Respect, amitié et sollicitude.

Kant et la critique féministe

Lukas K. Sosoe

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/550>

DOI : [10.4000/leportique.550](https://doi.org/10.4000/leportique.550)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Lukas K. Sosoe, « Respect, amitié et sollicitude. », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/550> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.550>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Respect, amitié et sollicitude.

Kant et la critique féministe

Lukas K. Sosoe

- 1 Notre objectif consiste moins en une thèse qu'une interrogation : celle de savoir si, à la lumière des critiques issues de la pensée féministe, si par exemple à la lumière de l'éthique de la sollicitude, le concept kantien de respect interdisait nécessairement la perspective de la sollicitude. Question doublement importante, tant elle est susceptible, d'une part, de nous aider à exposer, sans pouvoir véritablement en faire l'analyse, quelques passages importants sur la théorie kantienne du respect ; de l'autre, elle pourrait attirer notre attention sur des aspects de l'éthique de la sollicitude qui sont critiques de l'éthique kantienne, plus précisément de la conception kantienne du respect dans son rapport avec l'amitié ou l'amour. Double tâche donc qui, en plus de nous faire apercevoir toute la complexité de la théorie kantienne du respect dans son rapport avec la sollicitude, voire avec l'amitié ou l'amour, offre à l'appréciation du lecteur des thèses aussi bien intéressantes que discutables de l'éthique de la sollicitude.
- 2 S'agissant du concept de respect, nous avançons l'hypothèse, sans pouvoir véritablement la démontrer, qu'il existe plus d'un concept du respect dans l'éthique kantienne. Nous n'en retiendrons que deux qui se rejoignent, malgré la différence qui les sépare. Une des formulations majeures de l'impératif catégorique se présente comme le point de jonction des deux concepts et en constitue la base ou pour ainsi dire une conception passerelle reliant les deux conceptions que nous nous proposons de distinguer : *il s'agit premièrement d'un concept moral de respect lié à la posture de soumission du sujet moral face à la grandeur de la loi morale dont il est pourtant l'auteur*. Seulement la loi le dépasse, dans la mesure où il demeure un être humain doué de sensibilité. Pour le dire autrement, il est un être raisonnable fini. Le second concept du respect est de nature sociale et politique. Il relève de la justice. Kant le distingue et l'oppose à l'amitié et à l'amour. D'où la critique de la pensée de la sollicitude provenant du féminisme
- 3 Une fois ces deux concepts mis en évidence, nous présenterons brièvement l'éthique de la sollicitude et la critique adressée par cette dernière à Kant. En une troisième étape, nous montrerons en quoi l'éthique de la sollicitude se rend elle aussi coupable, comme bien d'autres critiques contemporaines de l'éthique kantienne, d'une lecture partielle,

voire partielle de Kant et surtout pourquoi la critique adressée à l'éthique kantienne ne se limite qu'aux *Fondements de la Métaphysique des mœurs* et bien évidemment à la *Critique de la raison pratique*. Elle laisse entièrement dans l'ombre la *Doctrine de la vertu*. Notre thèse est la suivante : contrairement à la critique formulée par les tenants de l'éthique de la sollicitude et par d'autres féministes contre le ou les concepts de respect chez Kant et malgré la dimension négative de non ingérence dans l'espace d'autrui qu'il peut suggérer, le concept social et politique kantien du respect n'est pas seulement compatible avec l'amour ou la sollicitude. Il ne nous oblige pas nécessairement à une autonomie comprise comme autosuffisance ou clôture du sujet sur lui-même ; encore moins nous condamne-t-il au détachement, voire à l'indifférence. Il permet et surtout renforce, une prise en compte de la nécessaire protection de la vulnérabilité et de la finitude humaine. Une fois cette vulnérabilité prise en compte, une fois qu'est protégée la fragilité caractéristique de l'espace d'action et de réflexion d'autrui, la sollicitude peut se déployer sans les risques qui lui sont inhérentes tels que le « paternalisme affectif » par exemple. Le respect apparaît donc, 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. Entendu de cette façon – et nous gardant de tout anachronisme – Kant serait même plus proche de quelques préoccupations de l'éthique féministe, plus précisément de l'éthique de la sollicitude, qu'on le pourrait le croire à première vue ¹.

I

- 4 Nous partons du fait qu'il y a plus d'un concept de respect chez Kant. Que ces deux concepts aient des liens, nous l'avons aussi précisé. Qu'il puisse être question éventuellement du même concept vu sous deux aspects différents, de la morale et du droit, nous ne le discuterons pas ici. Il nous suffit de partir de la distinction du droit et de la morale pour éviter une démonstration qu'il serait trop long à produire. Disons simplement que la distinction du droit et de la morale dans la pensée kantienne, nous permet de parler 1) d'un concept moral du respect décrivant le moment de soumission du sujet à la loi morale et 2) d'un concept du respect qui est de nature sociale et politique. Il convient, à notre avis, de distinguer soigneusement l'un de l'autre, même si les deux concepts reposent en définitive sur l'impératif catégorique.
- 5 À la différence du concept social et politique du respect, Kant s'étend longuement sur le concept moral du respect aussi bien dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (FMM), la *Critique de la raison pratique* que dans la *Métaphysique des mœurs* (MM). Certes, on trouve çà et là des formulations ou des définitions qui ne semblent pas identiques et qui donneraient du fil à retordre à plus d'un philosophe analytique. Car, il est tantôt dit que « le respect pour la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais il est la moralité elle-même, considérée subjectivement comme mobile, dans la mesure où la raison pure pratique, en enlevant par son opposition à l'amour de soi toutes les prétentions de celui-ci, donne de l'autorité à la loi, qui dès lors a seule de l'influence » (*Critique de la raison pratique*, (= CR pratique) AK, V, 76). Kant nous dit tantôt que le « respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori* et dont nous pouvons apercevoir la nécessité » (*Critique de la raison pratique*, (AK, V, 73)). Ou encore que le respect n'est rien de plus ni de moins que le sentiment moral ou une sensation ayant pour condition un sentiment sensible. Aussi peut-on lire toujours dans l'Analytique de la *Critique de la raison pratique* sous le titre « des mobiles de la raison pure pratique » le passage

suivant : « le sentiment sensible qui est le fondement de toutes nos inclinations est bien sans doute la condition de cette sensation que nous nommons respect ; mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique » (AK, V, 75). Le sentiment moral lui-même « est la capacité de prendre un intérêt (moral) à la loi et constitue le respect pour la loi morale elle-même » (AK, V, 80). Il est même dit qu'il s'agit d'un sentiment ou de l'effet produit sur le sentiment (V, 76). Plus loin, on peut lire que : « le respect pour la loi morale est donc un sentiment positif par sa cause intellectuelle et qui est connu *a priori* » (V, 79) ou que « le respect pour la loi morale doit donc être considéré comme un effet positif, mais indirect, de cette loi sur le sentiment en tant qu'elle affaiblit, par l'humiliation de la présomption, l'influence contraire des inclinations » (AK, V, 79).

