

« Faut-il aimer autrui pour le respecter ? »

Pourquoi cette question ?

Prise sans son contexte d'énonciation, elle semble vouloir dire : il est nécessaire d'aimer quelqu'un pour pouvoir le respecter. Même si on ne sait pas ce qu'aimer veut dire dans cet énoncé. Plus encore, on semble vouloir dire que si on aime quelqu'un, on le respecte nécessairement. Donc, de ce point de vue, si on ne respecte pas quelqu'un, c'est qu'on ne l'aime pas. La question telle qu'elle est posée peut intriguer, mais c'est la tournure négative qui permet de comprendre d'où elle surgit : elle semble être la protestation contre une accusation (on constaterait un manque de respect de quelqu'un pour quelqu'un d'autre et on en déduirait un manque d'amour de ce quelqu'un pour cet autre). Mais alors, pourquoi dire « autrui » (et donc généraliser) ?

Plusieurs questions restent en suspens :

-c'est peut-être nécessaire, mais est-ce suffisant (est-ce qu'il suffit d'aimer autrui pour le respecter) ;

-de quel amour parle-t-on (Amour comme *éros*, comme *agapè* ou comme *philia* – si l'on suit une trilogie héritée des Grecs et revue par les Chrétiens) ;

-est-ce « autrui » en tant que mon intime, en tant que mon prochain ou bien en tant qu'autre que moi en général (l'humanité) ?

Nous ne cherchons donc pas toutes les conditions du respect (mais c'est envisageable si notre argumentation l'exige).

Peut-on inverser les termes de l'énoncé (faut-il respecter autrui pour l'aimer) ? Cela n'aurait de sens que si on fait du respect un sentiment, mais cela resterait fortement paradoxal.

Quel est l'enjeu de cette question ?

L'objet central de notre réflexion est le lien entre amour et respect : sont-ils liés de quelque manière (causalité ou opposition) ou sont-ils sans rapport ? Y procéder apporte un éclairage supplémentaire à un problème moral considéré comme majeur (la place du respect dans la conduite humaine) et qui est souvent abordé de nos jours sous un angle sociétal (= qui concerne la société) lorsqu'on dit par exemple : « il n'y a plus de respect de l'autorité » ou bien « les jeunes ne respectent plus rien ». Notre apport serait d'évaluer la place du sentiment dans le débat et de rendre moins simplistes les réponses.

Liste des termes à examiner

« Faut-il ? »

Nous avons maintes fois observé, au cours de nos précédents échanges dans le Café Philo, la récurrence de ce questionnement en philosophie. Il renvoie bien sûr à la nécessité philosophique (pour parler sagement de l'amour et du respect, il faut etc.) et incidemment à la notion d'impératif moral (pour se comporter en être moral, il faut etc.). Dans ce dernier cas, on peut distinguer entre « il est préférable de... » (impératif hypothétique) et « il est absolument nécessaire » (impératif catégorique).

« Autrui »

Autrui, qui tend à désigner l'autre de façon anonyme, peut signifier en fait le proche comme l'inconnu. On sait l'importance que donnent les civilisations à la qualification d'autrui (qui est des nôtres / qui est étranger). On le voit avec la torsion que le christianisme opère sur le terme « prochain » (dans l'injonction à « aimer son prochain comme soi-même ») : dans la tradition juive, « le prochain » est le membre de la communauté, alors que la parabole du Bon Samaritain l'étend à l'étranger et même à l'étranger de passage – ce qui résonne singulièrement avec aujourd'hui.

Nous avons là tout l'espace de la relation compris entre autrui comme autre moi-même et autrui comme autre que moi-même.

