

LA VIE DES VALEURS, OU L'EXIGENCE ÉTHIQUE.

PENSER UNE ÉTHIQUE VIVE

Laurent Muller

Laboratoire InterPsy / Université de Lorraine

Mots clés

altérité – éthique – micro-violences – morale –normes – valeurs –
responsabilité

Keywords

alterity – ethics – morality – *micro-violence* – norms – values –
responsibility

Résumé

L'article distingue morale et éthique : la première impose des normes figées, la seconde éprouve des valeurs vivantes, en lien avec la pensée complexe, et en vue de produire de la reliance. Face aux micro-violences souvent induites par les institutions elles-mêmes, seule une éthique ouverte permet de préserver la dignité. Elle appelle à une responsabilité partagée plutôt qu'à une obéissance aveugle.

Abstract

The article distinguishes between morality and ethics: the former imposes fixed norms, while the latter engages with living values, in connection with complex thought, aiming to foster connectedness. In the face of micro-violences often generated by institutions themselves, only an open and evolving ethics can safeguard dignity. It calls for shared responsibility rather than blind obedience.

1. De la morale à l'éthique

On aura beau faire : certaines thématiques ne sauraient être congédiées. Ainsi des questions éthiques (ou morales, posons provisoirement ces notions comme équivalentes), qui peuvent bien être refoulées par la porte, mais qui, « à la dérobée » comme écrivait Montaigne, reviendront par la fenêtre. Mais peut-être la réciproque est-elle aussi valable ? En sorte que, contrainte à entrer en grandes pompes par la porte (en invoquant, par exemple, l'obligation d'une formation à l'éthique), l'éthique ne finisse par se dérober – par la fenêtre ? C'est que le mode d'administration de l'éthique n'est pas la contrainte, ou l'obligation réglementaire : toute injonction extérieure, fût-elle introjectée sous forme de Surmoi, passe à côté de cette vie des valeurs qui fait ce que Hegel nommait la *Sittlichkeit* (qu'Hyppolite traduit par « vie éthique », et Lefebvre par « éthicité »). On peut bien punir (sanctionner, dit-on aujourd'hui pudiquement) les transgressions, faire mal pour créer une mémoire (tel est le fond psychologique du châtement d'après Nietzsche, 2000b, p. 125-127) : comment croire qu'on a rendu « meilleur » le sujet ainsi corrigé ? Il y a une inadéquation fondamentale entre la fin et les moyens employés. « Il faudrait convertir [le criminel] pour pouvoir le frapper ; et s'il est converti, pourquoi le frapper ? » écrit Guyau (1985, p. 169), qui estimait intrinsèquement contradictoire l'idée de sanction morale. Pourquoi n'en irait-il pas de même en éducation et en formation – à moins d'assumer une part irréductible de *dressage* dans ces processus ?

C'est ainsi que la « morale » se perd : en se présentant comme ce qu'elle n'est pas, à savoir une entité transcendante, objective qui aurait force de loi. Pascal avait, nous semble-t-il, intensément raison d'écrire que « la vraie morale se moque de la morale » (1972, p. 576) – comme l'esprit de finesse se gausse de l'esprit géométrique. Car la grande tentation, depuis la philosophie classique au XIX^e siècle, a été, dans la lignée épistémologique de Descartes, de *fonder la morale* : trouver ce point d'Archimède qui permettrait d'asseoir un édifice des valeurs universelles. Comme si la morale (à l'instar de la connaissance) était une *chose* ! Comme si la morale même était unique, objectivable, rationalisable ou du moins en partage (en s'enracinant dans le fonctionnement des facultés du sujet, c'est la proposition de Kant) ! Une telle prétention a attiré les foudres de Nietzsche, qui ne voyait dans ces tentatives qu'« une forme savante de la disposition à croire à la morale dominante » (2000a, p. 140, paragr.186), poussant la provocation jusqu'à revendiquer un « immoralisme » (p. ex. 2000a, p. 198). Sus à la moralisation, qui prend des interprétations (et des interprétations *fausses*) pour des faits ! Nul critique de la morale n'aura été aussi radical que Nietzsche, qui va jusqu'à considérer « la morale comme problème » (p. ex. 1997, p. 287 ; 2000a, p. 140).