- 6 À quelles conditions quelque chose peut être la moralité elle-même et non le mobile de la moralité tout en étant un mobile uniquement d'un point de vue subjectif ? Que signifie un sentiment causé par une cause intellectuelle, le seul sentiment que nous connaissons *a priori* ? Que nous faut-il entendre par un mode de connaissance *a priori* d'un sentiment ?
- 7 La liste des questions peut s'allonger. Elle laisse apparaître très nettement en quoi une sérieusement réflexion s'impose, s'agissant de la cohérence de la pensée kantienne du respect². Seulement, comme nous le disions, ce n'est pas à cette tâche que nous voudrions nous consacrer.
- 8 Toutefois, malgré les différentes formulations qui mériteraient d'être sérieusement analysées pour en déterminer l'unité et la cohérence, une même formulation du concept de respect réapparaît sans cesse. Nous la retrouvons aussi bien dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que dans la *Critique de la raison pratique*. Aussi trouve-t-on dans les *Fondements* la précision suivante : « le devoir est la nécessité d'agir par respect pour la loi [...] Seul ce qui est lié à ma volonté purement et simplement comme principe, mais jamais comme effet, ce qui ne sert pas à mon inclination, mais prévaut sur elle, du moins exclut totalement qu'on la prenne en compte lorsqu'on choisit une action, par conséquent, la loi pure et simple considérée pour elle-même, peut être un objet de respect » (FMM, 400). Nous retrouvons la même formulation dans la *Critique de la raison pratique* : « La conscience d'une libre soumission de la volonté à la loi morale [...] est donc le respect pour la loi morale. La loi qui exige et inspire aussi ce respect n'est autre [...] que la loi morale » (AK, V, 80 s.). Kant ajoute dans une longue note dans les *Fondements* : « ce que je reconnais immédiatement comme constituant une loi pour moi, je le reconnais avec une dimension de respect, qui signifie simplement la conscience de la soumission de ma volonté à la loi » (FMM, 401). En tant que sujet doué d'inclinations, l'homme sent l'effet de la loi morale sur lui-même en s'y soumettant.
- 9 On remarquera bien ici le rapport de soumission entre l'homme et la loi morale. C'est la majesté de cette dernière qui humiliant le sujet humain, exige de lui la posture de soumission qui provient du fait que l'être humain est certes raisonnable, mais un sujet raisonnable fini. Kant ira plus loin et fera du respect que nous devons à nos congénères un respect pour la loi morale :
- 10 « L'objet du respect est donc purement et simplement la loi, plus précisément : la loi telle que nous nous l'imposons à nous-mêmes tout en y voyant cependant une loi en soi nécessaire. En tant qu'elle constitue la loi, nous lui sommes soumis, sans interroger pour cela notre amour-propre ; [...]. Tout respect pour une personne n'est à proprement parler que du respect pour la loi (pour la loi de l'honnêteté, etc.) dont cette personne nous fournit l'exemple. Dans la mesure où nous considérons aussi comme un

devoir d'élargir le champ de nos talents, nous reconnaissons de la même manière dans une personne pourvue de talents l'exemple d'une loi (celle qui prescrit de nous exercer à lui ressembler sous ce rapport), et tel est ce qui constitue notre respect. Tout intérêt moral auquel on donne ce nom consiste exclusivement dans le respect de la loi » (FMM, 401, note). Pour appuyer cette thèse Kant recourt à Fontenelle. Ce dernier disait : « Je m'incline devant un grand, mais mon esprit ne s'incline pas » (*Critique de la raison pratique*, AK, V, 76).

- 11 Mon rapport à la loi morale est fait d'une soumission totale. Il n'exclut aucune instance. Même le respect que je dois à autrui revient en définitive au respect de la loi en lui. 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.
- 12 Limitons-nous à cette formulation et laissons de côté pour le moment les problèmes soulevés les multiples et différentes formulations du concept moral découlant de ma soumission à la loi morale.
- 13 Seulement, tel que décrit ici, le concept du respect n'épuise pas tout le concept du respect chez Kant. Car, on devrait aussi tenir compte des deux principes sur lesquels Kant insiste dans l'opuscule *Théorie et Praxis* et dans la *Métaphysique des mœurs* à savoir la liberté et l'autonomie du citoyen. Dans la mesure où la liberté et l'autonomie du citoyen correspondent à une concept négatif de liberté, c'est-à-dire un concept de non-ingérence dans la sphère d'autrui, on devrait les intégrer dans une analyse du concept kantien du respect. La liberté politique du citoyen kantien impose à l'État et à la communauté de s'abstenir de l'obliger à chercher mon bonheur autrement qu'il je ne se l'image. Négativement dit, nul n'a le droit de m'obliger à chercher mon bonheur comme il veut. Positivement, tous sont tenus de respecter ma liberté, c'est-à-dire, le domaine où je pose mes fins conformément au – et dans le – respect de la loi dans le sens du droit en vigueur.
- 14 Certes, quitte à revenir sur ce point lorsque nous traiterons du concept social et politique du respect, il importe de souligner ici que nous avons manifestement affaire à un concept de respect que Kant ne thématise pas directement, mais qui se dégage de ses écrits et qui équivaut à la liberté négative. Or, la liberté négative constitutive de la sphère d'action de l'individu n'est pas identique au respect dans le sens moral du terme.
- 15 C'est à ce niveau que l'importance de la cinquième formulation de l'impératif catégorique apparaît plus clairement pour servir de concept passerelle, et jusqu'à un certain point de synthèse, entre la conception du respect lié à la posture du sujet moral et le concept social et politique. « Agis de telle façon que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » (GMS, 429).
- 16 Seulement, comme le dirait Kant lui-même, ce n'est pas en tant qu'homme que l'être humain doit être traité comme fin en soi. L'être humain n'est, avec sa grande parenté avec les animaux, « qu'un produit de la terre » nous dit Kant et n'a, de ce fait qu'une valeur vulgaire. En tant que tel, il a un prix et ne saurait être considéré comme une fin en soi. 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 » (*Doctrine de la vertu*, § 11, AK, 433).

