

Le respect sous l'horizon de la responsabilité

Jean-Louis Genard¹

J'entamerai mon propos par une observation d'ordre à la fois historique et sémantique qui donnera quelque indice sur la pertinence du rapprochement que suggère le titre de cet article. En effet, si on porte attention à l'émergence du mot « respect » dans la réflexion morale, on constatera rapidement que celle-ci se situe au XVIII^e siècle. Non pas bien sûr que la problématique du respect eut été absente auparavant, mais elle s'exprimait alors dans un autre vocabulaire où prédominaient des termes comme bienveillance, gratitude, amour, estime, considération... Or, l'apparition du couple de termes responsabilité et irresponsabilité date de la même époque, c'est-à-dire le XVIII^e siècle également, pour s'imposer rapidement ensuite. Cette coïncidence historique devrait nous inciter à penser qu'il s'agit là de thématiques modernes, mais qui, bien sûr, trouvent leurs racines avant cette période.

1. Les liens structurels entre respect et autonomie de la volonté : la conceptualisation kantienne

Si, cette fois, on se reporte vers les formes dans lesquelles la question du respect va être thématisée, on se convaincra davantage encore que ce rapprochement n'est pas anecdotique mais relève de la construction d'un univers conceptuel commun. En effet, chez Emmanuel Kant par exemple que l'on peut considérer comme le premier grand théoricien du respect, celui-ci se trouve intrinsèquement lié à « l'autonomie de la volonté »², c'est-à-dire, pour Kant, à la capacité de s'élever au-delà du monde phénoménal, « autonomie de la volonté » qui est également, comme on le verra, la condition de la responsabilité.

Pour l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, la problématique du respect renvoie directement à une dimension anthropologique, en l'occurrence à son dualisme

¹ Jean-Louis GENARD est philosophe et docteur en sociologie. Directeur de l'Institut Supérieur d'Architecture de la Communauté Française « La Cambre » à Bruxelles, il est également chargé de cours à l'Université Libre de Bruxelles et aux Facultés universitaires Saint-Louis. Il dirige le GRAP, groupe de recherches en administration publique, attaché à l'ULB. Il a publié plusieurs ouvrages comme auteur ou comme éditeur : *Sociologie de l'éthique* (L'Harmattan, 1992), *Les dérèglements du droit* (Labor, 1999), *La Grammaire de la responsabilité* (Cerf, 2000), *Les pouvoirs de la culture* (Labor, 2001), *La motivation dans les services publics* (avec T. Duvillier et A. Piraux, L'Harmattan, 2003), *Enclaves ou la ville privatisée* (avec P. Burniat, La Lettre volée, 2003), *Santé mentale et citoyenneté*, (avec J. De Munck, O. Kutty, D. Vrancken, et alii, Academia, Gand, 2004), *Qui a peur de l'architecture ? Livre blanc de l'architecture contemporaine en communauté française de Belgique* (avec P. Lhoas, La Lettre Volée, La Cambre, 2004), *Expertise et action publique* (avec St. Jacob, Presses de l'Université libre de Bruxelles, 2004)... ainsi que de très nombreux articles. Ses travaux portent principalement sur l'éthique, la responsabilité, le droit, les politiques publiques, la culture, l'art et l'architecture.

² E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1976, p. 93.

anthropologique qui voit dans l'homme un « doublet empirico-transcendantal », pour reprendre une expression popularisée par Michel Foucault. À bien comprendre Kant, on saisit par ailleurs que le respect se situe précisément dans l'entre-deux de ce dualisme anthropologique. Et cela à deux points de vue. Par son objet tout d'abord, puisque, comme nous venons de le voir, le respect porte fondamentalement sur la capacité spécifiquement humaine de s'élever au-dessus du monde phénoménal et des mécanismes de causalité et de déterminisme qui le gouvernent. Mais aussi par son statut, dans la mesure où le respect possède cette caractéristique d'être un « fait de la raison », ou un « sentiment non pathologique ». Ces expressions qui définissent le respect sont éminemment problématiques dans la mesure où elles conjoignent dans leur dénomination même des termes qui, par principe, sont des opposés absolus, l'un renvoyant au monde phénoménal (fait et sentiment), l'autre au monde nouménal (raison, non pathologique). Toutefois la référence à la raison laisse penser que le respect opère en quelque sorte comme un idéal régulateur qui se projette sur les interactions, sur le rapport à l'autre, en anticipant – au-delà donc de toute appréciation empirique – l'autonomie de la volonté, mais un idéal régulateur qui se manifeste empiriquement avec la force d'un sentiment, et non pas seulement comme une idée.

Ces remarques devraient au minimum nous convaincre de l'intérêt de tester l'hypothèse de liens profonds entre la question du respect et l'anthropologie responsabilisante de la modernité, celle qui accorde à l'acteur comme qualité décisive l'autonomie de la volonté.

Si nous nous penchons maintenant – au cœur du XVII^e siècle – sur l'œuvre de René Descartes, nous trouvons une thématique assez semblable à celle de Kant, si ce n'est qu'elle s'exprime dans le vocabulaire de l'estime et non pas dans celui du respect.

« Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pour ce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne : et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes, qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent. Et comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de biens, ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections : aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent ; à cause que toutes

ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté pour laquelle ils s'estiment, en laquelle ils supposent aussi être, ou du moins pouvoir être, en chacun des autres hommes. »³.

Comme on le voit, le respect est aussi référé directement à la détention de la capacité d'autonomie, qu'il s'agisse de la personne en tant que telle ou des usages que celle-ci en fait. Si l'on prend au sérieux la position kantienne, mais aussi, comme nous venons de commencer de le voir avec Descartes et comme cela apparaîtra dans la suite de cette contribution, l'ensemble de la tradition anthropologique de la modernité, on peut se convaincre que l'univers du respect est d'abord et avant tout un univers de réciprocité construit sur la base d'une reconnaissance mutuelle « d'autonomie de la volonté », que celle-ci soit d'ailleurs effective ou présomptive. De manière plus générale, et dans la mesure où l'anthropologie de la responsabilité marque l'entrée dans la modernité et fonde notamment la rupture avec l'anthropologie hiérarchique ou statutaire des sociétés antérieures, on a de bonnes raisons de penser, comme c'est le cas chez Kant d'ailleurs, que les liens entre respect et autonomie de la volonté comptent parmi les dimensions constitutives de la modernité démocratique, l'autonomie de la volonté apparaissant comme le fondement anthropologique universaliste qui justifie alors une exigence de respect attribuée a priori à tout être humain, à qui est reconnue cette autonomie de la volonté. Comme on l'observe dans la citation de Descartes, la réversibilité de l'attribution de l'autonomie de la volonté est à la fois l'élément justificateur du respect et un opérateur « d'égalisation des conditions ».

2. Faut-il respecter ceux dont le vouloir est hétéronome ? Et comment les respecter ?

Si on suit pas à pas la logique dessinant des liens forts entre respect et autonomie de la volonté, on soupçonne évidemment que la question du respect, à la fois comme obligation morale, mais aussi dans les formes qu'il doit prendre, se posera de manière complexe dans le cas de relations où, pour de multiples raisons possibles, ne s'opère pas cette réversibilité de la reconnaissance réciproque d'autonomie de la volonté, en particulier dans les cas de relations dissymétriques. La citation précédente de Descartes est éclairante à cet égard lorsqu'elle évoque l'impératif de respect, en dépit des « faiblesses » de l'autre. Là, à suivre toujours Descartes, face à la faiblesse de l'autre, s'ouvre à l'évidence l'éventualité du déni de respect, dès lors que celui-ci serait défini par référence à l'autonomie de la volonté. Et, par ailleurs, on

³ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, article 154, p. 195-196.

peut se demander ce qu'il en est d'un respect qui s'octroierait « en dépit de », ou d'une manière qui soit *conditionnée* aux « excuses » qui peuvent affaiblir l'éventualité de l'irrespect.