Cette critique radicale de Nietzsche aura sans doute été fatale... au moins au mot « morale », qui n'est plus guère utilisé, sinon à des fins historiques¹. On lui préfère le plus prudent « éthique », substitution dont François Jullien estime qu'elle constitue une « esquivé à la mode » (1995, p. 8), mais qui témoigne d'un renoncement à affirmer trop catégoriquement. Belle avancée, pourrait-on penser – mais qu'est-ce qu'une morale (pardon : une éthique) qui renonce à trancher ? Ne risque-t-on pas l'irrésolution décrite par Descartes (1992, p. 45), dans cet intervalle de temps où le logis est abattu sans être encore rebâti – et il ne le sera jamais ? Irrésolution qui risque de céder l'espace à de nouvelles idoles – l'État, la Science, le Plaisir (voir notre analyse dans Muller et Perez, 2024, p. 21-22)... Pire encore : ne risque-t-on pas de faire de « l'éthique » un vernis susceptible de conférer une apparence respectable à des intentions qui ne le sont pas (éthique washing) ?

Si la nature, pour ce qu'on en connaît, et n'en déplaît à Aristote, n'a pas horreur du vide, ce n'est pas le cas pour la vie des valeurs : « un sens, quel qu'il soit, vaut mieux que pas de sens du tout » (Nietzsche, 2000b, p. 270). La morale, congédiée par la porte, revient par la fenêtre, sous un autre nom, mais avec une fonction qui ne peut être abandonnée au néant : celle d'une régulation existentielle. L'éthique renaît des cendres de la morale spéculative, dans les interstices où le réel résiste à l'idéal, et l'idéal résiste au réel. Elle ne sera plus contrainte, mais *émergence*, au sens qu'Edgar Morin donne à ce terme : « qualité supérieure issue de la complexité organisatrice » qui possède cette capacité de pouvoir « rétroagir sur les constituants en leur conférant les qualités du tout » (2004, p. 263), leur imprimant un sens nouveau – à savoir une nouvelle signification et une nouvelle direction. La nécessité de l'éthique (précisons : de l'éthique *vive*, la « vraie morale » évoquée par Pascal) est immanente, se fait besoin : elle n'a rien d'un artifice ou d'une incantation sermoneuse. L'éthique, « c'est la vie qui s'oblige elle-même pour accroître son intensité » (Muller, 2018, p. 171).

Notons bien ce paradoxe : le « manque de fondement éthique » propre à notre époque s'accompagne d'un « excès de jugements moraux » (Morin, 2004, p. 121), qui ne relèvent pas

¹ Il est vrai que Ricœur continue de s'y référer, comme « terme fixe de référence », renvoyant à la sphère des principes (objectifs) aussi bien qu'au sentiment d'obligation (subjectif). Mais il s'agit désormais d'un simple « plan de référence », dont le mérite consiste à articuler une éthique dite « fondamentale » et des éthiques (le pluriel importe) « appliquées », contextualisées. Autrement dit, la morale n'est qu'une « structure de transition » assurant l'orientation de « l'éthique fondamentale » vers les « éthiques appliquées » (Ricœur, 2000).

d'une éthique vive, mais de « moraline »² : « indignation, culpabilisation, réprobation, dénonciation vertueuse (“malhonnête”, “menteur”, “tricheur”, “manipulateur”, “canaille”, etc.) » (à quoi on pourrait ajouter naguère « bourgeois », aujourd'hui « complotiste », « pro » ou « anti » tout ce qu'on veut, pourvu qu'il s'agisse de termes infâmants destinés à jeter l'opprobre sur celle ou celui qui ose penser différemment de l'orthodoxie). Ces résidus de morale, qui œuvrent sur fond de certitude, sont les « ombres de Dieu » dénoncées par Nietzsche (1997, p. 161), et font les gorges chaudes de ce que Chomsky nommait la « prêtrise séculière » (2010). Gardons-nous de confondre l'éthique avec la moraline, qui se prétend la nouvelle détentrice du bien et du mal, du vrai et du faux...

