Le respect des singularités

Pierre-André Dupuis

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/556>

DOI : [10.4000/leportique.556](https://doi.org/10.4000/leportique.556)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Pierre-André Dupuis, « Le respect des singularités », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/556> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.556>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Le respect des singularités

Pierre-André Dupuis

- 1 Même s'il existe plusieurs philosophies du respect, la notion de respect est devenue, pour nous, indissociable de celle d'obligation d'accomplir le bien par révérence envers la loi morale, qui est la « cause intellectuelle » de ce « sentiment moral »¹ spécifique produit par un concept de la raison. Le respect, c'est d'abord le respect de la loi. S'il s'adresse à la « personne », c'est en tant qu'il éveille en nous l'idée de l'humanité, c'est-à-dire de la « personnalité », et qu'il nous met en présence de « la sublimité de notre nature (d'après sa détermination) »². Je voudrais montrer qu'à partir de Kant lui-même, mais, en quelque sorte, en le débordant, il est possible de donner un statut au *respect des singularités* dans le *registre éthique*, reconduit alors jusqu'à ce qui, dans sa source grecque, est déjà exprimé dans le mot *aidôs* (respect, pudeur), associé à *dikè* (justice) dans le mythe de Prométhée et d'Épiméthée tel que le rapporte le *Protagoras*. On pourra distinguer ensuite quelques niveaux d'*accomplissements anthropologiques* possibles de ce respect des singularités.

1. Le registre éthique du respect des singularités

- 2 Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant dit que « le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi »³. Le respect est à distinguer de l'inclination parce qu'il est l'activité de la volonté elle-même en tant que, selon les mots de la *Critique de la raison pratique*, elle se rend disponible au « mobile moral » qui nous pousse à obéir à cette loi⁴.
- 3 Dans son admirable commentaire de la conception kantienne du respect, Ricœur montre que, de même que, dans la *Critique de la raison pure*, « l'imagination était la condition de la synthèse dans l'objet, le respect est la condition de la synthèse dans la personne »⁵. En effet, cette chose obscure que Kant appelle un « mobile *a priori* », et qui est le respect, ne témoigne pas seulement de l'existence de notre double nature, à la fois rationnelle et sensible mais, surtout, du fait que « la raison n'est pratique que si elle « influence » la faculté de désirer. On comprend pourquoi : si la raison était seulement « principe » et non « mobile », elle ne déterminerait pas l'action ; elle ne serait pas pratique, mais seulement critique, au sens moral du mot [...]; d'un côté la raison

« influence » la faculté de désirer [...]; d'autre part la sensibilité est rendue « accessible » à la raison »⁶. Même si Kant insiste sur l'« humiliation » de nos penchants qui en découle⁷, « l'essentiel, c'est qu'à travers cette émotion du désir terrassé la faculté de désirer soit « élevée » à la raison, et qu'ainsi l'estime de soi naisse au cœur de la finitude »⁸.

- 4 Le plus important ici, c'est que le respect soit indissociable de la reconnaissance de la *dignité* de l'humanité reconnue en tout homme, c'est-à-dire en *chacun* d'eux. Et, comme le dira la *Doctrine de la vertu*, « le respect originellement dû à tout homme (*observantia debita*) peut être exigé de chacun »⁹. Même s'il est possible de mépriser un homme pour ses actes, ce mépris ne peut pas porter sur l'humanité de l'« être-homme » en tant que telle, c'est-à-dire sur la *dignité* de l'humanité en toute personne quelle qu'elle soit. C'est le sens nouveau que donne Kant au « Connais-toi toi-même » : c'est un devoir envers soi-même que d'accéder à la « connaissance morale se soi », et que de se juger au regard de la disposition au bien qui se trouve en l'homme en le rendant « digne de respect »¹⁰. Même « le reproche adressé au vice ne doit jamais être poussé jusqu'au mépris total », car cela « ne saurait se concilier avec l'Idée de l'*homme* qui en tant que tel (comme être moral) ne peut jamais perdre toutes les dispositions au bien »¹¹.
- 5 C'est parce que Kant a distingué radicalement ce qui a de la *dignité* de ce qui a du *prix* et, à cause de cela, entre dans le jeu des comparaisons économiques et sociales¹², qu'il peut affirmer que « le respect s'adresse toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses »¹³, ou à quoi que ce soit d'autre que nous pouvons pourtant admirer. On pourra reprocher à Kant d'avoir fait « abstraction de toutes ces nuances de respect qui font l'ordinaire de la vie sociale en liant la quantité de respect à la quantité d'autorité sociale détenue par les personnes. Et on pourrait penser que des conceptions comme celles de Pascal ou de Hume qui lient le respect à des grandeurs sociales beaucoup plus réalistes »¹⁴. Mais, justement, Kant a distingué le respect de toute considération (que l'on peut éventuellement légitimer par ailleurs) pour les « grandeurs d'établissement ». Et ceci a eu des conséquences fondamentales à l'origine de la pensée pédagogique, lorsqu'elle a essayé de se penser comme telle notamment avec Pestalozzi, qui a appelé « ennoblissement » (*Veredelung*) la *fin* de l'éducation conformément à la dignité d'une liberté qui est appelée à « devenir libre », et par différence avec toutes les *finalités* sociales instituées¹⁵. C'est dans cette perspective aussi que l'on peut comprendre que Fichte ait fait du respect le principe directeur de l'éducation morale, en en tirant cette conséquence concrète : Comme la conscience de l'enfant est tournée naturellement vers l'amour du bien mais qu'elle est aussi en devenir, l'enfant doit être encouragé à persévérer par les *signes d'estime* que lui donne l'éducateur. Et ceci vaut pour *chacun*, *quel qu'il soit*. Ce « dont le développement constitue le but principal de l'éducation humaine » est, pour Fichte, ce « désir d'une estime réciproque »¹⁶. Plus profonde que toutes les *estimations* sociales ou même scolaires, il y a cette *réciprocité de l'estime* : « l'estime est affaire humaine, réciprocité latente, appel à une mutualité. On n'estime que ses semblables. Estimer quelqu'un, c'est l'honorer comme un semblable »¹⁷.
- 6 Le trajet que nous avons suivi fait déjà apparaître, sans doute, combien c'est en restant fidèle à l'inspiration fondamentale de Kant que l'on peut passer de l'obligation formelle du respect de la loi à une éthique de la réciprocité de l'estime, pour *chacun* en tant qu'homme ou dans son devenir-homme, *quel qu'il soit*. Mais il est possible d'aller plus