- 17 Par où l'on voit que, chez Kant, la dignité et l'égalité humaines sont intimement liées à la capacité morale de l'homme. C'est en tant qu'il est capable de législation universelle que l'homme est l'égal de l'homme avec lequel il partage nécessairement la même dignité. Sur ce point la *Critique de la Raison pratique* est claire. La dignité exige respect parce qu'elle n'a pas de prix. Respect de soi et respect que les hommes se doivent mutuellement dans ce monde dont Kant écrira : « Ne devenez pas esclave des hommes, n'admettez pas que votre droit soit foulé aux pieds, impunément par d'autres » (DV, § 11, AK, 433).
- 18 Bref, le rapport de l'être humain à la loi morale doit être considéré de deux points de vue : 1) du point de vue de celui qui s'incline devant la grandeur de la loi, mieux de la législation intérieure 2) et du point de vue de celui qui la pose. En effet, puisque c'est l'être humain lui-même qui pose la loi, il acquiert par là un statut de législateur. Il est source de la loi, source lui conférant une certaine dignité, mais en même temps, il est source de revendications légitimes comme le dirait Rawls. Appliqué à la coexistence humaine, c'est-à-dire du point de vue d'une législation extérieure, le concept de dignité provenant de l'auto-législation constitue la base de l'égalité humaine.
- 19 Apparaît ici beaucoup plus nettement le second concept social et politique de respect relevant de la justice sociale et politique qui ne découle plus de ma soumission à la loi morale et m'humilie comme l'exige le concept moral. Le concept social et politique consacre ma dignité et mon égalité en tant que législateur moral, mais aussi co-législateur politique (contrat social) et donne naissance à un autre concept qui m'oblige au respect de l'humanité en moi-même en même temps qu'il oblige les autres à me respecter non pas seulement dans ce qu'il convient d'appeler une Église invisible, mais également dans ce monde. C'est ce dernier concept de respect, que Kant conçoit comme un devoir au sens juridique.
- 20 Étant donné l'importance de ces passages pour la critique opérée par l'éthique de la sollicitude, il n'est pas inutile de se rapporter directement à Kant lui-même. Aussi, le devoir du libre respect envers les autres, parce qu'il est à proprement parler simplement négatif (ne pas s'élever au-dessus des autres) et qu'ainsi il est analogue au devoir de droit consistant à ne pas attenter au bien d'autrui doit être considéré comme un simple devoir de vertu, mais comme un devoir strict par rapport devoir d'amour» (*Doctrine de la vertu*, V, 449 s.). Tout porte ici à croire que, avec l'interdiction d'attenter au bien d'autrui, il s'agirait seulement du respect de la propriété d'autrui. Néanmoins, le bien dont il est question ici ne se limite pas uniquement à la propriété. Bien au contraire, il la dépasse et l'inclut. Même limité au respect de la propriété d'autrui, notre but consistant à distinguer deux concepts de respect serait atteint. Car, il s'agit bien plus du concept social et politique du respect au sens de la liberté négative considérée comme non-ingérence dans la sphère d'action et de réflexion de l'individu, c'est-à-dire non-ingérence dans l'organisation des fins que poursuit l'individu. La propriété n'est qu'une ressource existentielle nécessaire à la concrétisation d'autres biens, d'autres fins qui ont besoin d'un espace de liberté et d'autonomie individuelles.
- 21 On comprend donc pourquoi Kant est très soucieux de distinguer explicitement par contraste le respect de l'amour : « En vertu du principe de l'amour réciproque, écrit-il, les hommes sont incités à se rapprocher continuellement les uns des autres ; par celui du respect, dont ils sont redevables les uns à l'égard des autres, ils se trouvent à se

maintenir réciproquement à distance » (*Doctrine de la vertu*, AK V, 449). Tout en étant un devoir, l'amour ne l'est qu'au sens large. Le devoir de justice prime, parce qu'il est strict. En un mot, je ne suis pas obligé d'aimer une personne, mais suis soumis à vouloir du bien à l'humanité, « nulle obligation d'avoir des sentiments ne peut nous être imposée par d'autres » (*Doctrine de la vertu*, 449) si ce n'est sous la forme de la bienveillance vis-à-vis de chaque homme.

- 22 Nombreux sont les passages où Kant revient constamment sur cette notion de respect qui, on le voit très clairement, se fonde aussi sur une dignité inhérente à l'être humain découlant de la capacité législatrice de l'être humain.
- 23 À la lumière de la mise en évidence de ces deux concepts de respect liés à la loi morale qui nous humilie et nous ennoblit tout à la fois, il est aisé d'interroger l'éthique de la sollicitude et de prendre acte de ces griefs contre l'éthique de Kant ³.

II

- 24 L'éthique de la sollicitude est issue des thèses féministes contemporaines et ne constitue pas, avec ses « pour » et ses « contre », un corps homogène de doctrines ⁴. Bien qu'il soit connu sous la forme de revendications sociale et politique de l'égalité, le féminisme dans sa version récente, constitue un des principaux courants de la philosophie politique et juridique. Contrairement au féminisme dit libéral qui revendiquait l'égalité entre l'homme et la femme et rappelait à la modernité politique ses promesses, l'éthique féministe revendique une différence entre l'expérience morale des hommes et celle des femmes. Elle se présente avant tout comme une éthique relativiste et anti-universaliste. Il n'est pas étonnant que l'éthique de la sollicitude s'en prenne à toute éthique se réclamant de Kant.
- 25 À la différence des éthiques critiques de Kant, l'éthique de la sollicitude a fait son apparition d'abord en psychologie génétique. À la pensée de la justice fondée sur les « principes universels, la raison et les droits » elle oppose celle de la sollicitude, 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.
- 26 Une des voies les plus importantes par laquelle le féminisme s'est introduit dans la discussion éthique c'est la psychologie génétique ou, plus précisément, la psychologie du développement moral.
- 27 La mise en évidence d'une différence entre le raisonnement moral de l'homme et de la femme a trouvé le jour au cœur de la psychologie génétique elle-même avec le travail d'une ancienne étudiante de Kohlberg, Carol Gilligan, auteur de : *In A Different Voice* ⁵, référence principale des féministes en éthique de la sollicitude.
- 28 S'inspirant des travaux de Chodorow, Gilligan, dans une recherche sur l'avortement ⁶, affirme que la différence qui caractérise le jugement moral féminin comparé à celui de l'homme provient du fait que, universellement, les femmes s'occupent des enfants. Puisque l'environnement dans lequel évolue la jeune fille et le jeune garçon n'est pas le même et parce que c'est la mère qui s'occupe le plus de l'enfant, « la dynamique de la formation de l'identité est différente selon que l'on soit garçon ou fille » ⁷. Le résultat en est que « pour les hommes et les garçons, la séparation [de la mère] et l'individuation sont [...] liées à l'identité sociale sexuelle, étant donné que la séparation de la mère est essentielle pour le développement de la masculinité. Pour les filles et les femmes, les questions féminines ou l'identité féminine ne dépend pas de la réalisation