2. Quelques traits distinctifs de l'éthique

Un certain nombre d'attributs accompagne cette éthique vive – moins que des principes, ce sont des traits distinctifs.

Déjà, nous l'avons écrit, elle ne sera pas *fondée* : elle n'est pas une chose, ni même un *corpus* de thèses, de croyances, etc. qu'on pourrait « transmettre » comme une dote. En revanche, elle sera *ressourcée* – avivée. Le paradigme n'est plus celui de la mécanique, dominé dans la science classique par la causalité linéaire, mais du vivant, avec des boucles de rétroaction, où chaque échange modifie toutes les parties. La « formation » (faire empreinte, façonner) devient dans ce cadre co-évolution, avec production d'émergences. Quelle tragédie qu'une formation qui nous laisserait indemne, qui ne nous a pas enrichi ! Oui, Nietzsche avait raison sur ce point : « apprendre nous métamorphose » (2000a, p. 207, paragr. 231).

Nous avons vu aussi que l'éthique, bien que toujours contextualisée (quel vivant pourrait ne pas l'être ?), n'a pas à être sous le joug d'une autorité extérieure à elle-même. En ce sens, elle relève de quelque chose d'auto-référentiel (Ricœur, 2000), pour ne pas rabattre le devoir-être sur l'être. Mais il faut aller plus loin : l'éthique (ou plus précisément : le sujet éthique) n'a pas à être soumise à une loi extérieure – mais pourquoi serait-elle soumise à une loi *tout court*, que ce soit comme principe (c'est la proposition de Kant), ou comme « moment terminal » (proposition de Ricœur, qui en fait le marqueur du passage de l'éthique à la morale, 1984, p. 70) ? Il ne s'agit pas de contester la dimension foncièrement normative de l'éthique (cette normativité même du vivant thématifiée par Canguilhem comme capacité d'instituer son

² Le mot vient de Nietzsche et désigne l'interprétation moralisante liée à l'insurrection des esclaves dans la morale. Morin la caractérise ainsi : « La moraline juge et condamne en vertu de critères extérieurs ou superficiels de moralité, la morale s'approprie le Bien et transforme en opposition entre bien et mal ce qui est en réalité un conflit de valeurs. La morale substitue la purification éthique à la polémique et elle évite le débat par mise à l'index d'adversaires jugés indignes de réfutation. La moraline transforme toujours l'erreur d'autrui en faute morale. » (2004, p. 120).

milieu), mais de jeter le soupçon sur toute réification de la norme prétendant s'ériger en loi morale (avec l'universalité associée), censée valoir pour tous et pour chacun³. Appliqué à l'éthique, cette réification de la loi (au risque de l'essentialisation de son contenu) conduit à une conception très étonnamment impersonnelle de l'autonomie, d'où la vie semble s'être ôtée, un universel évidé et totémisé (l'égypticisme vilipendé par Nietzsche, 2005, n'est pas loin) – ne pouvant guère laisser de place à un quelconque pluralisme. C'est pourquoi, en réaction à cette conception grise de l'autonomie, Guyau avait invoqué l'*anomie*, comme refus de toute loi fixe et transcendante, de toute « orthodoxie » – pour stimuler une appétence à créer son style moral (Muller, 2018, p. 200). « La vraie "autonomie" doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité » (Guyau, 1985, p. 147) – cette uniformité à laquelle aspirait la morale. L'éthique gagne, en termes de normativité, à abandonner toute velléité de législation morale, pour embrasser un pluralisme qui invite à *créer* des normes susceptibles de soutenir l'expansion de la vie. Ainsi l'autoréférentialité de l'éthique ne saurait être totale, et ne peut l'être sous peine de verser dans l'abstraction, et se rapporte ultimement au sens d'une vie qui se déployant d'abord à la première personne⁴. A quoi on peut encore ajouter qu'une telle conception de l'éthique ne peut émerger qu'à la faveur d'une dégradation des valeurs traditionnelles, telle que l'Occident la connaît de longue date, et qui culmine dans cette formule lapidaire de Nietzsche : « Dieu est mort » (p. ex. 1997, p. 177).