Cet espace relationnel permet – on l'a vu avec Hegel¹ sous l'angle de la dialectique maître / serviteur – de comprendre le devenir-soi-même (il faut risquer la sortie hors d'un soi de repli pour accéder à un soi de plénitude ouverte, au prix d'un soi brinqueballé). Au cœur de cette rencontre constituante avec autrui se trouve la question de la reconnaissance : selon la lecture qu'en fait Axel Honneth, autrui est celui qui est reconnaissable et reconnu (voir plus loin).

« Aimer »

En français, il peut subsister une ambiguïté sur « amour ». On a entrevu ci-dessus trois espèces d'amour (Eros, Agapè, Philia) correspondant respectivement au désir, au don de soi absolu et à l'amitié. D'autres termes sont proches comme l'estime et la sollicitude. Nous ne pouvons pas nous contenter ici de « définir » les termes mais nous devons prélever celui qui nous sera utile pour notre méditation sur le respect.

Dans « Eros » la poursuite (même chimérique) de la satisfaction sans relation d'équilibre avec la personne engagée interdit d'envisager le respect : ici, c'est de moi et de moi seul qu'il est question et il n'y a rien à respecter (l'être désiré l'est comme un objet)².

Dans « Agapè », comme don absolu de soi (au sens de l'expression : quand on aime on ne compte pas), il pourrait y avoir une forme de respect de l'autre, mais ce qui tend à disparaître c'est le respect de soi-même.

Restent donc la *Philia*, l'estime et la sollicitude (*care*).

L'estime est un sentiment qu'on peut dissocier du respect. Je peux très bien ne pas estimer quelqu'un du fait de ses qualités, de ses attitudes ou de ses dispositions personnelles et admettre, reconnaître, néanmoins que je dois le respecter en tant qu'être raisonnable et libre, en tant que personne, en tant qu'être humain. Joelle Strauser fait remarquer que le slogan « Touche pas à mon pote », destiné à lutter contre le racisme, met en œuvre, avec le possessif et le terme « pote », l'affectivité, la sensibilité, l'identification imaginaire : si je défends l'autre, si j'exige qu'on le respecte, en tant qu'il est « mon pote », je suis dans le registre des sympathies, antipathies et de l'identification imaginaire³ et je réduis ma visée d'universalité.

La sollicitude (traduction pour le terme anglais « care », fort utilisé aujourd'hui, y compris en France) tend à cumuler deux significations : l'attention exercée à des proches en situation de dépendance ; une disposition majoritairement féminine, selon les premières philosophes féministes américaines. Elle peut aussi être dissociée du respect, mais d'une autre manière, puisqu'elle peut impliquer une asymétrie dans la prise en charge (dans le *care*, on ne supprime pas la dépendance, ni celle du solliciteur, ni celle du sollicité) ; or, toute la question va être de savoir s'il peut y avoir respect sans symétrie.

¹ Se reporter au texte de la conférence liée à la balade philosophique de 2019.

² Mais, si on suit Lévinas – voir ci-après – et si on écarte « besoin » et « désir » l'un de l'autre, le rapport érotique peut être conçu comme une relation (« Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire, assimiler l'autre. Dans le désir pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi ») et alors cette visée de ce qui se dérobe est respect du vulnérable (parce que la vulnérabilité est respectueuse ?).

³ J. Strauser, « Grammaire du respect », *Le Portique*, n°11, 2003, pp. 51-64. En ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/552> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.552>