de la séparation de la mère, ni d'une progression dans l'individuation. Puisque la masculinité est définie par la séparation, la féminité se définit par l'attachement. L'identité sociale masculine est menacée par l'intimité, alors que l'identité sociale féminine est menacée par la séparation »⁸. Cette différence importante dans la formation de la personnalité, caractéristique de l'attitude des deux sexes face aux règles dont l'apprentissage est indispensable au développement moral et aussi à la prise de rôles, est passée inaperçue. Ni Piaget ni Kohlberg n'en parlent. Certainement parce qu'ils ont travaillé uniquement sur des échantillons formés de garçons, ce qui, dans leurs recherches, réduit la perspective développementale de l'enfant à celle du garçon – c'est le cas de Piaget – ; ou alors en a-t-on tiré des conclusions hâtives quant aux différences observées dans le développement moral. Aussi, pour Kohlberg, les femmes démontrent-elles une déficience morale, dans la mesure où la plupart d'entre elles ne dépasse pas le niveau de la morale, soit le niveau 3 des six étapes du développement du jugement moral.

- 29 Gilligan accepte le résultat des expériences, mais elle remet en cause l'interprétation des données. Parce que les traits qui définissent le bien moral pour les femmes tels que prendre soin des autres et être sensibles aux besoins des autres sont ceux qui font d'elles des déficientes au plan moral, y compris dans les questions de justice, elle entreprend des recherches comparatives qui sont censées conduire à une « distinction entre deux modes de pensée »⁹, dont le mode féminin est une conception « *plus contextuelle de la moralité, une compréhension différente de la morale* »¹⁰. Il s'agit plus, pour elle, d'attirer l'attention sur un problème d'interprétation que d'entreprendre une « généralisation relative aux deux sexes »¹¹. Les théories dont on disait auparavant qu'elles étaient neutres relativement aux deux sexes, dit-elle en substance, ne le sont pas¹². La thèse qu'elle soutient, on le devine aisément, est tout le contraire :
- 30 Quand on commence l'étude des femmes et qu'on déduit des constructions développementales à partir de leur vie, les lignes de force d'une conception morale différente de celle décrite par Freud, Piaget et Kohlberg commencent à émerger et donnent forme à une description, elle aussi différente du développement. D'après cette conception, le problème [bien entendu pour les femmes] émerge des responsabilités conflictuelles plutôt que des droits [*rights*] qui entrent en conflit et demande, pour sa résolution, un mode de pensée qui est contextuel et narratif plutôt que formel et abstrait¹³. Dans la mesure où cette conception de la moralité est relative à la sollicitude [*care*], elle articule le développement moral autour d'une compréhension de la responsabilité et des relations humaines, tout comme la conception de la moralité, comme équité, relie le développement moral à des considérations de droits [*rights*] et de règles¹⁴.
- 31 Dans une autre recherche menée avec J. M. Murphy, Gilligan parvient à la conclusion suivante : « Alors que les concepts logiques d'égalité et de réciprocité peuvent soutenir une morale – guidée par des principes de droits universels et de responsabilité –, les expériences du choix et du conflit moraux semblent en appeler à un type spécial d'obligation et de responsabilité vis-à-vis des conséquences qui ne peuvent être anticipées et comprises que dans un cadre de référence plus contextuel ».
- 32 Conception morale en termes de sollicitude, de responsabilité pour les autres, et éthique des relations humaines, caractéristique d'un mode contextuel et narratif de pensée, typique des femmes, d'une part, conception de la moralité en termes de droits et de règles formelles et abstraites, caractéristique de la pensée masculine, de l'autre,

nous avons là, déjà mis en place, le dispositif critique idéologique de la pensée féministe. Pour Gilligan, « la moralité fondée sur les droits et sur la non-interférence peut apparaître inquiétante pour les femmes en vertu de son potentiel de justification de l'indifférence et absence de souci pour les autres. Il apparaît aussi clairement que, de la perspective des hommes, la moralité de la responsabilité semble non concluante et diffuse en fonction de son relativisme contextuel. [...] Vu les différences qui existent dans les conceptions que les femmes ont de la subjectivité et de la moralité, les femmes apportent dans le cycle de la vie un point de vue différent et ordonnent l'expérience humaine en termes de priorités différentes »¹⁵.

- 33 Le jugement moral des femmes procède d'un intérêt [...] à la survie impliquant une mise en évidence du bien [goodness] et [...] une compréhension réflexive d'une éthique de la sollicitude comme étant les voies les plus adéquates pour la résolution des conflits dans les relations humaines¹⁶.
- 34 Gilligan insiste sur le fait que l'attitude des femmes qu'elle a interrogées dans ses recherches sur l'avortement par exemple, « démontre la centralité des concepts de responsabilité et de sollicitude dans la construction que font les femmes du domaine moral, le lien ténu, dans la pensée des femmes, entre des conceptions du sujet et de la moralité et, ultimement, le besoin d'une théorie développementale plus élargie qui inclut plutôt qu'elle n'exclut les voix féminines »¹⁷.
- 35 Théorie plus élargie du domaine moral qui veut intégrer d'autres perspectives, notamment féminines, du sujet moral contre les préjugés universalistes des théories modernes de la subjectivité. Tel semble, à première vue, le projet de notre auteur, projet d'après lequel il existerait bel et bien une différence dont n'auraient pas tenu compte les théories morales, plus particulièrement modernes. Il s'agit ici, avant tout, de restituer au sujet moral, sa diversité, voire sa différence, en redonnant aux femmes la possibilité d'articuler leur expérience, une expérience qui entend compléter tout en l'incluant, la perspective d'une morale fondée sur des droits et libertés par une autre fondée sur l'éthique de la sollicitude et de la responsabilité.¹⁸
- 36 Même si elle ne fait pas l'unanimité, la thèse de Gilligan a eu un succès déterminant au sein de la pensée féministe contemporaine et a redonné un nouveau souffle aux théories sociales et politiques féministes. C'est ainsi que pour Benhabib, une des plus importantes figures des plus représentatives de la philosophie féministe, « la contextualité, la narrativité et la spécificité du jugement moral des femmes n'est pas un signe de faiblesse ou une déficience, mais la manifestation de la vision de la maturité morale selon laquelle le sujet est immergé dans un réseau de relation avec les autres. D'après cette vision, le respect des besoins de chacun et le caractère mutuel de l'effort pour les satisfaire soutiennent la croissance et le développement moral »¹⁹. En quelques mots la théorie de Gilligan est reformulée. On nous dit plus : la sollicitude n'est pas seulement la caractéristique morale féminine, elle favorise le développement moral en général.
- 37 L'auteur soutient que « pour la pensée féministe, la différence sexuelle n'est pas contingente, mais le mode d'organisation fondamental de la réalité sociale »²⁰. La différence sexuelle est avant tout « la constitution socio-historique et symbolique et l'interprétation des différences anatomiques »²¹. Cette constitution et interprétation des différences anatomiques a grandement contribué à l'oppression et à l'exploitation des femmes. Par conséquent, la tâche d'une théorie critique féministe « est de découvrir ce fait et de développer une théorie émancipatoire et réflexive qui peut aider