Ensuite, l'éthique reconnaîtra la complexité du monde. Morin rappelle que complexité « est ce qui est tissé ensemble (*complexus*), c'est-à-dire l'unité multiple où les parties et le tout s'enrichissent mutuellement dans une interdépendance irréductible » (1977, p. 104). Les certitudes morales d'autrefois le cèdent aux éthiques qui intranquillissent. Dans cette optique, l'éthique est contemporaine d'un certain scepticisme, à tout le moins d'un anti-dogmatisme qui s'interdit de réifier ses jugements en vérité : suspendre son jugement, non pour s'interdire d'entrer dans le monde, mais pour ne pas crisper ce qui n'est jamais que transitoire, pétrifier ce qui de soi s'avère divers et ondoyant. Tant il est vrai qu'il est aisé de porter outrage à l'éphémère en lui apposant le sceau mensonger de l'éternité : le jugement tranchant est comme un lit de Procuste, qui mutilé l'objet auquel il s'attèle. L'éthique s'arrête là où commence la réification ; l'éthique s'amorce là où cesse la réification – et de soi-même et de l'autre. L'éthique émancipe.

³ On sait combien Canguilhem se montre critique envers cette idée dans le champ du médical : « La vie n'est [...] pas pour le vivant une déduction monotone, un mouvement rectiligne, elle ignore la rigidité géométrique, elle est débat ou explication. » (Canguilhem, 2013, p. 171-172).

⁴ Car si, comme le rappelle Morin, il y a bien une éthique civique (relative à la société) et une anthropo-éthique (relative à l'espèce humaine), ces deux autres niveaux ne sont activables que par le relais d'une subjectivité auto-éthique : « tout regard sur l'éthique doit considérer que son exigence est vécue subjectivement » (Morin, 2004, p. 17).

Mais il ne suffit pas de s'émanciper *de* – il faut encore savoir *vers quoi*. L'éthique ressourcée sera *ressourçante* – ou, selon le terme consacré par Morin, *reliance*. « La notion de reliance [...] comble un vide conceptuel en donnant une nature substantive à ce qui n'était conçu qu'adjectivement, et en donnant un caractère actif à ce substantif. "Relié" est passif ; "reliant" est participant ; "reliance" est activant. » (Morin, 2004, p. 263). Plusieurs niveaux de reliance peuvent être distingués, comme autant de cercles concentriques, que la vie éthique vient élargir. Il y a d'abord la reliance à soi-même : sain égoïsme, en lien avec une culture du « bien penser » (auto-examen, auto-critique, ... autant de moyens de résister à la « barbarie intérieure », Morin, 2004, p. 112-125) orientée vers la recherche du bien-vivre. Tel est le sens antique, d'après Hadot, de la philosophie, dont le fil directeur consiste dans l'articulation d'un discours à un mode de vie : « le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression, et, en conséquence, [...] la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique » (1994, p. 19). Mais dans l'Antiquité même, le mode de vie philosophique n'est jamais indépendant d'une communauté. « La vie, comme le feu, ne se conserve qu'en se communiquant » (Guyau, 1985, p. 217) : le centre de gravité est amené à se déplacer hors de soi, et la reliance à soi tend, sous l'effet de la fécondité de la vie, à devenir une reliance à autrui. On peut identifier deux formes de cette reliance. La première, dans la proximité immédiate du milieu, prend un visage, unicité absolue et « nudité non intentionnelle » (Levinas, 1990, p. 216) dont Levinas a souligné la fragilité qui induit une « exigence infinie » (p. 220). La deuxième, au sein d'institutions qui me préexistent et me survivront – au sein desquelles je ne fais que passer, qui m'assujettissent, mais dont je bénéficie, et auxquelles je dois bien rendre quelque chose. C'est à cette triade que Ricœur se réfère dans sa « petite éthique », « où le soi, l'autre proche et l'autre lointain sont également honorés : vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes. » (2000).