loin encore dans le sens d'une éthique du respect des singularités concrètes, et ceci de trois grandes façons.

- 7 Tout d'abord, si la composante *morale* du respect de la personne s'est imposée non seulement à Kant, mais après lui, c'est sans doute parce que Kant a rendu possible qu'il s'agisse là d'une sorte d'« acquis irréversible de la conscience humaine »¹⁸, et qu'ainsi l'on reconnaisse le « caractère radicalement immoral de l'offense et de l'humiliation faite à l'homme »¹⁹. L'idée « formelle » de liberté devient alors, ainsi que l'a suggéré Stanislas Breton, « néant actif », « néant par excès », c'est-à-dire puissance d'écart, de transformation, de résistance, de libération, de dépassement de tout donné, mouvement « en avant » ou « au-delà » de soi. Ce sont ces deux aspects indissociables de la liberté, à la fois comme « distance prise » et comme « pouvoir générateur »²⁰, qui justifient l'*irrespect* à l'encontre de tout ce qui ne mérite pas le respect, bien au contraire, mais tend à aller de soi ou même à s'imposer à la faveur du conformisme²¹.
- 8 Plus encore que par le mépris ou la condescendance, le *non-respect* se marque aujourd'hui avant tout par l'indifférence à l'égard des conditions concrètes dans lesquelles sont traités les plus faibles. Dans le monde néo-libéral du « capitalisme nouveau », ce système à la fois féroce et indifférent, le respect, selon Richard Sennett, est devenu *rare*. L'absence de considération pour l'autre homme tel qu'il est, tel qu'il vit, comme si l'on n'était nullement concerné par cela, est la marque d'une sorte de pénurie dans la « civilisation des relations », à laquelle tend à se substituer une « civilisation de gestes » qui n'engagent pas. La passivité à l'égard de la condition et des problèmes de ceux qui sont loin des pouvoirs est d'autant plus facile que se rendre les choses invisibles est justement ce qui permet de ne pas les penser : « il n'y pas d'affront, pas de reconnaissance non plus : on n'est pas vu, pas perçu comme un être humain à part entière, homme ou femme, dont la présence importe »²². Et c'est bien de *présence concrète et singulière* qu'il s'agit ici.
- 9 On peut donc « défendre le principe du respect de la personne sur des bases conséquentialistes, au sens d'une valeur à promouvoir et non pas seulement à honorer »²³. Et d'abord à promouvoir *à partir de soi-même, singulièrement*. C'est à partir de « l'ensemble des marques distinctives »²⁴ qui constituent son caractère que chacun, individuellement, a « accès à toutes les valeurs de tous les hommes à travers toutes les cultures »²⁵. De ce second point de vue, la singularité renvoie à la « formule de vie inimitable » qui fournit à chacun, depuis une perspective finie, son ouverture infinie sur l'humanité : « la similitude humaine est impliquée dans l'altérité mutuelle des caractères singuliers »²⁶. En sens inverse de la formulation du pur impératif formel, s'esquisse déjà chez Kant lui-même, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « un développement qui se laisse difficilement réduire à la simple recherche du fondement de l'autonomie et qui vise à restituer une certaine plénitude à la réflexion morale »²⁷. Les maximes n'ont pas seulement une « forme » mais aussi une « matière », et une « détermination » selon laquelle elles « doivent concourir à un règne possible des fins »²⁸. L'idée de « règne des fins » est une « idée pratique, qui sert à accomplir ce qui n'est pas donné, mais qui ne peut devenir réel que par notre façon d'agir »²⁹. C'est donc *dans le temps*, et *selon son style propre*, que chacun accède à l'humanité en lui-même et chez les autres.
- 10 C'est cette *concrétude singulière* de l'existence cherchant à s'accomplir dans le temps qui devient alors, en tant que telle, objet de respect. La « subjectivité » au sens moderne,