les femmes dans leurs luttes contre l'oppression et l'exploitation »²². Tâche ambitieuse qui présuppose entre autre chose, « le développement d'une théorie normative philosophique qui consiste, pour Benhabib, en la "clarification des principes moraux et politiques" tenant à la fois de la nécessité d'une logique de la justification et d'un niveau normatif substantiel fait de normes concrètes »²³.

- 38 Considérés du point de vue de l'intérieur de la culture universitaire des démocraties occidentales, nous dit en substance Benhabib, le féminisme et le postmodernisme ont émergé comme deux courants contemporains dominants qui sont, chacun à sa manière, profondément critiques des métadiscours des Lumières et de la modernité²⁴. Toutefois, poursuit l'auteur, voici ce qui constitue ces métadiscours.
- 39 Par la mort de l'homme, le discours postmoderne « veut détruire toutes les conceptions essentialistes de l'être humain et de la nature. [...] L'homme est un artéfact, et non pas un être nouménal, transcendantal [...] L'homme est toujours déjà pris dans un tissu de signification fictive où le sujet n'est qu'une position dans le langage »²⁵. Le féminisme a créé également sa propre version de la mort de l'homme, version qui consiste en la « démystification du sujet masculin de la raison » [entendue dans le sens de la raison théorique et surtout pratique]. Alors que les postmodernistes mettent à la place de l'homme ou du sujet souverain de la raison pratique et théorique de la tradition, l'étude des pratiques linguistiques et discursives, contingentes, historiquement changeantes et socialement variables, les féministes affirment que « la construction sociale du sexe et les diverses pratiques qui contribuent à sa constitution sont les contextes les plus cruciaux dans lesquels il faut désormais repérer le sujet prétendument neutre et universel de la raison »²⁶.
- 40 S'il faut poser la nécessité d'en finir avec le sujet phallique de la raison, on devine plus facilement, ce qui constitue la fin de l'histoire pour la pensée féministe. Selon Benhabib, ce ne peut être que la « *construction sexuelle du récit historique* »²⁷. Cela signifie que si le sujet de l'histoire intellectuelle occidentale a été habituellement « l'homme blanc, chef de famille, propriétaire et chrétien » alors l'histoire, telle que nous la connaissons, est bien son histoire. Il n'est pas étonnant que la philosophie, moderne en particulier, se soit constituée comme un récit qui recherche avant tout l'unité, l'homogénéité et la linéarité, avec la conséquence que tout ce qui n'y est pas conforme est exclu de l'histoire. Tout comme l'Afrique de Hegel, les femmes n'entrent pas encore dans l'histoire ; elles ne disposent pas de leur propre récit. Qu'en est-il, peut-on se demander avec raison, de la fin de la métaphysique ?
- 41 Benhabib soutient que c'est le « scepticisme féminin envers les affirmations de la raison transcendantale ». Cela veut dire que « si le sujet de la raison n'est pas un être supra-historique et ne transcende pas les contextes, mais que les créations théoriques et pratiques de ce sujet porte toujours la marque du contexte duquel elles émergent, alors le sujet de la philosophie est toujours dans des intérêts qui dirigent la connaissance » dont ses activités portent le signe. En termes habermasiens, les intérêts qui gouvernent la théorie féministe sont la construction sociale du sexe et la construction sociale, économique, politique et symbolique des différences sexuelles entre les êtres humains²⁸.
- 42 Le féminisme partage avec les théories postmodernes les trois éléments ci-dessus exposés. Mais il ne peut entièrement endosser, de peur d'être incohérent, toutes les interprétations de ces éléments constitutifs du postmodernisme. Plus précisément, et dans la mesure où, il est possible de leur accorder une version faible et une version

forte, le féminisme ne peut adopter que la dernière, entendre la version faible du postmodernisme qui est à même de fournir des prémisses « autour desquels les théories critiques, ainsi que les postmodernistes, et même les démocrates libéraux et même les communautariens peuvent s'unir ». En adopter la version forte, telle est la thèse de Benhabib, c'est « prendre le risque d'une incohérence et de l'auto-contradiction », c'est condamner le féminisme à perdre son identité et rendre impossible le projet d'émancipation qu'il poursuit ²⁹.