3. Faute d'une vigilance éthique, les micro-violences

Mais ici une tension apparaît, qui rejaillit sur la reliance à soi et à autrui. Car si les institutions assument certainement une fonction de protection, il n'est pas impossible que, cédant à une logique inintentionnelle de la contre-productivité (Illich, 1971, p. 95), il puisse y avoir, selon le constat dressé par le Défenseur des Droits (Toubon, 2019) des « violences induites par les institutions elles-mêmes » (p. 8). Qu'on pense aux « douces violences » dans les crèches (Schuhl, 2005), au « caractère systémique du problème de maltraitance au sein des EHPAD » (Hédon, 2023, p. 3), aux cas de prostitution des mineurs dans les services de l'ASE (Ardid, 2025) ; et, comme nos propres travaux y invitent (Muller et Perez, 2024), aux micro-violences

dans les classes ordinaires : de ce que les institutions *devraient être* à ce qu'elles *sont*, la conséquence n'est pas bonne. La justice même n'échappe pas à cette problématique. En 2023, la Commission Indépendante sur l'Inceste et les Violences Sexuelles faites aux Enfants (ci-après CIIVISE) dénonçait un « système d'impunité des agresseurs » (p. 467), estimant à 3% seulement le taux de condamnation en rapport avec un agression sexuelle sur mineur de moins de 15 ans – sur 160 000 agressions estimées par an. La CIIVISE soulignait ainsi un système judiciaire témoignant d'une « neutralité bienveillante à l'égard des agresseurs » (2023, p. 468) au détriment... des enfants. Oui, les institutions nous protègent ; mais qui nous protégera contre les institutions, quand, à l'évidence, elles dysfonctionnent ? Et surtout : que *devons-nous* faire ? Le motif éthique ressurgit, irréductible à toute « obligation de loyauté » envers l'institution – car l'éthique relève d'une loyauté plus fondamentale : celle que l'on doit à l'autre en tant qu'autre, et qu'on nomme... *altérité*.

L'entrelacs de responsabilités, où entrent une part incompressible individuelle, une part collective et une part institutionnelle rend, de droit, toute situation complexe. Car le fonctionnement d'une institution est toujours susceptible d'une « violence institutionnelle » (Corbet, 2000) faisant primer les intérêts de la structure sur celle des usagers. Arendt a heurté la communauté philosophique en proposant l'idée d'une « banalité du mal » : Eichmann n'était pas un « monstre », mais un « clown » (Arendt, 1997, p. 126) simplement médiocre, en termes d'intelligence et de capacités empathiques. Milgram a ensuite corroboré cette intuition en montrant que « l'obéissance de cadavre » n'était pas réservée à des êtres exceptionnels (fut-ce de médiocrité), mais constituait une disposition très puissante, majoritaire même, lorsque les conditions sont réunies, révélant « une faculté qu'a l'homme de se dépouiller de son humanité, et pis encore » (2017, p. 278). Dans la variante de base de ses célèbres expériences, Milgram relève jusqu'à 62% de conversion à l'état agentique⁵, où le sujet administre un choc électrique potentiellement mortel à un autre sujet, sous couvert de faire progresser la science – pour le « bien », donc. « Des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité, peuvent, en s'acquittant simplement de leur tâche, devenir les agents d'un atroce processus de destruction » (Milgram, 2017, p. 39). Les bonnes intentions ne suffisent pas, si elles ne sont pas accompagnées des outils adaptés. Bien sûr, cette conversion à l'état agentique ne conduit pas toujours à une violence paroxystique, criminelle ; mais, lorsque les temps sont cléments (le sont-ils, du reste ?), elle constitue la condition de possibilité d'atteinte à des besoins humains (tels que l'autonomie, l'appartenance, la compétence) sous couvert de