telle que Locke, Rousseau, Benjamin Constant et Kierkegaard en ont dessiné la figure, est celle qui doit se choisir elle-même dans le temps. C'est ainsi que l'on peut recomprendre, au sens moderne, l'expression médiévale de « substance première singulière » (*substantia prima singularis*) de chacun (chaque un, *ekastos*) comme celle de *quelqu'un*. Jean-Luc Nancy a rappelé qu'en allemand *jemand*, quelqu'un, venait de l'ancien allemand *joman*, fait de deux morceaux dont le second, *Man*, désigne l'homme, tandis que le *je* renvoie à un présent essentiellement *temporel*, au sens du présent de « chaque fois » que l'on retrouve aussi dans l'« être-mien » (*jemenigkeit*), dont Heidegger, dès le début du premier chapitre de *L'Être et le Temps*, dit que « l'étant dont nous avons à faire l'analyse est celui que nous sommes nous-mêmes. L'être de cet étant est d'être-mien »³⁰. Cette présence à soi-même dans le temps fait du sentiment d'exister à la fois une évidence et un mystère que, selon les mots d'Yves Bonnefoy, « nous avons pour tâche d'approfondir dans l'élaboration d'un destin »³¹.

- 11 L'Individu considéré sur le plan éthique, c'est, au sens kierkegaardien (*Den Enkelte*), celui dont la responsabilité est insubstituable, unique. Cela transforme cette fois-ci le « Connais-toi toi-même » socratique en une prise de « conscience de soi », qui passe par la *décision* à chaque fois singulière où, en prenant parti dans un « instant » qui n'est pas réductible à un ensemble de circonstances, l'homme engage le « comment » de son rapport à la vérité³². Il existe ainsi un *privilege ontologique des actes*³³, dans cet espace intermédiaire, qui n'est pas celui des Idées-Formes, où s'aventure le *véridique*, cette façon singulière de se rapporter à la vérité que l'on cherche à accomplir. Le risque est ici irréductible, mais ce n'est pas autrement que se définit, se clarifie, se met à l'épreuve « la possibilité humaine, tout engagée que soit celle-ci dans l'imparfait et le périssable »³⁴. Et, dans le premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle déjà, le mot *deinos* (« Que de merveilles ! Mais rien de plus merveilleux que l'homme », v. 332-333) connote justement une certaine forme de « respect », fait de crainte, de révérence, et d'horreur sacrée : « Il y a en lui une acclamation qui demeure religieuse, mais il est d'autant plus remarquable que celle-ci se soit infléchie vers l'humain –, et même vers la personne en sa réalité singulière puisqu'il est dit que cet homme va tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, d'où il suit que l'essentiel est une responsabilité dont seul l'individu a le poids. Désormais l'action personnelle a son être et sa valeur substantielle, à côté de celle des dieux, et le champ où elle a sa place, où elle s'use aussi bien, dans les tâtonnements de la durée ordinaire, ce champ est la Terre (*Gê*) qui est même dite, en cette circonstance précise (336-339), « la divinité supérieure à toutes les autres »³⁵.
- 12 Le « souci » du *véridique* n'est donc pas une inquiétude au sens psychologique, mais plutôt ce qui soutient une recherche d'*élucidation*, notamment dans les cas singuliers complexes. Il « s'accomplit originellement dans la clarification de la situation appelant à chaque fois la décision »³⁶. Cette décision, si elle peut être éclairée en amont d'elle-même, ou réexaminée *dans chaque cas* après-coup, se découvre avant tout *dans l'acte lui-même*. Or Monique Canto-Sperber a mis en évidence la primauté d'une « dimension de première personne », d'un « facteur de relativité à l'agent »³⁷, qui ne prend sens que par rapport à *tel* agent, confronté à *telle* situation. Elle prend l'exemple du Capitaine Vere dans le *Billy Budd* de Melville : cet homme, d'une grande rectitude intérieure, condamné à mort, après en avoir délibéré avec ses officiers supérieurs et en application de mesures prises en raison de mutineries récentes, Billy Budd, l'homme le meilleur de tous, mais cause involontaire de la mort d'un officier qui l'avait accusé de façon mensongère de préparer une révolte. Si la situation est « tragique », c'est en raison du