Quant à l'amitié, relation avec autrui fondée en principe sur le désintéressement sauf celui de la réciprocité, il faut y regarder d'un peu plus près. Pour la tradition issue des Grecs, la *philia* est le lieu de trouvaille d'un autre soi, donc le lieu d'une retrouvaille de soi et non celui d'une découverte de l'autre. L'amitié me fait advenir à moi-même car la *philia* est d'abord *philia* de soi. De ce point de vue, on peut être assez loin du respect. Mais, face à cette interprétation sévère de la *philia* comme marque d'individualisme (même dans le « parce que c'était lui, parce que c'était moi » de Montaigne parlant de son amitié avec La Boétie), on peut imaginer d'autres versions de la *philia*, y compris en repartant d'Aristote, qui contrebalance l'amitié fondée sur l'utilité ou le plaisir par l'amitié comme vertu. Pourtant, c'est La Boétie qui va le plus loin pour montrer la force politique de l'amitié : la « *fraternelle affection* » (« *nous entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères* »⁴) entre les plus forts et les plus faibles – prise en compte lucide des inégalités présentes dans la nature – est l'un des outils majeurs pour contrecarrer la soumission. Peut-être y a-t-il ici une autre espèce du respect (rendre l'humanité au vulnérable). C'est cette éthique de l'amitié comme forme de sollicitude que Ricœur prolonge et développe lorsqu'il affirme l'incomplétude de la relation « je-tu », si elle n'inclut pas « chacun »⁵.

« Respecter »

Plusieurs aspects peuvent être relevés.

– *La distance et la proximité* – Le terme latin « *respectus* » (qu'on le prenne comme participe de *respicio* ou comme substantif) nous indique clairement que « respecter », c'est regarder en arrière mais, aussi bien, y regarder à deux fois, considérer quelque chose ou quelqu'un une deuxième fois suspendre l'action en mettant la première impression à distance, en résistant à la première impulsion. Je mets, en quelque sorte, à distance ma propre poussée d'action pour me rapprocher d'autres qui ont été sur mon chemin (ou d'autres que je fus : ce qui s'appellerait « réflexivité »).

– *De soi-même et d'autrui* – Le respect, comme la confiance, balance entre deux dimensions : la plus évidente est le respect que l'autre me doit et que, simultanément – et non par conséquent – je lui dois (c'est le respect mutuel) ; et le respect que je me dois à moi-même (respect de soi). Ces deux dimensions travaillent en fait l'une à l'intérieur de l'autre : « *Le respect est la forme la plus sublime du soin que l'on prend de soi ou d'autrui* » (J.P. Resweber⁶).

– *Dignité ou reconnaissance* – Le respect que nos sociétés et leurs déclarations exigent pour les êtres humains n'est pas un respect spontané, mais il est élaboré au sein de relations sociales. Il est fréquemment fait reproche aux jeunes de ne (plus) rien respecter, au motif qu'ils ne produisent pas les marques de déférence que nous attendons par exemple dans une relation domestique. Et pourtant, ils nous font symétriquement le même reproche. En fait, là où nous croyons qu'il ne peut être question que de dignité (on est digne de respect), ils nous disent qu'il est question de reconnaissance, la reconnaissance de leur individualité. On voit bien comment ce malentendu sémantique devient vite une controverse politique, si nous entendons par « dignité » ce qu'on doit à l'humanité et par « reconnaissance » ce qui est dû à la différence. Universalisme contre relativisme ? C'est sans doute un peu trop vite dit.

– *Inspirer le respect* – Selon le sociologue Richard Sennett, il y a trois manières de façonner le caractère pour inspirer le respect : le développement personnel, où l'on mesure la capacité de quelqu'un à faire un usage efficace de ses ressources ; le souci de soi, où l'on mesure comment quelqu'un prend soin de lui-même (comme y invitait Saint-Augustin), se protège (sur les

⁴ Cité par Simone Goyard-Fabre, « Introduction », in : La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion (GF), 1983, p. 140.

⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil (Points), 1996.