A suivre ce raisonnement, on peut donc légitimement soupçonner les ambiguïtés de définitions du respect qui se limiteraient à lier simplement respect et autonomie de la volonté, et qui, ce faisant, dessineraient en creux ce qu'on pourrait appeler les « territoires de l'irrespect » dans lesquels figureraient à la fois ceux qui ne possèdent pas ou sur lesquels n'est pas projetée cette dimension anthropologique d'autonomie de la volonté – le fou, le domestique, la femme... – mais aussi ceux qui, tout en la possédant, ne l'exercent pas – le débauché, celui qui se tient en dépendance, celui qui a des « faiblesses », l'inconscient,...

Si par sa dimension de réciprocité – telle qu'elle s'énonce très explicitement au début de la citation de Descartes – le respect sera un des facteurs du processus de démocratisation qui a marqué la modernité, l'autonomie de la volonté qui en est l'horizon pourra aussi fonder une dynamique de partage des êtres entre ceux qui méritent le respect et ceux dont ce n'est pas – ou moins – le cas. Qu'il y ait des liens entre respect et autonomie de la volonté n'implique donc pas que la visée du respect soit à chaque fois et exclusivement l'autonomie de la volonté. Un exemple simple éclairera cela : celui où il s'agit d'annoncer une très mauvaise nouvelle à un interlocuteur. Dans le cas où nous projetons sur celui-ci l'image de quelqu'un capable d'assumer cela, nous estimerons que le respect exige que nous lui présentions les choses telles qu'elles sont, un excès de précautions, des propos lénifiants, fuyants... apparaissant là plutôt comme irrespectueux. A l'inverse, si nous nous faisons de notre interlocuteur l'image d'une personne fragile, vulnérable, le respect consistera plutôt dans ce cas à agir avec ménagement, voire même à travestir, édulcorer tant soit peu la réalité de manière à accompagner son assomption de la mauvaise nouvelle. Si, dans les deux cas, on pourrait admettre que l'horizon sous lequel nous construisons notre appréhension de ce qu'est l'attitude respectueuse est bien l'autonomie de la volonté, on perçoit que, dans le deuxième cas, les formes prises par le respect se justifient plutôt par rapport à ce que nous pensons être chez lui de la « faiblesse », de la vulnérabilité, mais une vulnérabilité dont on pressent qu'elle ne se réduit pas forcément au constat « négatif » d'une absence d'autonomie de la volonté ou de son « affaiblissement »⁴, sous peine alors de projeter des sentiments de condescendance sur les comportements respectueux.

⁴ Prétendre que, au vu de l'exemple précédent, ce serait simplement l'affaiblissement de l'autonomie de la volonté qui justifierait les précautions prises au nom du respect, ne résout pas vraiment la question puisque alors autonomie *et* absence d'autonomie deviendraient ensemble et, faut-il le dire, paradoxalement, les motivations du respect.

Ces raisonnements rapides nous incitent à penser que, sans remettre en question les liens entre respect et autonomie de la volonté, il convient d'admettre que ceux-ci ne couvrent pas l'ensemble du champ du respect et qu'il y aurait sans doute lieu de « pluraliser » les motivations du respect⁵.

C'est notamment pour répondre aux difficultés inhérentes aux théorisations classiques du respect liant celui-ci à l'autonomie de la volonté que s'est ainsi construite récemment la proposition d'une distinction entre des morales du respect d'un côté, et des morales de la sollicitude ou du *care* de l'autre. Chez Carole Gilligan⁶ par exemple, cette « dualisation » se justifie en référence à la distinction entre raison et sentiment, les morales du respect se caractérisant plutôt par leur dimension rationalisante, les morales de la sollicitude s'appuyant plutôt sur le sentiment, les deux morales puisant leurs sources dans des traditions théoriques différentes, Kant dans le premier cas par exemple, les moralistes écossais ou Jean-Jacques Rousseau dans le second. Cette suggestion, pour séduisante qu'elle puisse être – notamment par la dénonciation classique des liens entre modernité et rationalité qu'elle endosse – ne convainc pas pleinement. Que ce soit au niveau de l'histoire des idées, dès lors par exemple que l'on se rappelle que, chez Kant, le respect est bien un sentiment, même s'il est – bizarrement – « non pathologique ». Ou, de manière générale, dès le moment où l'on cherche à se persuader que le respect est simplement un acte – rationnel – de justice que nous devons à l'autre, et, à ce titre, ne comporte pas de dimension affective (l'exemple précédent nous en convainc).

Il faut également ajouter que certaines théorisations du respect cherchent à comprendre celui-ci sous des angles d'approche qui ne sont pas centrés directement sur l'autonomie de volonté. Ainsi en est-il lorsque le respect est lié à la question du maintien de la distance, l'irrespect se manifestant notamment dans les attitudes d'incursivité excessive, dans les transgressions des frontières de l'intimité par exemple. Ce type d'approche pouvant d'ailleurs également justifier une critique du respect que l'on pourrait alors accuser de justifier, au nom du maintien des territoires d'autrui, des attitudes d'indifférence, des déficits de sollicitude. Les logiques de sollicitude appelant plutôt des comportements de « rapprochement » qui peuvent être justifiés par l'hétéronomie ou les « faiblesses » de l'autre. Mais encore une fois cette approche, qui touche pourtant à l'évidence une question importante, ne paraît pas pleinement convaincante, en particulier parce que le respect ne se

⁵ Sans y insister, je rappellerai qu'à côté de l'approche kantienne qui lie respect et autonomie, on peut évoquer l'approche d'inspiration hégélienne qui lie plutôt la question du respect à celle de la reconnaissance, sans réduire le territoire de la reconnaissance à l'autonomie mais en l'attachant plutôt à une dynamique processuelle intersubjective d'apprentissage émancipatoire.

⁶ C. GILLIGAN, *Une si grande différence*, trad. A.-M. Kwiatec, Paris, Flammarion, 1986.

réduit pas à la question de la préservation de la distance, même si ce peut en être une composante. Dans de nombreuses attitudes de respect, notre comportement est par exemple guidé par une anticipation des réactions possibles de l'autre, et, dans certains cas, cela nous conduit à des attitudes de prévenance, de bienveillance, d'indulgence... qui, précisément, sont le contraire de la préservation de la distance ou du refus de l'incursivité dans les territoires d'autrui.

En dépit des obstacles rencontrés par ces tentatives, on ne peut mésestimer le problème posé par les liens établis entre respect et autonomie de la volonté. A tout le moins, les réflexions précédentes semblent-elles appeler une théorisation du respect qui, comme je le suggérais, en ouvrirait les motivations au-delà de la seule référence à l'autonomie de la volonté. C'est ce que je me propose de faire en reprenant la question sous l'angle évoqué d'emblée, celui de la responsabilité, en particulier sous l'angle de ce que j'appelle la responsabilité-Tu, celle que nous avons à l'égard de l'autre.

3. L'anthropologie de la responsabilité comme caractéristique de la modernité

Ce que nous appelons « modernité » peut en fait se référer à une mutation anthropologique, une transformation dans la manière dont l'homme se comprend lui-même et se rapporte à ce qu'il fait. Pour le dire rapidement, cette mutation anthropologique est liée à l'émergence de ce que j'ai appelé « l'interprétation responsabilisante de l'action », c'est-à-dire l'interprétation de l'action à partir d'une anthropologie de la responsabilité qui envisage l'homme comme potentiellement autonome, capable de guider sa conduite par sa raison, sa volonté... de former des intentions qui apparaissent comme des « commencements » de chaînes d'actes qui, parce qu'il en est le commencement, pourront être imputés à l'acteur qui les a posés⁷. Les commentaires précédents, et les références à Descartes et Kant, laissent penser que la question du respect est intrinsèquement liée à cette anthropologie : elle ne se pose que dès lors qu'un des acteurs au moins de l'interaction se tient pour un acteur autonome.