⁵ « [U]n individu est en état agentique quand, dans une situation sociale donnée, il se définit de façon telle qu'il accepte le contrôle total d'une personne possédant un statut plus élevé. Dans ce cas, il ne s'estime plus responsable de ses actes. Il voit en lui un simple instrument destiné à exécuter les volontés d'autrui. » (Milgram, 2017, p. 203)

pratiques largement banalisées – qu'on nomme micro-violences. L'essentiel est parfois, souvent, dans les petites choses, dans cet ordinaire du quotidien qui fait l'atmosphère, le climat – ces « je ne sais quoi », des « presque rien » mais qui ne sont pas des « rien ».

4. L'éthique, entre normes et valeurs ?

Au risque de conversion à l'état agentique, qui peut s'avérer fatale pour la communauté, il faut opposer (et encourager) le risque de l'agentivité, qui commence toujours par le doute – lequel, comme le souligne Milgram (2017, p. 24), réclame plus de ressources que l'obéissance, et ne peut produire une féconde dissidence « qu'au prix d'un effort psychique considérable ».

Peut-être y a-t-il une tension irréductible entre les valeurs éthiques et leur institutionnalisation sous forme de normes ? Il y a plus de 50 ans, Illich dénonçait la « confusion entretenue entre les institutions et les valeurs humaines », arguant que « le fait d'institutionnaliser ces valeurs nous engage sur une voie fatale » (1971, p. 12). Il en appelait à une « recherche à contre-courant sur la possibilité d'utiliser la technologie, afin de créer des institutions au service des interactions personnelles, créatrices et autonomes et de permettre l'apparition de valeurs qui ne puissent pas être soumises aux règles des technocrates » (Illich, 1971, p. 12). Dans ces lignes d'une actualité assez extraordinaire, nous ne pouvons qu'être interpellé par sa provocatrice proposition, vive sur le plan éthique. Comment faire vivre les valeurs humanistes au sein de normes toujours plus étroitement institutionnalisées ? Comment dégager des latitudes d'action ? Comment utiliser les ressources technologiques, qu'Illich n'aurait pu soupçonner, pour redonner vie à notre responsabilité enseignante et insuffler un salutaire « supplément d'âme » (Bergson, 2003, p. 336⁶) à des pratiques qui risquent toujours d'être réduite à leur versant opérationnel, fonctionnel, techniciste – osons : didactique ?

Il est difficile d'assumer jusqu'au bout la proposition d'Illich, de « déscolariser la société » (Illich p. 13), quand on est soi-même un agent de l'institution. La « subversion de l'intérieur » que nous avons par ailleurs thématifiée (Muller et Perez, 2024, p. 232 et ss.) ne se veut pas nihiliste, mais vise à faire apparaître des espaces de liberté, des marges de manœuvre donnant corps à « l'imputabilité » du sujet capable (Ricœur, 2000), instillant du jeu dans des rouages institutionnels très possiblement grippés. Mais rappelons que ladite subversion n'a de

⁶ Avouons qu'il y a une facétie de notre part à convoquer Bergson en nous référant à la technologie, summum de la tendance « mécanique », que l'auteur des Deux Sources cherche à contrebalancer par un « retour à la simplicité » (ibid., p. 324), en lien avec la tendance « mystique » de la vie. Mais la technologie même n'est jamais qu'un outil, dont l'usage seul détermine s'il nous aliène (complication de la vie et recherche du luxe) ou nous émancipe (simplifiant la vie – relativement, ici, à l'inflation normative critiquée).