⁶ Jean-Paul Resweber, « Présentation », *Le Portique*, n°11, 2003, p. 8. <http://journals.openedition.org/leportique/547> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.547>

conseils de Machiavel) et finalement se produit comme être autonome (selon Kant ou Rousseau) ; le don à la collectivité, où l'on vérifie que quelque chose de l'exercice de soi ou sur soi qui attire le respect retombe aussi sur les autres et ne signifie pas une autosuffisance⁷. Mais, cultiver chacun de ces exercices pour lui-même c'est risquer de faire basculer le respect dans autre chose : le talentueux devient un objet d'adoration exagérée ; à force de solliciter quelqu'un pour qu'il soit autonome, on finit par nier ses besoins ; à force d'exprimer sa compassion sous la forme du don, on peut donner l'impression de mépriser. Irait-on alors vers une « *société sans qualités* »⁸ ? Ce serait peut-être une société dans laquelle ces trois formes se seraient autonomisées et signifieraient le respect par elles-mêmes. Société sans respect, puisque le talent trouverait une récompense qui insulte ceux qui n'ont pas réussi, puisque la dépendance entraînerait la honte de n'avoir pas su être autonome et puisque l'aide sociale pourrait être impersonnelle, impeccable mais froide.

Argumentations possibles

Le sujet peut être ramené à plusieurs oppositions qui demanderaient à être articulées, dialectisées. On se contente ci-après de les présenter à l'état figé, non-dialectique.

1. L'opposition Kant / Gilligan⁹

En résumé, pour notre sujet : il faut respecter autrui pour l'aimer / il faut aimer autrui pour le respecter.

Kant

*Première forme du respect selon Kant.

Autrui ne constitue l'objet de mon respect que parce qu'il est l'exemple d'une loi, une instance d'application (dans le double sens du génitif) de la loi à laquelle je me sou mets.

« *Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillante sympathie, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui convient à notre situation d'hommes parmi les êtres raisonnables* » (CRP, V, 82)

*Seconde forme

Néanmoins, en tant que personne, c'est-à-dire comme « *sujet d'une raison moralement pratique, l'homme est au-dessus de tout prix il doit être estimé [...] comme une fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une dignité [...] par laquelle il force à son égard le respect de tous les autres êtres raisonnables de ce monde, et peut avec tout autre membre de cette espèce se mesurer et s'estimer sur un pied d'égalité. L'humanité en sa personne est l'objet du respect qu'il peut exiger de tout autre homme* » (Doctrines de la vertu, §11, AK, 433).

⁷ Richard Sennett, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, traduit par P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2003.

⁸ Voir une mise en perspective sociologique de Sennett dans : Jean-Yves Trépos, https://www.canal-u.tv/video/canal_socio/la_societe_sans_qualites.3149 (séquence appartenant à la série : *La société à l'aube du XXI^e siècle*).

⁹ Je reprends ici les principaux aspects de l'article de Lukas K. Sosoe : L.K. Sosoe, « Respect, amitié et sollicitude. Kant et la critique féministe », *Le Portique*, n°11, 2003, pp. 27-50. <http://journals.openedition.org/leportique/550> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.550>

Gilligan

La sollicitude est caractéristique de l'expérience des femmes et fondée sur les « *individus particuliers, le maintien des relations, les émotions et la réponse aux besoins d'autrui* », bref sur la contextualité.

Tout se passe comme si toute forme de sollicitude constituait, dans une perspective kantienne, une menace pour le sujet dont la dignité en arriverait à être anéantie, dans la mesure où le respect lié à la dignité revendique la distance et que l'amour implique plutôt la proximité, comme si le respect s'opposait nécessairement à l'amour ou l'amitié.

Bilan

Le respect apparaît donc, y compris chez Kant, non pas comme la négation des liens de l'amour et de la sollicitude, mais comme le préalable – même si ce n'est la condition – d'une saine sollicitude, celle-là même, qui loin de s'accaparer les fins d'autrui, peut y participer sans les faire siennes.

2.L'opposition Kant / Lévinas¹⁰

En résumé pour notre sujet : il faut respecter autrui pour l'aimer / le respect émane de la rencontre de l'autre (il faut donc l'aimer pour le respecter).