Cette anthropologie de la modernité n'est pas simplement une représentation de l'action mais elle est ancrée profondément dans une série de dispositifs sociaux comme par exemple les recours aux consentements (*consensus*) qui vont transformer de nombreuses institutions à l'entrée dans la modernité (le mariage notamment, l'accès à la citoyenneté par serment...), la civilité, ou encore le droit qui va désormais se « subjectiver » (alors que le

⁷ J.-L. GENARD, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, « Humanités », 1999.

droit romain était à dominante objectivante, on s'y préoccupait de la chose volée et non pas du vol), se construire à partir d'une sémantique responsabilisante, celle de l'intention notamment. Comme le montreraient de multiples citations concomitantes et bien sûr postérieures à l'émergence de l'interprétation responsabilisante de l'activité, la question de la dignité des êtres va désormais s'y adosser, comme par exemple, dans d'autres contextes interprétatifs la dignité ou la valorisation sociale pourra s'appuyer sur d'autres ressources, la grâce, l'élection, la naissance, les liens de sang... Tendanciellement, plus qu'au statut, la dignité de la personne – et donc le respect qui lui est dû – va alors s'attacher à ses mérites, aux actes qu'il a posés, c'est-à-dire à l'autonomie de sa volonté et aux usages qu'il va en faire.

Lorsque, à la fin du moyen-âge, émerge l'interprétation responsabilisante de l'activité, celle-ci s'impose d'abord à la première personne, comme responsabilité-Je. La responsabilité est là avant tout « faculté de commencer », capacité d'initiative, intention (ce mot émerge au 11^e siècle), volonté (on sait les difficultés de la Grèce ancienne pour forger le terme volonté), projet (ce mot s'impose à la fin du moyen-âge ou à la Renaissance à partir du domaine de l'architecture). Qu'en est-il alors de la deuxième personne, c'est-à-dire de la responsabilité-Tu ? Là vont se dessiner deux figures dont la clarification me semble intéressante par rapport à la problématique du respect qui nous préoccupe ici.

4. Première ambivalence : commutativité ou distributivité ?

Pour formuler la distinction qui s'opère au niveau de la responsabilité-Tu, je me référerai à un vocabulaire que l'on situe aujourd'hui sur le terrain juridique et dont la formalisation dans le droit moderne remonte aux XVII^e et XVIII^e siècles. Même si les termes – commutativité et distributivité – qui seront utilisés ici peuvent ne pas sembler aujourd'hui les plus pertinents dans le champ moral qui est celui du respect, je rappellerai deux choses. D'une part que les discussions dont ils furent l'objet engageaient fondamentalement la question du statut de l'autre, des obligations à son égard comme des exigences que chacun est en droit de faire peser sur l'interaction et, de l'autre, que, dans ces discussions, leur arrière-plan était autant, voire plus, moral que juridique.

a) La responsabilité-Je, à la première personne, comme faculté de commencer, comme capacité d'initiative va d'emblée s'imposer comme réversible, réciproque ou, pour adopter le vocabulaire qui exprimera cela dans le champ juridique, *commutative*. C'est ce que la citation précédente de Descartes indique avec la plus grande netteté. La responsabilité que je me reconnais à moi, je dois la reconnaître à l'autre. À la capacité d'autonomie que je revendique

pour moi répond l'obligation de répondre à l'autre. Et l'obligation que j'attends de l'autre de répondre de ses actes, je ne puis moi-même m'en dispenser. C'est cette commutativité qui s'inscrit dans le droit au travers par exemple de principes selon lesquels la liberté des uns s'arrête où commence celle des autres. En termes juridiques, la commutativité renvoie clairement au principe de l'égalité de traitement. Cette commutativité qui, dans son fond, est donc égalitariste, tend à tirer vers une logique de *mêmeté*, d'identité *idem* (pour reprendre la terminologie de Paul Ricœur) et, à ce titre, à aller – potentiellement – à l'encontre de logiques de sollicitude, de pardon, de bienveillance, de compassion⁸. Ce que j'exige de moi, je ne découvre par exemple aucune raison de ne pas l'exiger de l'autre, quelle que soit toute la situation de ce dernier.

b) Toutefois, cette simple commutativité n'est pas la seule figure que peut prendre la responsabilité-Tu. Plus que de répondre à l'autre, je puis aussi me sentir tenu de répondre *de* l'autre, sans que cela ne fasse pour autant peser d'obligation réciproque sur lui.

La naissance du droit moderne, aux XVII^e et XVIII^e siècles, fut l'occasion de disputes à propos de la distinction entre commutativité et distributivité, à l'époque d'ailleurs dans un contexte où les termes avaient, je le répète, une portée à la fois juridique, mais aussi – voire d'abord – morale. Chez Grotius par exemple, le terrain de la distributivité se construit clairement sur le rapport à l'autre, là où le terrain de la commutativité est celui de la réciprocité et de l'exigibilité. Ces deux terrains – de la commutativité et de la distributivité – vont connaître des formes d'institutionnalisation très différentes au niveau juridique. Le droit moderne se calquera de manière très dominante sur la commutativité⁹, alors que le terrain de la distributivité, c'est-à-dire des « devoirs » que nous avons à l'égard d'autrui, en particulier dans sa vulnérabilité, sera renvoyé au domaine de la morale¹⁰. Cette distinction fera l'objet de nombreuses théorisations, notamment celle opposant droits parfaits (commutatifs) et imparfaits (distributifs)¹¹.

En quittant le terrain des discussions juridiques, nous pourrions user de la distinction entre commutativité et distributivité pour les envisager comme deux postures que nous

⁸ Toutes valeurs qui relèveront pour Grotius par exemple de la justice distributive et des « droits imparfaits », c'est-à-dire non exigibles. Voir P. HAGGENMACHER, « Droits subjectifs et système juridique chez Grotius », dans L. FOISNEAU (sld.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997, p. 73-131.

⁹ Voir notamment l'introduction de F. Ost dans H. DUMONT, F. OST, S. VANDROOGHENBROECK (sld.) *La responsabilité, face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Presses des FUSL et Bruylant, 2005.

¹⁰ Pour un éclairage circonstancié de ceci, voir P. HAGGENMACHER, op. cit.

¹¹ Des discussions auront lieu dès le XVIII^e siècle à propos de l'exigibilité des actes de « charité », de l'aide à l'égard des démunis, sans résultat positif. Ce n'est qu'avec l'instauration des droits-créances que l'exigibilité reviendra à l'agenda avec des résultats cette fois positifs. Toutefois, le destinataire de cette exigibilité est désormais l'État et la responsabilité sous-jacente à cette exigibilité est une responsabilité collectivisée, une responsabilité-Nous.

pouvons adopter dans le rapport à l'autre, comme deux horizons sous lesquels nous pouvons construire le rapport à l'autre. En construisant celui-ci sur le terrain de la commutativité, nous ouvrons avec lui une logique de réciprocité et d'exigibilité. À l'inverse, en l'instaurant sous le couvert de la distributivité les choses changent profondément : l'horizon de l'exigibilité que l'autre pourrait me renvoyer disparaît, mais cette absence d'exigibilité ne me dispense en rien d'exigences à son égard¹².

Historiquement, c'est à Johan G. Fichte que revient le mérite d'avoir théorisé le plus adéquatement la deuxième forme de responsabilité-Tu. Fichte envisage la question de la responsabilité sous l'angle de la formation de la subjectivité et non pas sous celui d'une subjectivité « achevée ». Son horizon est celui de la vulnérabilité de soi et de l'autre. La responsabilité se pense avant tout comme « sollicitation », comme appel. Une sollicitation qui appelle la sollicitude. Sans s'y réduire, la construction fichtéenne permet l'introduction d'un point de vue selon lequel la dynamique de la responsabilité n'est plus commutative mais bien distributive, non réciproque.

Le propos fichtéen endosse clairement une ambition universaliste. En en faisant un usage sociologique, nous pourrions toutefois admettre qu'un appel n'est pas forcément l'autre, et que dès lors l'obligation de répondre est susceptible de nuancer ses effets. Selon ses mérites, selon sa situation, selon ses capacités, selon sa vulnérabilité, selon ses faiblesses... la sollicitation pourra en effet se faire plus ou moins insistante, pressante. L'horizon de la perception de l'autre n'est plus ici la même, la réciprocité mais *l'altérité, la différence*. S'ouvre au travers de cette logique distributive la perspective d'une morale davantage contextualisante, individualisante... là où la logique commutative semblait s'imposer par sa dimension décontextualisante. Insistons-y lourdement, s'il est question ici « d'appel », celui-ci ne peut se comprendre sur le modèle de la « demande explicite » à laquelle nous nous sentirions tenus de répondre, sous peine de nous renvoyer vers le registre commutatif de l'échange.