- 43 D'après la version plus faible de la mort de l'homme, compatible avec la théorie revisitée défendue par Benhabib, les concepts métaphysiques du sujet, tels l'*Ego* cartésien, l'*Ego* transcendantal, « l'unité transcendantale de l'aperception », le « *Geist* » ou la « Conscience » ou même le « On » doivent être abandonnés au profit d'un concept situé de la subjectivité dans le contexte des pratiques sociales, linguistiques et discursives. Toutefois, ce rejet exige que soient reconstruits et retenus certains « attributs traditionnels du sujet [...] comme l'auto-réflexivité, la capacité d'agir selon des principes, le fait de répondre rationnellement de ses actions et la faculté de pouvoir projeter un plan de vie, bref une certaine forme d'autonomie et de rationalité doit être reformulée en prenant en compte le fait que le sujet est radicalement situé » ³⁰. Remplacer le sujet métaphysique de la tradition par le sujet situé, c'est-à-dire un sujet dont on reconnaît qu'il a bel et bien des déterminations concrètes, telle est la version faible de la mort de l'homme et l'élément qui fait le pont entre le féminisme et le postmodernisme.
- 44 À la fin de l'histoire correspond, dans le féminisme, un appel pour en finir, au plan théorique, avec les grands récits essentialistes et les discours monocausaux. Dans cette perspective, il est par exemple futile de chercher à savoir ce qu'est l'essence de la maternité en tant que phénomène universel tout comme il est futile de vouloir produire une grande théorie de l'oppression des femmes, théorie qui se fonderait sur une analyse trans-culturelle, sur la psychanalyse et la biologie. Politiquement, la fin des grands récits signifie le rejet de l'hégémonie de tel ou tel groupe ou organisation ou la prétention à se proclamer le moteur de l'histoire ³¹. L'argument que Benhabib oppose ici aux féministes qui trouvent, dans le postmodernisme, un terrain de fécondité argumentative nécessaire à leur cause, se présente comme une reprise de la première objection : si le féminisme veut se déployer comme une théorie critique et une théorie de l'émancipation ce n'est qu'à travers un concept situé du sujet dont, une fois les déterminations reconnues, la stratégie d'auto-libération se pourrait mettre en place.
- 45 Reste un dernier élément que le féminisme critique partage avec le postmodernisme : la mort de la métaphysique. Après avoir fait remarquer que la critique de la métaphysique elle-même prend la forme de la métaphysique qu'elle est censée remettre en question, Benhabib souligne que la critique heideggerienne reprise par Derrida et les derridiens dans nos Amériques est homogénéisante et ne reflète pas la réalité de la tradition philosophique occidentale. Elle attire l'attention sur les différences qui séparent, pour ce qui concerne la conception du sujet et même du réel et de la vérité, un Hobbes d'un Kant et ce dernier de Hegel.
- 46 C'est à l'intérieur de ce dispositif critique de la modernité et donc de l'éthique kantienne aussi qu'il convient de placer la problématique du respect et de l'amitié telle qu'elle est perçue par l'éthique de la sollicitude.

III

- 47 Bien que la critique faite par l'éthique féministe de la pensée kantienne soit fort répandue et qu'elle se laisse déduire très aisément de ce que nous en avons déjà présenté, nous aimerions en présenter les grandes lignes. Pour ce faire, nous prendrons une des plus importantes représentantes de la pensée féministe dont les positions légèrement différentes de celle de Gilligan ne sont moins critiques de Kant : Annette Baier.
- 48 Partant de la conception lockéenne et kantienne de la personne, Annette Baier souligne que ces deux philosophes négligent la dimension naturelle de l'homme, son enracinement corporel et donc sa contextualité pour n'en garder que l'imputabilité. Par où apparaîtrait très nettement la dimension abstraite de la personne, caractéristique d'une pensée plutôt masculine. « Locke est splendidement conscient de l'importance de la façon dont on nous aide à apprendre à parler, écrit-elle, mais il est tout au mieux obscur si les personnes lockéennes sont des personnes-ancêtres ou peuvent avoir une lignée composée de personnes distinctes d'un ancêtre humain ou d'une lignée humaine. Est-ce que les personnes de Kant [...] ont des ancêtres personnes ? Il semble que dans cette tradition les personnes n'ont pas besoin de mères »³². La personne est pour ces deux auteurs tout au plus une abstraction. Le fait particulier de la naissance d'une mère n'a aucune importance pour ces philosophes. Le fait de naître d'une mère est ici sous-estimé au profit d'une autre caractéristique, car notre naissance en tant que telle n'aurait aucune importance pour ce que nous sommes, pour notre dignité de personnes.
- 49 Telle est, d'après Baier à la suite d'autres éthiciennes de la sollicitude, le vrai problème d'une éthique fondée en raison. Aussi, pour Kant, être une personne n'équivaut pas à être né d'une femme ou être né en général, mais revient à émerger d'un champ nouménal fertile d'êtres tout faits et debout. Quelques philosophes tels que Locke ou Kant qui distinguent notre personnalité de notre présence humaine vivante veulent nous dire clairement que des bébés qui, manifestement, sont si vivants et ont des parents et dont la dignité n'est immédiatement évidentes ne sont pas des personnes »³³.
- 50 L'expérience de personnes concrètes, la référence à la mère, à l'ancêtre et à l'enfant et surtout à la mère et à la naissance suffisent à montrer l'importance qu'accorde la pensée de la sollicitude à la corporéité, à la réalité concrète (et plus particulièrement chez Baier, à la confiance) au détriment de la raison. Il s'agit de références concrètes, particulières, bref de caractéristiques dont se réclame l'éthique de la sollicitude mise en constante opposition à l'éthique universelle fondée en raison. La pensée de la dignité humaine, intimement liée au concept du respect, se trouve radicalement transformée en une véritable caricature. S'agissant du respect, notre auteur écrit : « Ce ne sont pas nos mains habiles et expressives, ni notre capacité de rire en nous pavanant, encore moins nos variations sur des sourcils soulevés et notre haussement d'épaules, mais notre posture debout contemplant le ciel et notre démarche de spectateur conscient et exigeant le respect » ; c'est « notre façon de nous déplacer qui exprime la façon dont nous nous considérons comme personnes jouissant d'un respect ou manquant de respect »³⁴. Les personnes de Kant ne peuvent pas se vanter de ne pas respecter des personnes. Elles ont l'obligation solennelle de n'être que cela, et surtout de se respecter elles-mêmes comme personnes »³⁵. Comme pour achever de tourner la pensée kantienne du respect en dérision, Baier attire l'attention sur David Hume et Darwin pour montrer en quoi la fierté d'être une personne méritant le respect est quasi

animale en ce sens que les animaux en sont aussi capables. Pour Baier, le concept humien de fierté est censé humilier les prétentions de ces conservateurs de « dignité qui paradoxalement ont déclaré que la dignité était un péché »³⁶.