Vue d'ensemble

<Je ne reprends pas la morale du respect chez Kant, esquissée ci-dessus. Voir quelques autres aspects pris chez Robert Theis en annexe>

Pour Lévinas, la morale n'est pas un contrôle que la raison exerce sur la sensibilité, c'est un événement de la sensibilité. La morale n'est pas de l'ordre d'un devoir-être, c'est un fait, un traumatisme (celui que produit la rencontre du visage d'autrui).

Le respect de l'autre ne relève pas d'une libre décision, il est toujours déjà là. « *Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat¹¹* »

Ce que je « dois » faire pour l'autre m'est dicté par sa seule présence incontournable, par sa seule proximité et non pas un horizon d'altérité universelle. La responsabilité n'est pas paradoxalement une relation ou une communication, mais un mouvement absolu, interne au sujet. Le rapport éthique à l'Autre exige une forme de passivité et de dépaysement. Le Sujet ne se définit pas par l'autonomie, mais il est plutôt pour-l'autre, originairement, sa responsabilité étant antérieure à une quelconque décision souveraine de sa part. La vulnérabilité est le cœur du sujet. Elle l'assiège en le rendant otage de l'autre.

Complément 1 : Sur l'amour

« *Il est frappant que l'être que nous aimons soit celui dont nous avons le plus de peine à dire comment il est. Nous l'aimons simplement. [...] l'amour nous libère de toutes images. Ce qui fait de lui une aventure passionnante et risquée, c'est que nous n'en avons jamais fini avec les êtres que nous aimons, justement parce que nous les aimons et tant que nous les aimons* » Max FRISCH, *Gesammelte Werke*, Frankfurt, 1976, T. 2, p. 369 (cité par N. Antenat).

¹⁰ Je reprends quelques aspects de l'article de Nicolas Antenat : N. Antenat, « Respect et vulnérabilité chez Lévinas », *Le Portique*, n°11, 2003, pp. 155-184. <http://journals.openedition.org/leportique/558> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.558>

¹¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 81 (cité par N. Antenat).

Lorsque nous sommes fatigués d'affronter le mystère que l'autre ne cesse pas d'être, nous nous en faisons une image : voilà le geste sans amour, la trahison, l'irrespect (voir ci-dessous, une approche apparemment semblable mais en fait opposée, celle de Honneth).

Complément 2 : Sur la caresse, l'opposition Lévinas / Sartre, consiste en ce que pour le second la caresse est une forme d'appropriation du corps d'autrui, alors que pour le premier elle ouvre sur l'impossibilité de cette appropriation, sur la dualité des êtres. La rencontre qu'occasionne la caresse, est la seule aventure hors de soi, vers l'imprévisible.

Sartre : « *La caresse n'est pas un simple effleurement : elle est façonnement. En caressant autrui, je fais naître sa chair, par ma caresse, sous mes doigts. La caresse est l'ensemble des cérémonies qui incarnent autrui* »¹²

Lévinas : « *La caresse est un mode d'être du sujet où le sujet, dans le contact d'un autre, va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler* »¹³.

3.Ouverture finale : sur la vulnérabilité (Honneth, Lévinas, Butler)

Pour proposer d'autres horizons à notre réflexion (plutôt que de conclure, car il n'y a vraisemblablement ici rien à conclure), il peut être intéressant d'ajouter – comme nous l'avons souvent fait par le passé – un autre concept auprès du couple axial respect / amour : celui de vulnérabilité (que nous avons aperçu à plusieurs reprises en cours de route). Sans être la solution des dilemmes (notamment parce qu'il existe plusieurs interprétations concurrentes de la vulnérabilité ; nous en voyons trois ci-dessous), ce concept permet d'aérer les atmosphères confinées à la relation de causalité entre amour et respect, mais aussi à propos d'autrui (comme autre moi-même ou autre que moi-même).