En dépit, je le répète, d'un vocabulaire sans doute peu satisfaisant, on perçoit là un arrière-plan à partir duquel opérer une conceptualisation du respect qui en distinguerait deux accentuations. Je dis bien deux accentuations dans la mesure où, à mon sens, les actes,

¹² Cette tension entre exigibilité et exigence me semble importante en particulier parce qu'elle éclaire la difficulté de juridiciser le respect parce que, fondamentalement, le respect est une exigence morale qui appelle un comportement « par devoir » et non simplement « conforme au devoir », pour reprendre la terminologie introduite par Kant pour distinguer morale et droit, mais aussi la difficulté d'instaurer une relation de respect sur la base d'une demande explicite qui projette alors le doute sur la sincérité du respect induit par l'exigence.

témoignages et attitudes de respect se situent à vrai dire toujours dans l'entre-deux. J'y reviendrai.

Dans le premier cas – celui de la commutativité – le respect apparaît simplement comme un opérateur commutatif ou de réciprocité qui présuppose chez l'autre les capacités d'autonomie que je me reconnais à moi. Sans doute est-ce la forme dominante qui se dégage de la lecture de l'œuvre de Kant. Mais cet opérateur apparaît alors potentiellement comme un opérateur d'exclusion de ceux dont les capacités d'autonomie ou leur « bon usage » peuvent être mis en doute. Si cette hypothèse est exacte, on peut alors soupçonner que l'émergence de l'anthropologie de la responsabilité se présentera également comme un dispositif de distinction entre les êtres, et de sélection dans l'octroi du respect. C'est ce que Avishai Margalit reproche à la théorie kantienne du respect¹³. Si le reproche peut légitimement être adressé aux thèses qui lient respect et autonomie de la volonté, thèses qui comportent de fait ce risque, une analyse fine du raisonnement kantien conduirait sans doute à nuancer le reproche dans la mesure où la visée d'autonomie n'est pas chez Kant un critère empirique de partage des êtres mais une anticipation, mêlant idée de la raison – et donc visée universaliste – et sentiment, d'un rapport à l'autre qui nous interdit de le traiter comme un moyen, quelles que soient donc ses caractéristiques empiriques. Quoiqu'il en soit, le risque d'exclusion que comporte la définition d'un « critère » de respect fondé sur l'autonomie de la volonté est bien réel. Qu'il suffise de rappeler que l'introduction dans le droit moderne du principe de commutativité s'est très clairement accompagné de l'introduction dans ce même droit d'une séparation des êtres entre ceux considérés comme capables (parce que détenteurs de l'autonomie du vouloir) et ceux qui ne le sont pas, avec pour ces derniers des restrictions considérables au niveau des droits. Ou encore que, historiquement, la question –distributive– des devoirs à l'égard des pauvres et des indigents fut fondamentalement tributaire de la distinction (commutative) entre les pauvres méritants (c'est-à-dire faisant un bon usage de leur autonomie de la volonté) et les autres.

Dans le second cas – celui où la responsabilité est obligation de répondre *de* l'autre – la symétrie ou la commutativité s'estompent et le respect paraît dû aussi, en dépit du fait que l'autre détienne ou non, pleinement ou partiellement, les capacités qui le rendent autonome, responsable de soi, voire même *parce qu'il* ne les détient pas. Peut-être est-il d'autant plus dû que sont profonds sa vulnérabilité, ses déficits d'autonomie, sa fragilité ou simplement son altérité. Il est ici plutôt question de la *reconnaissance* chez l'autre d'une identité *ipse*, d'une

¹³ Voir A. MARGALIT, *La société décente* (1996), trad. F. Billard et L. D'Azay, Castelnau Le Lez, Éd. Climats, « Sisyphe », 1999, p. 67 s.

altérité à laquelle est reconnue un statut de personne, sans que ne puisse en être exigée une réciprocité commutative, voire même sans que ne soit attendue aucune réciprocité. Cette forme de responsabilité-Tu pourra pointer vers une reconnaissance « personnalisée », c'est-à-dire une reconnaissance orientée vers l'irréductibilité de l'autre à toute catégorisation, et justifier des formes de respect dépassant par exemple le caractère générique du respect kantien qui est fondamentalement « respect de la Loi » (au-delà de l'autonomie de la volonté) bien plus que « respect de la personne ».

Selon la perspective adoptée par rapport à l'autre, au Tu, l'horizon du respect est donc très différent. On pourrait dire ainsi que la dynamique du respect, liée à son arrière-plan commutatif, c'est-à-dire à la préservation-reconnaissance de l'autonomie de la personne, requiert – précisément pour préserver cette autonomie – des attitudes de préservation de distance, du quant à soin de chacun, alors que la dynamique du respect dans sa deuxième forme requiert quant à lui – notamment, mais pas seulement, en raison de la vulnérabilité de l'autre – des attitudes de souci de l'autre, « d'aller vers l'autre », qui empiètent forcément sur ses « territoires ». Cette dimension d'empiètement sur ce que j'appelle les « territoires de l'autre » peut être considérée comme une dimension structurelle de cette deuxième accentuation du respect : le respect consiste clairement à assumer l'altérité, la vulnérabilité de l'autre et à y ajuster ses attitudes. L'acteur fait en quelque sorte sienne cette altérité ou cette vulnérabilité. Et, dans le cas de la vulnérabilité, son attitude sera d'autant plus respectueuse qu'elle prendra la forme d'un *accompagnement*, d'une facilitation... et moins celle d'une substitution, d'un « prendre en charge », d'un « s'occuper de tout », qu'elle se refusera donc à saisir le rapport à l'autre sous la forme de la commutativité. Mais, en même temps, cet « aller vers l'autre » devra demeurer mesuré, précisément pour éviter une incursivité excessive inacceptable sous l'horizon de la commutativité.

Le lecteur aura observé que la théorisation proposée ici du respect à partir de la deuxième forme de responsabilité-Tu recourt à un horizon où se côtoient les termes *altérité* et *vulnérabilité*. S'il est vrai que souvent la sollicitude est réfléchie à partir de la vulnérabilité, la théorisation proposée ici se veut plus large et, en tout état de cause, n'entend pas ramener la question de l'altérité à une vulnérabilité qui serait d'emblée renvoyée à un déficit d'autonomie de la volonté. Pour prendre un exemple concret, si la thématique de l'appel évoque bien sûr très naturellement la vulnérabilité de celui qui souffre, du malade, du jeune enfant, du handicapé, de l'indigent, de celui qui doit être protégé... elle inclut également les cas où l'appel renvoie plus purement à l'altérité de celui qui apparaît simplement différent, comme cela se manifeste par exemple dans les écarts culturels où l'assomption de ceux-ci prédispose

à des « précautions » qui ne sont ni forcément paternalistes, ni nécessairement manipulatoires. Là, par exemple parce que nous pressentons que l'autre, en raison de son propre arrière-plan culturel, pourrait mésinterpréter ce que nous faisons ou disons, le respect nous conduit à agir avec ménagement, avec attention alors que lorsque le rapport que nous avons avec autrui se construit dans l'ordre de la réciprocité et de la réversibilité, le respect nous conduirait plutôt à saisir ces mêmes ménagements comme des précautions paternalistes, condescendantes...