- 51 Certes, tous les défenseurs n'utiliseraient pas l'arme de la dérision. Elle défendraient néanmoins l'idée que le respect, du moins comme Kant le pense au sens moral n'a aucun sens dans la mesure ce qui fait la moralité relève plutôt du sentiment de sollicitude et des émotions que l'on peut vivre empiriquement avec les autres.
- 52 Si la dignité, la personnalité et le respect en viennent à être réduits au propre des animaux, qu'en est-il du concept kantien d'amitié dans une telle perspective ? Baier pourrait nous être de nouveau d'un grand secours pour répondre à cette question.
- 53 Si l'éthique de la sollicitude insiste sur l'émotion, la contextualité, le particulier et la responsabilité pour autrui pouvant s'étendre jusqu'à la prise en charge totale de l'autre, alors il est normal que Kant soit qualifié par notre auteur de « *Misamoris* », c'est-à-dire, une personne qui se méfie des relations d'amour et d'amitié. Kant, écrit Baier, nous « enjoint de nous en tenir à nous-mêmes, de ne pas lier intimement notre sort à celui d'autres personnes si ce n'est pas nécessaire, de demeurer des personnes détachées respectant les autres et de ne pas trop se mêler à leur vie »³⁷.
- 54 Tout comme la pensée communautarienne³⁸, l'éthique de la sollicitude reprendra la critique du sujet désincarné, surtout détaché des liens sociaux qu'il devrait percevoir comme des éléments constitutifs de sa propre identité. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que nous avons affaire ici à une critique de la subjectivité moderne. Fondée en raison et surtout a priori, à l'exclusion de tout sentiment, sauf celui de respect mais qui n'est pas non plus empirique, l'éthique kantienne ne saurait, aux yeux des féministes, qu'être hostile à tout lien d'amour et d'amitié. Les tenants de l'éthique de la sollicitude vont encore plus loin. Ils trouvent dans l'éthique kantienne les bases d'une théorie libérale individualiste une mise en garde contre l'amour, l'amitié et toute forme d'intimité qui mettrait en danger l'identité masculine. Il ne reste au sujet kantien que la dignité d'un sujet isolé auquel il est demandé de faire attention de ne pas humilier la personne qu'il aime et surtout de ne pas se rendre vulnérable dans les relations d'amour ou d'amitié en s'ouvrant trop à l'ami. Tout se passe comme si toute forme de sollicitude constituerait 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. Telle est du moins l'interprétation que font les penseurs de la sollicitude de la réflexion kantienne sur le respect et l'amitié.
- 55 Kant, en effet, s'exprime de façon un peu plus nuancée sur le rapport de l'amitié à l'amour. Il est vrai que Kant définit l'amour et le respect comme s'il s'agissait de devoirs qui s'excluraient mutuellement, comme s'il s'agit de deux principes physiques de « l'attraction de la répulsion » : « en vertu de *l'amour réciproque*, les hommes sont incités à se rapprocher continuellement les uns des autres ; par celui du respect, dont ils sont redevables les uns à l'égard des autres, ils se trouvent conduits à se maintenir réciproquement à distance » (*Doctrine de la vertu*, § 24, AK, VI, 448). Présenté en termes d'attraction et de répulsion, on pourrait bien avoir l'impression d'une relation d'exclusion mutuelle entre le respect d'une part et l'amitié, de l'autre. Ce qui fait dire à Baier que bien que Kant trouve un espace pour le devoir de l'amour et le devoir de respect, l'harmonisation des deux affaiblit le devoir d'amour³⁹. Ce que cette interprétation a de partiel saute aux yeux, car Kant ajoute que : « si l'un de ces deux

grandes forces morales devait décliner, alors le néant [de l'immoralité] absorberait dans son gouffre béant tout le règne des êtres [moraux] comme une goutte d'eau » (l'italique est de nous).

- 56 On voit mal comment on peut conclure à une faiblesse de l'amitié et de l'amour ou alors lui accorder une signification moindre que celle du respect. Alors que ce dernier exige le respect de l'espace d'autrui, alors qu'il enjoint d'éviter (donc exigence négative) l'orgueil, la médisance, la raillerie et le mépris (§ 39 ; § 41-42, tous des vices dont même les éthiciens de la sollicitude ne voudraient souffrir) le devoir d'amour exige de nous de prendre au sérieux les besoins d'autrui, besoins qui ne sont rien d'autres que les moyens qui manquent à la réalisation de leurs fins. Aussi, Kant écrit-il, « le devoir d'aimer son prochain peut donc aussi s'exprimer ainsi : il consiste dans le devoir de faire miennes les fins d'autres hommes » (§ 25, AK, 450), fins qui constituent le bonheur des autres, un bonheur dont je peux aussi être heureux. C'est pour cela que je dois me tenir à l'intérieur de mes limites afin de ne leur rien retirer (*id*).
- 57 Les deux « grandes forces morales » comme Kant les appelle exige un certain équilibre ; si le respect crée et respecte la non-ingérence dans l'espace d'autrui, s'il interdit la raillerie, l'orgueil, la médisance et le mépris, l'amitié et l'amour au sens pratique suggèrent qu'autrui a besoin de nous pour la réalisation de ses fins. Le partage de ses fins qui fait aussi mon bonheur présuppose la reconnaissance du fait que ces fins sont d'abord les siennes, qu'elles sont choisies librement par l'autre. L'amitié comme l'amour ne peut qu'aider à les promouvoir. Elle ne doivent surtout pas occuper l'espace dont autrui a besoin pour travailler à les atteindre. Il n'est pas difficile, même à l'éthicienne de la sollicitude de reconnaître que les « pères poules » existent, les « mères-poules aussi » et que parmi nos congénères, il en existe qui « vivent par procuration » la vie des autres, y prennent un intérêt quasi pathologique. Loin d'être fermé à toute relation de la sollicitude, à toute relation d'amitié, le concept kantien de respect au sens social et politique en constitue, la protection, le rempart.
- 58 Restent les quelques conseils donnés par Kant sur les risques de l'amitié, éventuellement la vulnérabilité qui peut en découler. Il ne s'agit pas d'un appel à la vie solitaire et à la méfiance, ou même de la conséquence de la présupposition d'un concept idéal d'amour ou d'amitié. Encore moins s'agit-il implicitement de la conviction d'après laquelle tout amour humain serait condamné à l'échec ; au pire, il dégénérerait dans la haine mutuelle, le trahison et l'inimitié ; au mieux il s'interromprait à la mort, et finirait dans la séparation et le deuil ⁴⁰. Kant voulait nous rendre « attentif aux difficultés de l'amitié » (AK, V, 470). Difficultés que toute personne adulte devrait connaître et qui consiste en ce que l'ami peut prendre les remarques constantes sur ces fautes comme un manque de respect et qu'il puisse arriver aussi que les secrets confiés à un ami soit divulgués. Ce ne serait même pas par méchanceté, mais par imprudence.