sens (éthique) que si elle se réalise au profit d'une altérité qu'il se s'agit pas de normaliser, mais d'accompagner. Or, pour accompagner l'altérité, il faut d'abord l'accueillir. Et rien n'est moins aisé, car toute altérité authentique révèle nos impensés comme « ce *à partir de quoi* nous pensons et que, par là même, nous ne pensons pas » (Jullien, 2012, p. 20). C'est la raison pour laquelle Jullien invite à ne pas s'atteler aux différences, « concept paresseux » qui présuppose une identité première, une culture première (qui autoriserait un surplomb), mais à s'intéresser aux « écarts » comme des distances qui mettent en tension, permettant de penser un « auto-réfléchissement de l'humain » (2012, p. 45). C'est ainsi que la rencontre de l'altérité, et sans renoncement au travail de l'intelligible, invite à une inquiétude féconde, à une vigilance éthique qu'il est bien tentant d'étouffer.

Ces quelques pages n'ont donc pas la prétention de livrer des réponses ; mais de pointer des problèmes qui s'invitent, qui émergent des pratiques dès lors qu'elles sont animées par des valeurs humanistes, et qui font dès lors recherche. Une chose paraît assurée, néanmoins : pour éviter la kafkaïenne domination des normes, c'est collectivement que nous devons construire des réponses pour faire vivre les valeurs éthiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Ardid, C. (2025). *La fabrique du malheur*. Editions de l'observatoire.
- Arendt, H. (1997). *Eichmann à Jérusalem*. Folio.
- Bergson, H. (2003). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. PUF.
- Chomsky, N. (2010). 1. La Prêtrise Séculière et les Périls de la Démocratie. Dans *Raison & liberté Sur la nature humaine, l'éducation & le rôle des intellectuels* (p. 203-235). Agone.
- Canguilhem, G. (2013). *Le normal et le pathologique*. PUF.
- Corbet, E. (2000). Les concepts de violence et de maltraitance. *Actualité et dossier en santé publique*, (31), pp. 20-25.
- Descartes, R. (1992). *Discours de la méthode*. Garnier-Flammarion.
- Durand, E. et Mathieu, N. (2023). *Violences sexuelles faites aux enfants : « on vous croit »*. CIIVISE. https://www.ciivise.fr/sites/ciivise/files/2024-12/CIIVISE_Rapport_On_vous_croit_nov_2023.pdf.
- Guyau, J.-M. (1985). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Fayard.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard.
- Hédon, C. (2023). *Suivi des recommandations sur les droits fondamentaux des personnes âgées accueillies en EHPAD*. Défenseur des droits. <https://www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/287847.pdf>
- Illich, I. (1971). *Une société sans école*. Seuil.
- Jullien, F. (1995). *Dialogue sur la morale*. Grasset.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Galilée.
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Le livre de poche.
- Milgram, S. (2017). *Soumission à l'autorité : un point de vue expérimental*. Pluriel.
- Morin, E. (2004). *La méthode* (vol. 6. *Ethique*). Points.
- Muller, L. (2018). *Jean-Marie Guyau, l'éthique sans modèle*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Muller, L. et Perez, J.-M. (2024). *Comprendre les micro-violences en éducation : un impensé de l'institution scolaire*. Éditions du Champ Social.
- Nietzsche, F. (1997). *Le Gai savoir*. Garnier-Flammarion.
- Nietzsche, F. (2000a). *Par-delà bien et mal*. Garnier-Flammarion.
- Nietzsche, F. (2000b). *La Généalogie de la morale*. Livre de Poche.
- Nietzsche, F. (2005). *Le Crépuscule des idoles*. Flammarion.
- Pascal, B. (1972). *Œuvre complètes*. Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1984). Fondements de l'éthique. Dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. N°3, pp. 61-71.
- Ricœur, P. (2000). De la morale à l'éthique et aux éthiques. *Divinatio*, 11, 31-42.
- Schuhl, C. (2005). *Vivre en crèche : remédier aux douces violences*. Chroniques sociales.
- Toubon, J. (2019). *Enfance et Violence, la part des institutions*. Défenseur des droits. https://www.defenseurdesdroits.fr/sites/default/files/2023-07/ddd_rapport-annuel-enfants_2019_20191022.pdf;