Dans les deux formes de respect se manifeste clairement une dynamique de décentrement. Toutefois, dans le premier cas, ce décentrement opère selon une logique où prédomine la réversibilité alors que dans le second prédomine plutôt l'horizon de l'altérité. Dans le premier cas, l'enjeu du respect se situera fondamentalement dans la reconnaissance à l'autre de l'autonomie de la volonté, dans des attitudes préservant les conditions du consentement, l'irrespect en assumant au contraire la dénégation. Dans le second, qui présuppose un souci pour l'autre tenu comme réellement ou potentiellement vulnérable, mais aussi comme une altérité respectable dans son altérité, l'enjeu du respect sera plutôt un enjeu de « bonne » interprétation de l'appel, et de réponse pertinente à celui-ci. L'irrespect pouvant notamment se loger dans des attitudes d'incursivité déplacée, ne préservant pas les « territoires de l'altérité », ou au contraire dans des attitudes de surdité à l'appel conduisant alors à des formes de désengagement. L'expression « incurtivité déplacée » vise ici les comportements dans lesquels la sollicitude apportée à autrui s'appuie sur une négation ou une euphémisation de l'altérité (« Je » prend tout en charge, agit, pense... à la place de l'autre que ce soit par paternalisme... ou par mépris). Mais à l'inverse, l'irrespect peut aussi trouver sa source dans le marquage d'une altérité radicale entre Je et Tu qui conduit au rejet ou au désengagement. Ainsi, la dimension émancipatoire de la relation thérapeutique se trouve-t-elle mise en question à la fois au travers d'une projection sur autrui par le soignant des formes de vie qu'il juge légitimes et dont il fait l'horizon de la sortie du symptôme, au point de briser les conditions d'adhésion du soigné à la relation¹⁴, mais aussi lorsque l'altérité de l'autre se trouve radicalisée au point que le projet émancipatoire peut en venir à se diluer dans un idéal de désengagement du thérapeute au nom du respect de l'altérité du soigné.

Tout cela attire l'attention sur l'interaction profonde existant entre ces deux formes de respect. Le respect distributif pourra toujours se voir taxer d'incursivité excessive, de paternalisme..., la revendication d'un respect commutatif pourra toujours se voir reprocher un manque de sollicitude (par exemple parce qu'il en demande trop à l'autre, parce qu'il est

¹⁴ N. ZACCAI-REYNERS, « Respect, réciprocité et relations asymétriques. Quelques figures de la relation de soin » dans *Esprit*, janvier 2006, p. 95 s.

exagérément auto-centré, parce qu'il projette ses propres attentes sur autrui). Mais en même temps, une sollicitude préservant l'altérité se devra de maintenir pour horizon régulateur une éventualité émancipatoire requérant la référence à une autonomie possible, comme le respect dans sa version commutative se devra de demeurer ouvert à l'altérité et à la fragilité possible de l'autre, sous peine de verser dans le cynisme. Bref, la dynamique de décentrement est celle d'une dialectique entre mêmeté et altérité où tout est somme toute question d'accentuation pertinente.

L'enjeu du respect se situe donc toujours et fondamentalement dans l'entre-deux de ces deux figures, l'une où domine l'horizon de l'autonomie, l'autre où domine celui de l'appel et de l'altérité. Si nous respectons l'autre, c'est d'une certaine façon toujours à la fois parce que nous le considérons comme une personne *et* parce que nous répondons à l'appel qu'elle nous adresse, même si, dans l'un ou l'autre cas, telle ou telle dimension prédomine. Nous pouvons d'ailleurs être irrespectueux au nom du respect de l'autonomie de l'autre (par exemple en le laissant à sa fragilité et en n'entendant pas son appel) ou au nom de l'appel qu'il nous adresse (par exemple en l'infantilisant et en ne préservant pas sa qualité de personne).

On saisira également à partir de cette distinction construite sur base des deux formes de responsabilité-Tu, que l'irrespect radical pourra prendre deux accentuations selon que l'on se situe dans l'une ou l'autre perspective. D'un côté, la *violence, la menace, la peur...* brisant chez l'autre les conditions d'exercice de l'autonomie. De l'autre, l'*indifférence et le rejet* qui caractériseraient les situations où l'appel qu'adresse l'autre ne reçoit aucun écho ou un écho négatif, où la sollicitation que constitue la vulnérabilité et l'altérité de l'autre reçoit en retour un désengagement absolu ou un engagement négatif.

5. Deuxième ambivalence : l'aspect relationnel du respect.

Au-delà de cette première ambivalence en surgit une seconde qui a déjà été suggérée incidemment et qui tient à la nature relationnelle du respect. L'explicitation de cette seconde ambivalence est en particulier nécessaire pour éclairer les conditions de la dialectique du décentrement évoquée plus haut entre les pôles mêmeté et altérité, et leur « accentuation pertinente ».

Le respect est à la fois un témoignage et, à ce titre, renvoie à une structure intentionnelle, mais il est aussi une marque qui peut se loger dans un comportement sans renvoyer à une telle structure intentionnelle. Ensuite, ce qui « fait respect » se situe toujours

au cœur d'une logique d'interprétation de l'action dans laquelle peut évidemment se faire jour un décalage au niveau des marques ou témoignages de respect entre les significations qu'ils prennent pour leur auteur et pour leur récepteur. Ce qui est considéré comme témoignage de respect pour l'auteur peut parfaitement être considéré comme irrespectueux pour le récepteur, indépendamment d'ailleurs d'une mise en question de la sincérité de l'auteur, et cela que ce soit de la part du destinataire du comportement ou d'un tiers observateur. Celui qui témoigne une attitude de respect peut parfaitement voir son attitude être tenue pour irrespectueuse – par exemple parce que paternaliste, condescendante – sans pour autant que la sincérité du témoignage ne soit mise en doute. À l'inverse une attitude de respect condescendant, parfaitement méprisante parce que manipulatrice par exemple, peut être reçue comme un véritable témoignage de respect par son récepteur comme par un observateur.

Autrement dit, l'appréciation de ce qui est interprété sous l'horizon du respect est susceptible de mettre en jeu la figure du *mensonge ou de l'hypocrisie*, d'une part, mais aussi celle de la *fausse conscience* de l'autre. Ainsi, si nous envisageons une interaction marquée par quelque écart social, le témoignage de respect – fût-il motivé par la sollicitude – pourra toujours se trouver marqué ou soupçonné, s'il vient de celui qui est en position « dominante », de n'être que *paternalisme* ou *condescendance*, ou à l'inverse, venant de celui qui est en position dominée, que marque de *déférence*, somme toute non respectueuse.

Il va sans dire que cette double ambivalence rend extrêmement compliquée l'éclaircissement de ce qu'on pourrait appeler la dialectique, voire la casuistique du respect et de l'irrespect.

6. Les figures de l'irrespect

En laissant globalement de côté la seconde ambivalence, il me semble possible d'aller plus avant dans l'éclaircissement du paysage du respect en s'appuyant sur une analyse des figures de l'irrespect, analyse qui tirera parti des distinctions précédentes. Le tableau qui suit en résume les configurations dominantes. Celles-ci seront explicitées par la suite, mais, étant donné les limites de cet article, de manière à l'évidence sommaire.

	Figure dénégative	Figure inflatoire
Sous l'angle commutatif de l'autonomie	Dénier l'autonomie : objectiver, traiter comme un non-humain, violenter,	Projeter une autonomie excessive : « en demander trop », sur-responsabiliser

	déresponsabiliser	
Sous l'angle distributif de l'appel	Dénier l'appel : traiter avec indifférence, avec cynisme, rejeter	Amplifier l'appel : « en faire trop », infantiliser, envahir les territoires de l'autre, surprotéger

A. L'irrespect sous l'horizon de la commutativité.

Sous l'horizon de la commutativité, le respect présuppose que soit *reconnue chez l'autre l'autonomie de la volonté, qu'en soient préservées les conditions d'exercice, comme d'ailleurs les conditions d'exercice du consentement*. L'irrespect peut dès lors prendre deux figures : une figure dénégative d'abord, dont les illustrations les plus nettes se trouveraient dans les attitudes qu'on pourrait qualifier d'objectivantes ou de violentes dans la mesure où l'autre y perd sa capacité d'être sujet, mais aussi la figure inverse où, par amplification des attentes, exigences... d'autonomie de la volonté, l'acteur, dans l'incapacité de les assumer, est voué et conduit à l'échec, à la perte de confiance et d'estime de soi.

a) dénier l'autonomie de la volonté : l'objectivation.