Dans un kantisme brut de décoffrage, le vulnérable n'est pas plus destiné au respect que le puissant, puisque ce qui compte c'est ce en quoi ils incarnent la loi morale (qui consiste notamment à traiter chacun comme une fin et jamais comme un moyen). Mais, on l'a vu avec le second concept de respect chez Kant, la question de la dignité (viser l'humanité en chaque humain et non ses particularités, voire ses défauts, voire sa dégradation) se pose tout de même : si le vulnérable devient précaire, il passe d'une condition (l'humaine condition) à un statut (le précaire) et c'est son humanité qui est dégradée, non-respectée. Bien sûr, Kant n'aurait pas dit « précaire » ni donné à « précaire » le sens de cette vulnérabilité créée par la dégradation des rapports sociaux de travail que nous appelons parfois « désaffiliation¹⁴ ». Disons que c'est en creux dans le premier Kant, avant les élans rigoristes de la *Critique de la raison pratique*.

Comment aller plus loin ?

Pour Axel Honneth, le rapport à autrui tourne autour de la reconnaissance (c'est la lecture qu'il fait du « jeune » Hegel) : « *Si je ne reconnais pas mon partenaire d'interaction comme une personne d'un certain genre, alors je ne puis me voir reconnu dans ses réactions comme une personne du même genre, parce que je lui dénie justement les qualités et les capacités dans lesquelles je veux me sentir confirmé par lui.*¹⁵ »

¹² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Tel, p. 440 (cité par N. Antenat). Voir un passage plus long en PJ.

¹³ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Paris, PUF, 1982, p. 82.

¹⁴ Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

¹⁵ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002, p. 51. « Genre » est pris ici au sens de « caractéristiques ».

« Il y a dans le comportement social de l'homme un primat à la fois génétique et catégoriel de la reconnaissance sur la connaissance, de la participation au monde sur la saisie neutre d'autres personnes »¹⁶.

Mais il y a une pathologie sociale de la reconnaissance, qui se traduit par la réification (=chosification) : la réification est une dénégation de la reconnaissance préalable, sous l'effet de préjugés ou d'intérêts contextuels.

Il s'ensuit des dénis de reconnaissance, blessures morales qui sont spécifiques aux trois sphères de la reconnaissance et qui sont trois espèces du mépris. Pour la sphère de l'intimité, ce déni est le viol de l'intégrité physique (sévices, de violences, tortures), mais aussi d'indifférence à nos besoins et à nos attentes personnelles. Pour la sphère du droit, le déni c'est le viol de l'intégrité sociale (discrimination, privation de droits, exclusion). Et pour la sphère du travail, il s'agit des diverses formes de l'humiliation sociale.

La vulnérabilité est vulnérabilité à la reconnaissance, par quoi le respect se corrode.

Nous avons rencontré ci-dessus la vulnérabilité chez Lévinas. Elle est assez différente de celle qu'expose Honneth :

« Tout amour ou toute haine du prochain comme attitude réfléchie, supposent cette vulnérabilité préalable : miséricorde "gémissement des entrailles". Dès la sensibilité, le sujet est pour l'autre : substitution, responsabilité, expiation. Mais responsabilité que je n'ai assumée à aucun moment, dans aucun présent. Rien n'est plus passif que cette mise en cause antérieure à ma liberté, que cette mise en cause pré-originelle, que cette franchise. Passivité du vulnérable, condition (ou incondition) par laquelle l'être se montre créature. La franchise expose – jusqu'à la blessure. Le Moi actif retourne à la passivité d'un soi, à l'accusatif du se qui ne dérive d'aucun nominatif, à l'accusation antérieure à toute faute. Mais exposition jamais assez passive : l'exposition s'expose ; la sincérité met à nu la sincérité même. Il y a dire¹⁷ »

