même: « la vie a-t-elle quelque chose à faire avec la mort? », répondait en écho, quelques pages plus loin, en faisant sonner le mot *détresse* en allemand, le dépouillant ainsi explicitement du caractère encore social et intersubjectif qu'il garde en français: « la fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. Je pose la question -la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas, à son terme, affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine? C'est précisément ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme le fond où se produit son signal, à savoir l'*Hilflosigkeit*, la détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort -mais au sens que je vous ai appris à la dédoubler cette année<sup>29</sup>-, n'a à attendre d'aide de personne ».

Il faut ici préciser deux choses. La première est que Lacan parlait à des analystes, mais que son *Ethique de la psychanalyse* déborde largement le cadre étriqué d'une éthique pour les seuls psychanalystes, comme il existe une déontologie pour chaque métier. Je crois que toute personne désireuse d'aider avec un certain professionnalisme devrait s'inspirer de cette éthique, d'abord, parce qu'elle respecte absolument le désir de chacun dans sa solitude abyssale, solipsiste, ensuite parce qu'elle ne tient pas celui qui s'adresse à elle pour un malade et ne médicalise pas automatiquement la demande, pas plus qu'elle ne la moralise ni ne la dénonce comme si elle émanait de quelque délinquant; enfin, mais ce dernier point sera peut-être bien davantage discuté, parce qu'elle n'a pas à tenir pour un échec de celui qui aide la

---

<sup>27</sup> Afin de les distinguer du grand Autre (soit, de la loi, des institutions, du langage).

<sup>28</sup> « Puisqu'on doit mourir et, peut-être avant de mourir soi-même, assister à la mort d'êtres chers, on trouve une consolation à savoir qu'on est victime, non d'un accident ou d'un hasard qu'on aurait peut-être pu éviter, mais d'une loi implacable de la nature, d'une anagké à laquelle nul vivant ne peut se soustraire. Mais cette croyance à la nécessité interne de la mort n'est peut-être qu'une de ces nombreuses illusions que nous nous sommes créées pour nous rendre « supportable le fardeau de l'existence ». Cette croyance n'est certainement pas primitive... » (*Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1970, p. 56).

<sup>29</sup> Lacan fait allusion à son travail des années 1959-1960.

décision réitérée de celui qu'il a aidé de mettre fin à ses jours. Je n'ai pu retrouver pour aujourd'hui -est-ce le signe que cette conclusion ne devait pas être faite?- un texte de Nietzsche que j'ai lu il y a plus de trente ans, qui m'avait frappé par son mélange de dangerosité, de vérité et de délicatesse morale, et qui disait en substance qu'il ne faut pas retenir trop fermement la main de celui qui veut quitter la vie. Il n'y a pas de lisière très nette entre la défense de la vie et la défense de la mort parce qu'il n'y a pas l'opposition duelle qu'on trouvait encore chez Freud entre les pulsions de vie et les pulsions de mort. L'aide est une éducation; peut-être est-elle même de la sorte que Montaigne a dite, quand il enseignait que « philosopher, c'est apprendre à mourir ». On a parfois malencontreusement commenté cette phrase<sup>30</sup> qui est, en réalité, un hymne à la vie, à la vie longue. Montaigne ne disait pas que philosopher, c'était s'apprêter à mourir tout de suite, encore que la chose soit toujours possible; mais que la vie ne prend sa saveur de plaisir et de bonheur que lorsqu'elle se mesure elle-même à partir de cette certitude de l'*Hilflosigkeit*.

La deuxième précision, sur laquelle nous concluons, est pour souligner une chose qui, je crois, ne vous aura pas échappé: celle du dédoublement de la mort; car les morts survivent à leur mort empirique, celle des pelletées de terre sur la tête, dont parle Pascal, par une mort symbolique, qui est très profondément celle qui tend le désir. Votre tâche, très particulière à vous qui portez le nom de *Phénix*, qui est cet étrange oiseau du renouveau par-delà ses destructions, est bien de séjourner et de faire séjourner dans cet entre-deux où ceux que vous aidez sont entrés très brutalement et comme malgré eux, et qui donne l'occasion de cette « expérience » que Lacan appelle du « désarroi absolu », pour laquelle l'angoisse même est déjà une protection. Peut-être faut-il atteindre cette limite dernière pour que notre existence prenne toute sa valeur et le désir de s'en créer une, absolument irréductible. En termes lacaniens, il n'est pas impossible que le premier danger qui a été heureusement franchi soit l'occasion d'une expérience où il n'y a plus de danger, mais où ce qui est en question soit une *Erwartung*, c'est-à-dire une attente et bientôt une création.

Un dernier mot encore. Il y a sans doute bien des façons d'aider et nous avons nous-mêmes souligné que la compétence d'une aide et son autorité n'étaient pas toujours fondée sur un savoir, mais sur une manière de donner prise à l'autre pour un nouveau départ, sur l'offrande d'une force. Et il faudrait dire, sans doute, d'elle ce que Pascal dit des types de croyance, qu'il en est de spontanés, qui s'effectuent avec moins de raisonnements que d'autres, voire sans aucun raisonnement, et qui ne valent sans doute pas moins que les autres<sup>31</sup>. Mais, quand elle est fondée sur un savoir, toute la délicatesse de l'aide consiste à ne pas capturer chez l'autre sa détresse, et à ne pas le déposséder de cet « entre-deux morts »; or, dans cet espace transitionnel qui s'ouvre, cette capture est très facile. L'aide est une valeur intermédiaire; elle est faite, non pas pour durer, mais pour sortir l'autre de ce qui prend l'allure d'une mauvaise passe qui ne doit pas se prolonger. Or il faut toujours craindre, de ces valeurs intermédiaires, qu'elles ne s'arrêtent en chemin ou qu'elles annexent les autres avec une telle force qu'elles en deviennent principales; on pourrait, de ce point de vue, suivre le sort de l'utilité qui tend à remplacer tout ce qu'elle touche. Or l'aide comporte un danger assez comparable qui tend, si elle est mal conduite, c'est-à-dire si on en refuse la caducité, à transformer en mineur celui qui la demande, et à se substituer aux lois, empêchant qu'elles ne s'amendent et les embrouillant. C'est dans un sens différent sans doute, mais assez voisin, que

---

<sup>30</sup> C'est peut-être le cas de Sartre qui, dans les alinéas de *L'être et le néant* consacrés à la mort, écrit: « Nous ne saurions ni penser la mort, ni l'attendre, ni nous armer contre elle ».

<sup>31</sup> Laf. 380, 381, 382. Br. 284, 286, 287. « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais, d'une créance utile et de foi si Dieu n'incline le cœur et on croira dès qu'il l'inclinera ».

Nietzsche dénonçait la pitié comme annihilant graduellement les pouvoirs d'action<sup>32</sup>. Il faut donc que l'aide se défie et se critique elle-même. Elle pourrait le faire en méditant les propos du grand penseur et poète arabe des XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles, que j'ai trouvés dans le beau livre écrit sous la direction de F. Terré, qui s'appelle *Le suicide*. Je vous cite ces vers qui feront résonner l'ensemble des thèmes que j'ai voulu évoquer:

*Ecoute ce grand secret.  
Quand la première aurore illuminera le monde,  
Adam n'était déjà qu'une douloureuse créature  
qui appelait la nuit, qui appelait la mort.*

C'est un quatrain d'Omar Khayyam.

Jean-Pierre Cléro  
Le Havre, le 3 avril 2004

---

<sup>32</sup> *Aurore*, § 134, 135, 136.