Dans cette *figure dénégative*, l'autre est placé dans des conditions où il ne peut exercer l'autonomie de sa volonté, où il ne peut consentir à ce qu'il fait, à la situation qu'il vit, qui est la sienne. Il est traité comme un objet, comme un non-humain. La construction sociale de la situation fait qu'il n'est pas considéré et ne peut se considérer comme responsable ou pleinement responsable de ce qu'il fait, il ne peut exercer de contrôle sur ce qui lui arrive. On le tient pour incapable de s'assumer. On l'empêche, par la peur ou la menace par exemple, d'être réellement l'auteur de ses propres actes. Il n'est pas en mesure de consentir à ce qu'il fait, à la situation dans laquelle il se trouve entraîné. Il est devenu le jouet de logiques, de forces extérieures qui le manipulent, le gouvernent ou le commandent.

L'objectivation peut se faire, comme le laissent entendre les phrases précédentes, au travers de « mises en situation », mais aussi dans le discours, lorsque celui-ci se fait objectivant, par exemple en expliquant le comportement par des causes plutôt que par des « raisons d'agir », en invoquant un accident... Dans ce cas, l'acteur n'est bien entendu plus tenu de répondre de ses actes, voire n'est même plus considéré comme susceptible de répondre de ses actes. Ce type de disqualification peut, précisons-le, parfaitement obéir à des

finalités moralement positives : il s'agira par exemple d'excuser un comportement, de dédramatiser une situation... Il reste que cette dénégation du statut d'agent responsable, en dépit de ses intentions louables, peut être perçue comme disqualifiante ou humiliante, comme ce peut être le cas lorsque des attitudes, des paroles, des comportements projettent sur autrui un statut de victime, ou comme lorsque les dispositifs de l'État social projettent sur leurs ayants droit le statut d'assisté, ou encore lorsque, comme dans le paternalisme, l'autre entend en quelque sorte « faire à la place ». C'est aussi le cas de figure que sous-tend l'idée avancée par Hegel selon laquelle une punition pénale (en l'occurrence la prison) honore celui qui en est l'objet, précisément parce qu'on le considère comme responsable de ses actes, l'indulgence, la victimisation ou la déresponsabilisation du coupable s'apparentant à un geste de non reconnaissance du statut d'agent de l'auteur des faits. Bref, dans chacun de ces cas, c'est la structure commutative même qui se trouve déniée dans un contexte où elle est attendue.

Appartiennent également à ce cas de figure les comportements de manipulation de l'autre qui trompent, à son insu, son autonomie de la volonté. C'est-à-dire qui la dénie tout en semblant la reconnaître dès lors que le comportement manipulateur entend produire des réactions, des effets, des résultats. Celui qui manipule cherche par ses comportements à guider l'autonomie de la volonté de l'autre, à le mettre sous sa dépendance, à en faire son jouet.

b) sur-responsabiliser

À l'inverse, l'irrespect peut découler d'une sur-responsabilisation qui place l'acteur face à une situation où forcément, il ne sera pas à la hauteur des attentes projetées sur lui. Dans son ouvrage *Autorité*, Richard Sennett analyse longuement ce cas de figure en l'associant notamment aux nouvelles formes managériales¹⁵ qui, basées sur des exigences de « responsabilisation » conduisent les supérieurs hiérarchiques à faire peser sur les personnes qui en dépendent des demandes de prise de responsabilité qu'ils ne pourront assumer. De la même façon, il est tout à fait possible de disqualifier un interlocuteur en lui prêtant, par excès, des qualités d'autonomie qui, alors, le rendent responsable de sa situation ou de ses échecs. Ce sont cette fois des « tu aurais pu », « tu n'as pas voulu » ou « tu aurais dû » qui reportent sur l'acteur le poids de ses insuffisances et l'humilient, par exemple, par rapport à la situation qu'il vit. Comme on le verra plus loin, les actuelles logiques de responsabilisation de l'Etat social actif, en faisant peser sur le chômeur la responsabilité de sa situation, se rangent dans cette catégorie.

¹⁵ R. SENNETT, *Autorité* (1980), trad. F. Drosso et C. Roquin, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1981.

Là, quoi qu'il en soit, dans tous les cas, l'attitude irrespectueuse porte en elle un jugement moral désapprouvateur, laissant entendre, comme je viens de le suggérer que l'acteur « aurait dû », « aurait pu »... agir autrement. Et cela sous un horizon commutatif qui me pousse à considérer que ce que j'exige de moi je puis l'exiger de l'autre.

Un éclairage plus circonstancié de ces figures de la réprobation en raison d'un mésusage de l'autonomie nécessite des argumentations plus importantes qui feront l'objet de développements séparés dans un chapitre ultérieur, consacré à ce que j'appelle la casuistique des modalités

B. L'irrespect sous l'horizon de la distributivité.

Ce qui fait enjeu ici est la réponse à l'appel que l'autre – dans son altérité et sa vulnérabilité – m'adresse. Cet appel sera-t-il entendu, compris ? La réponse qui y sera apportée sera-t-elle adéquatement « distribuée » ? Là encore deux cas de figure méritent d'être distingués, soit que la réponse surestime l'appel et se caractérise alors par une incursivité excessive, déplacée..., soit que la réponse sous-estime l'appel, fasse preuve d'insensibilité, d'indifférence, de désengagement ou tout simplement que l'appel et celui qui l'incarne se trouvent rejetés.

a) Se faire sourd à l'appel

Comme j'y ai insisté, l'appel que m'adresse l'autre peut ou non être reconnu d'abord, entendu ensuite. Au-delà du cas de la surdité qui laisse l'appel sans réponse, dans l'indifférence, se profilent de multiples figures de l'irrespect. La vulnérabilité ou la souffrance de l'autre peut être déniée, euphémisée avec cynisme, mise en doute parce que simulée par exemple, ou encore déconstruite (« il l'a cherché »). Luc Boltanski a décrit différentes topiques de ce processus dans son ouvrage, *La souffrance à distance*¹⁶. Il existe d'ailleurs de multiples nuances dénégatives qui peuvent parfaitement justifier le désengagement ou l'attentisme au nom du respect lui-même, de la nécessaire confiance qu'il faut prêter à l'autre, voire même de son droit à être ce qu'il est, fût-ce dans sa vulnérabilité... L'incursivité dans les territoires de l'autre est donc minimisée, l'acteur préservant son quant à soi, ne s'exposant pas dans la sollicitude.

¹⁶ L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Éd. Métailié, « Leçons de choses », 1993.

A côté de ces figures où pointe plutôt la dénégation de celui qui ne veut pas entendre, se profilent également les multiples figures où l'appel de l'altérité est entendu mais reçoit un écho négatif, où ego creuse le fossé par rapport à alter, ce qui s'illustre dans les cas d'exclusion, de stigmatisation...

b) Infantiliser, sur-protéger, dénier le territoire de l'altérité

A l'inverse ici, la dynamique de l'irrespect s'appuie plutôt sur une sur-estimation de l'appel et de la vulnérabilité. Il s'exemplifie le mieux dans le cas d'attitudes incursives où l'appréhension de l'altérité de l'autre conduit – fût-ce pour son bien – à des pratiques de prise en charge qui se caractérisent par leur empiètement sur la capacité de l'autre à être soi-même, sur les chances de développer ses propres potentialités. Il s'agit de « faire à la place », de conseiller en infantilisant, bref de ne pas laisser être soi. Là l'acteur, devenu « objet » de la sollicitude, cesse de maîtriser les frontières de sa subjectivité, son autonomie par rapport à ses propres « territoires du moi » se dissolvent, il est dépossédé de la capacité de contrôler soi-même les limites de sa propre subjectivité. Prendre en charge devient se charger de tout. De telles attitudes pourront alors être lues en termes de complaisance, l'autre devient une « occasion » de se valoriser soi.