Judith Butler, assez proche de cette conception de la vulnérabilité, y ajoute cependant une nouvelle articulation entre vulnérabilité et reconnaissance (elle dit notamment : « On "existe" non seulement parce que l'on est reconnu, mais plus fondamentalement, parce que l'on est reconnaissable¹⁸ »). Elle souligne que la vulnérabilité est souvent liée à une interpellation (elle reprend le célèbre « eh, vous là-bas ! » par lequel Louis Althusser a qualifié le devenir-sujet¹⁹) : nous sommes vulnérables à l'insulte (nous sommes « traités de ») parce que l'insulte est une citation (elle est le rappel d'insultes antérieures, dont on a été témoin ou victime et c'est ce qui fait sa force). Cette insulte me tisse autant qu'elle me réifie. L'irrespect ne tiendrait donc pas à l'acte injurieux ici et maintenant mais à la catégorisation à laquelle il m'assigne.

Plus fondamentalement, pour Butler la vulnérabilité est d'abord vulnérabilité du corps et de la vie²⁰. Elle pose cette question : pourquoi y a-t-il dans nos sociétés des morts qui sont plus dignes d'être pleurées que d'autres (pour prendre un exemple actuel : les 27 migrants morts dans la Manche sont unanimement déplorés même par les tabloïds anglais, quand les centaines de migrants qui périssent en Méditerranée sombrent dans l'indifférence générale) ? Il y des vies

¹⁶ A. Honneth, *La réification*, Paris, Gallimard, 2007, p. 71.

¹⁷ E. Lévinas, « Sans Identité », *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, (Le livre de Poche, p. 105). Pour comprendre ce verbe final (« dire »), il faut savoir que toute la philosophie de Lévinas oppose le Dire au Dit ; le Dit étant souvent ce qui dresse un mur devant la rencontre qu'est le Dire.

¹⁸ J. Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2004, p. 27.

¹⁹ Selon le philosophe marxiste Louis Althusser, l'idéologie invite fermement l'individu de se définir comme un « Sujet » (elle « interpelle l'individu en sujet »), notamment par le biais des « Appareils idéologiques d'Etat » de l'école ou de la religion. L. Althusser, « Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat », *La Pensée*, n°151, 1970 (repris dans : *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976).

²⁰ J. Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Editions Amsterdam, 2005.

qui ne sont pas reconnues ni comptées comme des vies et qui errent à nos frontières comme du vivant certes, mais pas comme des vies qui seraient menacées de perte.

*

A considérer notre sujet comme concernant des êtres humains indifférenciés, on aboutit à choisir entre désactiver le lien respect – amour (en gros, la position de Kant ; mais aussi celles de Honneth ou de Sartre) et l’activer en conditionnant le respect à l’amour (en gros : la position de Lévinas). Un premier pas de côté peut être fait si l’on qualifie les humains selon le genre (alors, à partir de Gilligan, on peut imaginer répondre « oui » à la question posée). Un autre pas de côté est possible si l’on qualifie les humains selon leur degré de vulnérabilité – une vulnérabilité prise au sens de Butler, c’est-à-dire circonstancielle et non pas ontologique comme chez Lévinas, qui ne connaît pas de degrés – alors le respect est une construction qui associe affectivité et rationalité.

ANNEXES

Robert Theis, sur Kant (extraits non consécutifs)²¹

« Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillante sympathie, ou d’être juste par amour de l’ordre, mais ce n’est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui convient à notre situation d’hommes parmi les êtres raisonnables » (CRP, V, 82)

Comment Kant conçoit-il le respect vis-à-vis des autres ? Nous avons déjà dit que le respect envers soi constitue le fondement du respect envers autrui, parce que 1) en moi-même, je découvre d’abord la personnalité morale ; 2) parce que autrui est comme moi. Mais est-ce vraiment suffisant pour justifier le respect envers autrui ? Cette justification, donne-t-elle vraiment lieu à du respect ou n’est-elle pas plutôt une forme cachée de respect de soi à travers le respect d’autrui ?