IV

- 59 Au terme de cette courte excursion dans la critique adressée à Kant par l'éthique de la sollicitude, il apparaît clairement que la priorité accordée au concept de respect ne rend pas impossible la prise en compte de la sollicitude et de la responsabilité pour autrui. Le respect exige, certes, la distance. Mais, précisément, elle crée par cela l'espace nécessaire où autrui librement peut développer ses fins. La première responsabilité que m'impose le respect est de prendre en compte la nécessité de l'espace où autrui pourrait éventuellement définir ses fins et respecter cet espace. Pour le dire autrement, il est dans l'intérêt de la pensée féministe, de comprendre la

responsabilité aussi comme un devoir de respect des fins d'autrui. Contrairement à l'éthique de la sollicitude, ma première responsabilité est d'observer ce qui est d'abord dû à autrui. Seulement, cette perspective ne m'empêche pas de faire miennes les fins qu'il poursuit et d'y participer autant que je peux. Y participer, nous ouvre à la perspective de l'amitié et de l'amour susceptible de nous rendre heureux de la félicité de l'autre. Aussi bien le respect que l'amitié sont des devoirs. De peur que le respect nécessaire à la création de l'espace d'action d'autrui n'aboutisse à une indifférence incompatible avec les exigences philanthropiques, le devoir d'amitié intervient et nous invite à participer dans les limites de nos possibilités aux fins d'autrui en répondant à ses besoins.

NOTES

- 1.. Sans vouloir faire un amalgame entre féministe et éthique de la sollicitude, nous utilisons les termes indistinctement. Ceci vient du fait que l'éthique de la sollicitude s'est développée notamment dans la pensée féministe contemporaine. Ce qui ne signifie pas non plus que toutes les féministes défendent et partagent les thèses de l'éthique de la sollicitude et surtout son différentialisme. Une bonne partie de la pensée féministe lui est même hostile. Lire à ce sujet, *An Ethic of care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, (Ed.) Mary Jeanne LARRABÉE, Londres, Routledge, 1993.
- 2.. Le lecteur se référera avec profit à la contribution de notre collègue Robert Theis à ce sujet.
- 3.. Encore faut-il déterminer très précisément le rapport entre le respect au sens moral, la dignité humaine et l'application de ces deux concepts à la coexistence humaine sous la forme de l'égalité Chose que nous ne voulons pas entreprendre dans le cadre de ce travail.
- 4.. Pour un aperçu général sur le féminisme et ses courants, lire : Yvette LAJEUNESSE et Lukas K. SOSOE, *Bioéthique et culture démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 61-103.
- 5.. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- 6.. Il s'agissait d'une recherche sur l'avortement qui, en 1973, a fait l'objet d'un jugement de la Cour Suprême des États-Unis.
- 7.. Carol GILLIGAN, *op. cit.*, p. 8, traduit par nous. Garçons ou filles sont au pluriel dans le texte original : [*for boys and girls*].
- 8.. *Ibid.*, p. 9.
- 9.. *Ibid.*, p. 2.
- 10.. *Ibid.*, p. 22.
- 11.. *Ibid.*
- 12.. *Ibid.*, p. 6.
- 13.. On notera particulièrement ici l'opposition entre la contextualité du jugement moral féminin et le caractère formel et abstrait du jugement moral masculin.
- 14.. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice*, *op. cit.*, p. 19.

- 15.. *Ibid.*
- 16.. *Ibid.*, p. 104.
- 17.. *Ibid.*
- 18.. Lire l'excellente analyse de Annette C. BAIER qui défend et explique les thèses de Gilligan : "What do Women want in a Moral Theory" in *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, 1995, p. 1-17.
- 19.. Seyla BENHABIB, *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1993, p. 149 s.
- 20.. *Ibid.*, p. 152.
- 21.. *Ibid.*
- 22.. *Ibid.*, p. 152.
- 23.. *Ibid.*
- 24.. Seyla BENHABIB, *Situating the Self*, op. cit., p. 203.
- 25.. *Ibid.*, p. 211.
- 26.. *Ibid.*
- 27.. *Ibid.*
- 28.. *Ibid.*, p. 213.
- 29.. *Ibid.*
- 30.. *Ibid.*, p. 214.
- 31.. *Ibid.*, p. 219.
- 32.. Annette BAIER, *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, 1995, p. 316.
- 33.. *Ibid.*, p. 317.
- 34.. Baier tourne en dérision un passage de Charles de Taylor.
- 35.. Op. cit., p. 317.
- 36.. *Ibid.*, p. 318.
- 37.. *Ibid.*, p. 34.
- 38.. Sur le rapport entre la pensée communautarienne et le féminisme, lire Lukas K. SOSOE, in : Alain RENAUT, « La réaction communautarienne », in *Histoire de la philosophie politique. Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, Vol. 5, p. 387-426.
- 39.. *Ibid.*, p. 34.
- 40.. *Ibid.*, p. 36. Il n'est pas inutile de citer un autre passage où Baier (qui sans exagération peut représenter toutes les tendances de l'Éthique de la sollicitude sur ce point). Elle écrit au sujet de Descartes et de Kant : « The common feature is a strong sense that humans persons are unlovable. We can, but only our betters, and our fellow persons are rarely much better. So Kant can suppose that respect depends upon averting one's gaze from the possibly "loathsome" full actuality of the respected person. Friendship and love between human persons are dangerous because they risk mutual knowledge » (*ibid.*, p. 30).

RÉSUMÉS

Après avoir distingué deux concepts de respect dans la philosophie kantienne, un concept moral de respect exigeant la soumission à la loi morale et un concept social et politique de respect, le présent article expose les principales thèses de l'éthique de la sollicitude telle que développée par Gilligan. Critique de toute éthique rationaliste, l'éthique de la sollicitude reproche à Kant l'insistance sur le respect au détriment de l'amitié et de l'amour. L'exigence du respect, telle est la thèse que nous défendons, n'est d'après Kant que le réquisit de l'amitié et de l'amour. Loin de s'y opposer, elle les rend qualitativement possibles et assure en même temps la protection de la personne dans une relation d'amour ou d'amitié.

The present contribution distinguishes between two concept of respect in Kants practical philosophy. The first concept of respect relating to the relation of the agent to the moral law and a second concept of respect which demands a non-interference in the ends of every human subject. It makes a short summary of the main points of the ethics of caring as we find it in Gilligans, underlies the criticisms of the ethics of care against Kant's concept of respect. In defence of Kant, it shows that there no opposition between respect, love and friendship. Kant's insistence of respect aims at protecting the vulnerability an agent is opposed to in relations of friendship or love.

AUTEUR

LUKAS K. SOSOE

Lukas K. Sosoe est professeur des Universités en philosophie à l'Université du Luxembourg.