7. Les figures de la réprobation : qui ne mérite pas le respect ?

Avant d'essayer d'appliquer sommairement les grilles d'analyse précédentes à la situation sociale actuelle, je souhaiterais faire un dernier détour par l'analyse de la responsabilité, et cela afin d'éclairer cette fois les figures de l'irrespect que peut générer la réprobation morale, dont on a vu l'importance, en particulier dans l'évocation du cas 1b. J'y avais attiré l'attention à la fois sur le fait que la structure commutative du respect pouvait fonctionner comme opérateur d'exclusion (ce que j'exige de moi, je puis l'exiger de l'autre, appelé ainsi à répondre de ce qu'il est, de ce qu'il a fait...) et que cette exclusion s'accompagnait d'une réprobation morale (il aurait dû, il aurait pu...). Pour expliciter cela davantage, un passage par la théorie linguistique des modalités est nécessaire. Cette question de la réprobation vue sous l'angle de la responsabilité est également intéressante par ce qu'elle permet de préciser davantage la dialectique qui peut se nouer entre les deux formes du respect.

La théorie standard des modalités indique l'existence de deux (ou trois) modalités : la nécessité d'une part, la possibilité et l'impossibilité de l'autre. Ces modalités s'expriment à

l'aide de deux auxiliaires principaux : « devoir » qui exprime la nécessité, l'obligation et « pouvoir » qui exprime la possibilité. À ces deux auxiliaires principaux s'ajoutent des auxiliaires secondaires : vouloir et savoir/croire.

En suivant librement les théories linguistiques en ce domaine, on peut regrouper ces modalités de la manière suivante :

Modalisations	Objectivantes	Subjectivantes
Virtualisantes	Devoir	Vouloir
Actualisantes	Savoir, pouvoir-possibilité	pouvoir-capacité

Cette grammaire des modalités entretient des liens très étroits avec la question de la responsabilité. Elle constitue le substrat formel à partir duquel peut se dire et s'évaluer la responsabilité. Lorsque nous nous employons à juger de la responsabilité de tel ou tel acteur par rapport aux actes qu'il a posés, nous nous posons en effet des questions du type : « devait-il faire ce qu'il a fait ? », « a-t-il réellement voulu cela ? », « savait-il ce qu'il faisait ? », « pouvait-il faire autrement ? »... C'est donc par rapport à cette grammaire des modalités que nous exigeons de l'autre qu'il réponde de ses actes, que nous développons les différentes figures de l'imputation, mais aussi de l'excuse. Cette grammaire est donc au cœur des pratiques liées à la responsabilité dans ses deux dimensions. Sa dimension commutative, principalement au niveau des modalisations virtualisantes qui fondent la réprobation morale des intentions. Mais aussi sa dimension distributive dans la mesure où les modalisations actualisantes, en particulier le pouvoir-capacité, fonde les appréciations d'incapacité et de vulnérabilité.

L'importance de cette grammaire se mesure également au fait que, comme je l'annonçais, elle est à la base de l'anthropologie de la modernité. Une anthropologie qui va placer en son centre la volonté, mais qui va aussi saisir l'action comme une articulation entre les différentes dimensions de cette grammaire, construisant autour d'elles les figures du « mérite » et de « l'estime ». Comme cela transparaît clairement dans cette citation où, au début du XVI^e siècle, Charles de Bovelles explicite ce qu'est le comportement du « sage » :

« Comme triples sont les causes de nos actions, en effet, triples les principes de nos tâches : Intelligence, Puissance, Volonté... Dès l'instant où ces trois principes, donc l'Intelligence, le Pouvoir, le Vouloir, s'unissent en un chœur concordant, l'action du Sage est libre, facile, sans obstacle. L'Intelligence lui révèle, bien sûr, en premier lieu, ce qu'il doit faire ; ensuite, la Puissance perçoit et mesure les forces du sujet ; la Volonté, enfin, met en mouvement, approuve, accompagne le sujet. »

Sage auquel il oppose ceux qui souffrent par rapport à cela de déficience, en particulier l'Insensé :

« Que l'une quelconque de ces causes manque, et il en résultera une action empêchée ou nulle. Si quelqu'un, en effet, comprend et peut ce qu'il ne veut pas, ou bien s'il peut et veut ce qu'il ne connaît en rien, ou bien ne connaît, ni ne peut, ni ne veut, c'est en homme creux et vain qu'il s'agit. C'est pourquoi, vis-à-vis de toute action, le lamentable Insensé est inadapté, gauche, malhabile, lui dont l'intelligence est aveugle et imprévoyante, et qui n'a de forces, de facultés et de savoir-faire pour rien. »¹⁷

Autrement dit, c'est autour de cette grammaire que vont se construire les systèmes de valorisation et de dévalorisation anthropologique, dessinant notamment en contrepoint de l'individu autonome et responsable, *c'est-à-dire sous l'horizon du respect commutatif*, les figures possibles de la disqualification et de l'irrespect. Et cela dans les quatre domaines correspondant aux auxiliaires de modalité, définis cette fois négativement :

devoir : l'immoral, le débauché, le pervers....

vouloir : le passionné, l'incontinent...

savoir : l'insensé, le faible d'esprit, l'inconscient...

pouvoir : l'impuissant, l'incapable, l'inapte...

Il serait intéressant – mais cela dépasserait de loin l'ambition de cet article – de réfléchir sous l'angle historique aux variations des figures et des formes de la disqualification. Je me contenterai d'annoncer rapidement – j'y reviendrai dans la partie finale de cet article – l'hypothèse selon laquelle aujourd'hui, parmi ces quatre figures, celle de l'incapacité me paraît jouer un rôle dominant.

Cela dit, comme je l'annonçais, ces quatre figures permettent aussi de saisir la dialectique se jouant entre commutativité et appel. En effet, les déficits par rapport aux quatre modalités pourront à la fois être lus selon une grille à dominante commutative ou être interprétés dans le registre de l'appel que m'adresse l'autre depuis son altérité. Ainsi, celui dont on mesure l'incapacité relative pourra aussi bien susciter des comportements guidés par cette dimension privative, avec par exemple une dominante compassionnelle, qu'à l'inverse susciter des attitudes dont l'horizon seront les capacités dont l'acteur n'est pas totalement

¹⁷ C. DE BOVELLES, « Le Sage », texte intégral cité par E. CASSIRER, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (1927), trad. P. Quillet, Paris, Éd. de Minuit, « Le sens commun », 1983, p. 352.

dépourvu¹⁸. Là se jouent d'ailleurs des enjeux importants de respect, comme l'atteste par exemple le fait que certains de ceux dont le « traitement » social se construit sur un principe privatif explicite de vulnérabilité – les handicapés par exemple – peuvent y voir un manque de respect et chercher à reconstruire leur positionnement social en termes de différence, au nom du refus de la « compassion » et de la revendication de droits, exigeant donc une lecture sociale de leur position à partir d'un registre positif et non privatif.

8. Quelques hypothèses sur la situation actuelle

Je voudrais terminer cet article en suggérant quelques hypothèses sur le contexte social actuel et cela en relation avec les différenciations opérées plus haut à propos du respect. Je ne le ferai pas de manière générale mais en me situant dans le contexte d'une réflexion sur les manières dont est formatée aujourd'hui la question sociale. Plusieurs dimensions méritent d'être dégagées qui ne seront qu'effleurées ici :

a) de manière générale, il me semble que la situation actuelle pourrait être caractérisée par une très forte montée en puissance de la référence à l'autonomie face à des situations marquées par la dépendance ou la vulnérabilité. Et cela au nom du respect. Les évolutions sociales et juridiques concernant l'euthanasie et le droit de mourir dignement en seraient une illustration. Comme l'ont été en leur temps les revendications en faveur du droit des femmes de disposer de leur corps, dans le cas de l'avortement par exemple. Une tendance semblable s'observe au niveau des revendications liées au domaine du handicap et au droit des handicapés d'accéder aux conditions d'une vie « normale ». Dans la relation éducative également, la projection de l'exigence d'autonomie sur les enfants se fait de plus en plus précoce. Là, l'enjeu du respect semble prioritairement réfléchi par rapport aux conditions d'exercice de l'autonomie de la volonté, aux conditions du consentement et/ou à des anticipations d'autonomie chez autrui... le paternalisme, l'assistance, la sur-protection (figure 2b) apparaissant comme la figure inverse, discréditée, de l'irrespect.