Parlant des devoirs envers les autres hommes, Kant distingue entre les devoirs de bienveillance ou de bonté et les devoirs constituant un dû (*Pflichten der Schuldigkeit*). Les premiers reposent sur l’inclination et ont de ce fait leur origine en moi ; les seconds en revanche ont leur source dans le droit de l’autre. Il y a donc, pour reprendre une parole de Levinas, une « hauteur » de l’autre qui fait qu’il m’interpelle de droit. Il faut bien comprendre ceci : de ce droit ne découle pas un catalogue de droits positifs ; le droit est celui d’être reconnu comme personne. Kant va même jusqu’à dire dans ce cours qu’il y a obligation à aimer l’humanité dans l’autre. Ce propos est illustré par l’exemple suivant : « [...] les juges, lorsqu’ils infligent des peines aux criminels, ne doivent pas déshonorer l’humanité ; certes ils doivent punir le malfaiteur, mais ne doivent pas violer son humanité par de bas châtiments » (335). Il y a préalablement à tout acte à l’égard de l’autre une exigence qui émane de sa personne en tant que telle.

La *Critique de la raison pratique* et les *Fondements* en revanche diront, du moins à un premier niveau : l’homme est digne de respect dans la mesure où et pour autant qu’il réalise la loi, ce qui veut dire : le respect pour la personne doit être fondé dans le fait que cette personne agit par devoir. Si l’on élargit cette thèse, on devrait dire que le respect dépend alors du degré de développement de la moralité chez l’autre. Cela signifierait alors tout le contraire de ce qu’affirmait le cours d’éthique : « L’humanité est [...] toujours digne de respect, et même lorsque l’homme est un mauvais homme, l’humanité en sa personne demeure digne de ce respect » (274).

²¹ Robert Theis, « Respect de la personne, respect de la loi », *Le Portique*, n°11, 2003, pp. 9-26. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/548> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.548>

Sur le vu de cette version, on dira alors que c'est la loi morale elle-même qui enjoint le respect de la personne et cela comme respect valant sans contexte : l'homme est fin en soi (*Zweck an sich*), donc de façon inconditionnelle. La Réflexion 7308 (F0 79) va dans la même direction en disant que le droit de l'humanité dans notre personne et le droit des hommes est saint ; et Kant de poursuivre : « *La sainteté consiste en ce que nous n'en usons jamais simplement comme d'un moyen ; et l'interdit d'un tel usage réside dans la liberté et la personnalité* »

Jean-Paul Sartre, sur la caresse (extraits)

« (...) C'est en ce sens que les caresses sont appropriation du corps de l'Autre : il est évident que, si les caresses ne devaient être que des effleurements, des frôlements, il ne saurait y avoir de rapport entre elles et le puissant désir qu'elles prétendent combler ; elles demeureraient en surface, comme des regards, et ne sauraient *m'approprier* l'Autre (...) C'est que la caresse n'est pas simple effleurement : elle est *façonnement*. En caressant autrui, je fais naître sa chair par ma caresse, sous mes doigts. La caresse est l'ensemble des cérémonies qui *incarnent* autrui (...) Ainsi la caresse n'est aucunement distincte du désir : caresser des yeux ou désirer ne font qu'un ; *le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage*. Et précisément la caresse révèle la chair d'Autrui comme chair à moi-même *et à Autrui*. Mais elle révèle cette chair de façon très particulière : empoigner Autrui lui révèle bien son inertie et sa passivité de transcendance-transcendée ; mais ce n'est pas là le caresser (...) La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'Autrui à Autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée : il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre (...) Ainsi la révélation de la chair d'autrui se fait par ma propre chair (...) c'est-à-dire que je me fais chair pour entraîner l'Autre à réaliser *pour-soi* et *pour moi* sa propre chair et mes caresses font naître pour moi ma chair en tant qu'elle est, pour autrui, *chair le faisant naître à la chair* ; je lui fais goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme *double incarnation réciproque* (...) »

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943 (pp. 459-460 de l'édition de 1965 – il existe une édition de poche).