Ajoutons à ces brèves observations que la situation sociale présente se marque par la montée en puissance du référentiel de la vulnérabilité. On peut trouver à cela différentes explications, par exemple, comme chez Marcel Gauchet, celle d'une transformation de la subjectivité qui serait de plus en plus pensée selon un modèle d'écart à soi¹⁹. Mais en même

¹⁸ Voir N. ZACCAI-REYNEERS, *op. cit.*

¹⁹ M. GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003 ; rééd. Folio « Essais » n°465, p. 251 s. Voir aussi J.-L. GENARD, « Capacités et incapacités dans l'action publique », dans F. CANTELLI et J.-L. GENARD (sld.), *Action publique et subjectivité*, Paris, LGDJ, Droit et Société, 2007, à paraître.

temps, les deux étant d'ailleurs liés, cette montée en puissance se double, comme je viens de l'évoquer, de celle du référentiel de l'autonomie de sorte qu'on assiste à des processus où le traitement social de ce qui se révèle dans le registre de l'appel s'ouvre rapidement à des revendications sociales qui se pensent dans le registre commutatif, en particulier dans celui des droits, comme je l'exemplifiais à propos des stratégies et revendications tournant autour de la question du handicap, ou dans le registre socio-moral de la différence et non pas de l'infériorité.

b) Cette « sur-pression » à l'autonomie, cette « sur-responsabilisation de soi », pour paraphraser la terminologie utilisée par Alain Ehrenberg, n'est bien entendu pas sans conséquence, en particulier sur les situations marquées par la précarité, la vulnérabilité... Jamais en effet les individus n'ont été tenus à ce point pour responsables d'eux-mêmes, dans un contexte où, faut-il le dire, dans de nombreux domaines et notamment celui de l'emploi, leur « destin » leur échappe. Au niveau des politiques sociales, cela se marque notamment par une réorientation du travail social vers une individualisation des prestations, mais surtout vers des formes d'exigences d'engagement des bénéficiaires de l'action sociale, vers la négociation de contrats, vers la formation de projets, vers ce que l'on peut considérer comme une « co-construction » de l'aide sociale. Il en est de même au niveau des politiques de santé mentale où de plus en plus d'institutions s'appuient sur des pratiques de contractualisation et envisagent par exemple l'entrée dans l'institution sous l'horizon d'une sortie rapide, et de pratiques visant à la restitution de l'autonomie. Cette évolution se justifie notamment au travers d'une critique des dispositifs anciens soupçonnés de « déresponsabiliser » les individus, d'en faire des « assistés », de les attacher à des institutions dont ils deviennent dépendants... Bref, le modèle de l'individu actif, du citoyen responsable et de l'acteur autonome devient de plus en plus l'horizon des politiques sociales. Comme l'illustrent avec le plus de clarté les pratiques de contractualisation, nous sommes évidemment là sous une perspective de responsabilisation commutative qui ne peut évidemment être crédible qu'au regard des chances offertes aux individus de pouvoir être ou agir de manière autonome.

La forme d'irrespect correspondant à ce cas de figure est la forme 1b, c'est-à-dire celle où un horizon d'autonomie surévaluée conduit de fait à une disqualification de l'individu qui ne peut pas être à la hauteur de ce qu'on attend de lui, disqualification qui peut prendre la forme d'une stigmatisation, d'une mésestime de soi (Ehrenberg défend l'hypothèse que l'accroissement des dépressions est directement lié à cette sur-responsabilisation) ou de processus d'exclusion (comme dans le cas des malades mentaux lourds et/ou chroniques qui

ne trouvent plus de lieux d'accueil ou dans celui de ceux qui sont exclus de l'aide sociale parce qu'ils ne se conforment pas aux « tests » d'autonomie qui leur sont imposés).

c) Dans le même temps, en quelque sorte en écho à cette tendance à la sur-responsabilisation, à cette sur-pression à l'autonomie, l'anthropologie qui se fait de plus en plus dominante aujourd'hui est, comme je l'évoquais, une anthropologie de la vulnérabilité. A la distinction propre au 19^{esi}ècle entre les individus capables, actifs, autonomes et individus incapables, s'est lentement substituée l'idée d'un continuum anthropologique à l'intérieur duquel se situe tout individu, désormais susceptible de glisser vers l'hétéronomie (la dépression, la « fatigue d'être soi »,...) comme de se ressaisir. La sémantique de la vulnérabilité est omniprésente aujourd'hui tant dans le vocabulaire philosophique ou sociologique que dans celui des travailleurs sociaux.

Comme on l'a vu, cette anthropologie de la vulnérabilité tend à la fois à problématiser l'autonomie de la volonté, mais aussi à situer les interactions sous un horizon qui n'est plus commutatif, mais qui est celui de ce qu'on pourrait appeler une obligation morale de soutien, de souci de l'autre, de sollicitude à son égard. Dans les politiques sociales, la figure positive de la sollicitude se dit aujourd'hui dans le vocabulaire de l'*accompagnement*, dont j'ai montré brièvement les ambivalences morales liées en particulier au maintien des conditions de préservation de l'altérité.

Les formes d'irrespect correspondant à ce cas de figure sont ceux de la forme 2a), c'est-à-dire ceux qui se caractérisent par un excès d'incursivité (agir à sa place, penser pour lui, orienter en fonction d'un modèle imposé...) dans les territoires de l'autre, au nom faut-il le dire, de son bien, en l'occurrence de la restitution, de la réactivation de ses capacités d'autonomie.

La conjonction de ces deux tendances à vrai dire à la fois complémentaires et à certains égards contradictoires dessine les contours des formes d'irrespect caractéristiques des politiques sociales actuelles. Sur-pression à l'autonomie dans un contexte et des domaines où son exercice est largement précarisé et incursivité d'un travail social à ambition individualisante et restauratrice d'autonomie.

On mesure à quel point les interventions d'un État qui entend activer les dépenses sociales s'éloignent des dispositifs objectivants de l'État-Providence, de cet « État au guichet » auquel on reprochait à l'inverse un irrespect par « déresponsabilisation » des individus (figure 1a) et une absence de souci des cas individuels (cas 2a).

d) Enfin, par rapport aux différentes topiques de la réprobation, il me semble que l'accentuation porte aujourd'hui sur celles liées aux *capacités*. Dans un contexte de

Crépuscule des devoirs et d'éthique de l'authenticité, la tolérance à la multiplicité des styles de vie s'est considérablement accrue. Bien des comportements qui étaient encore, il y a un demi siècle, considérés comme perversion, comme débauche... sont aujourd'hui acceptés socialement. De la même façon, la psychopathologie accorde bien moins d'importance qu'auparavant aux « maladies de la volonté » ; dans de nombreux domaines, la passion, la spontanéité... sont par exemple largement valorisées. Par contre, comme le souligne Ehrenberg, la dépression peut se saisir aujourd'hui comme une maladie de la sur-responsabilisation de soi construisant l'incapacité d'être à la hauteur. Parallèlement à un affaiblissement de la pression portée sur les modalisations virtualisantes (devoir et vouloir), on assiste en effet plutôt aujourd'hui à une accentuation de l'importance accordée aux modalisations actualisantes (le savoir, les compétences... et le pouvoir, les capacités, les potentialités). J'ai montré ailleurs comment cette question des capacités – autrefois liée à un partage objectif des êtres entre « capables » et « incapables », distinction assortie de statuts juridiques différents – revenait aujourd'hui en force. On en trouve l'illustration dans la littérature psychologisante qui ne cesse d'en appeler à un développement du potentiel, dans le discours pédagogique dont les objectifs se pensent en termes de compétences et capacités, ou encore au cœur des politiques sociales et du travail social en général dont les finalités sont prioritairement de restituer aux acteurs des ressources d'action, des capacités... bref d'en refaire des citoyens « actifs ». Dans un tel contexte, les figures du mépris et de la disqualification sociale se disent avant tout dans la logique de l'incapacité à s'en sortir, à être soi-même, à affronter la réalité... bien plus que dans celui de l'immoralité dans lequel se disait auparavant le mépris.