fait qu'aussi bien le capitaine que celui qui le désapprouverait pourraient justifier leur position non seulement par des raisons morales, mais par des raisons morales « reconnues comme telles par l'un et l'autre »³⁸. Et ce qui redouble ce tragique, c'est que l'irréversibilité du temps est ici absolue, puisque la décision de mort n'est compensable, rééquilibrable, par aucun ajustement ultérieur. Oeakeshott dira que celui qui agit, en décidant de ce qu'il va faire ou de ce qu'il va dire, effectue non seulement une « mise en scène de soi » (*self-enactment*), mais aussi une « dévoilement de soi » (*self-disclosure*) où, dans les deux sens de ce terme, il se « découvre » lui-même³⁹. Ces deux aspects de l'agir intègrent l'*intensification* de l'agent dans son acte et le « *facteur de relativité à l'agent* », qu'il faut prendre en *considération* lorsqu'on examine la justification d'une décision dans un cas complexe ou « impossible »⁴⁰.

- 13 On peut rapprocher le souci du véridique, dans une existence temporelle et finie, de ce qu'Erikson a appelé l'*intégrité* de l'expérience, qui, quelle que soit la diversité spatiale et temporelle des cultures, s'atteste comme ce patrimoine qu'est l'humanité selon Olivier Reboul⁴¹, c'est-à-dire comme une *valeur substantielle* lorsque, par exemple, « un indien sage, un gentleman complet, et un paysan réfléchi se trouvent tous au niveau final d'intégrité et savent le reconnaître chez les autres »⁴². Des correspondances profondes peuvent sans doute ici s'établir, au niveau transculturel de ce qu'on a pu appeler « dialogue dans la méta-histoire »⁴³, entre ce qui vient d'être dit du véridique et de l'intégrité de l'expérience ; l'« expérience de vérité » (*satyagraha*) au sens de l'Inde, où la vérité est aussi l'être comme dignité et intégrité se révélant dans l'action juste ; et le sens hébraïque de *Kavod*, le respect qui est aussi la reconnaissance du « juste poids », de la dignité des créatures. Mais la dignité *substantielle* peut très bien être quasi-invisible. Alors que l'éclat du « valoir » et le rayonnement différentiel étaient contenus dans le sens du terme *agalma* (ornement glorieux ou objet précieux), central dans « la notion mythique de la valeur en Grèce »⁴⁴, il se peut, comme l'a dit un jour Mounier, que l'esprit soit « fait pour deviner des valeurs qu'aucun éclat ne signale », et qu'il faille pour cela s'approcher de « zones immenses de faible visibilité », selon les mots de Marie-Catherine Ribeaud pour désigner la culture des plus pauvres⁴⁵. Le respect est inséparable d'une capacité de discernement fin, et d'une *attention redoublée* : y regarder à *deux fois*, prendre le temps de considérer et de *regarder en arrière* si l'on a été trop vite, c'est d'ailleurs, semble-t-il, le sens de « respect » selon son étymologie latine (*respectus*).
- 14 On a donc une troisième grande façon de spécifier le registre éthique du respect des singularités si l'on étend ce respect à tous les *biens génériques* qui en élargissent le cercle bien au-delà du « respect des personnes » auquel Kant a voulu le limiter. Une première extension tient au fait que manquer de respect pour ce qu'une autre personne respecte peut déjà apparaître comme un manque de respect pour cette personne elle-même⁴⁶. Mais, surtout, « la personne, la vérité, ou la nature »⁴⁷ peuvent être considérés comme dignes de respect en tant que *biens*. Même si la personne humaine est « éminemment respectable », il n'empêche que le respect peut s'appliquer aussi aux paysages, aux lieux, aux objets naturels, aux outils, ou aux êtres vivants comme les animaux ou les plantes. Le respect est ici ce qui exprime une certaine façon d'*habiter le monde*, ou plus exactement de *rendre le monde habitable*. Or la qualité de la présence s'exprime dans une relation de délicatesse et d'attention à ce dont nous pouvons disposer comme des biens, surtout lorsqu'ils sont uniques, précaires, et pour cela d'autant plus précieux.

15 Les « singularités » sont justement « uniques », et Paul Ricœur en a distingué trois grandes espèces : le paysage comme « totalité unique en son genre », l'œuvre d'art dont le style est toujours une « solution singulière apportée à un problème singulier », et les personnes qui sont « singulières, irremplaçables »⁴⁸. Dans le rapport à chacune de ces singularités, on peut penser que ce qui s'ajuste, c'est la « position subjective et pratique » qui nuance et gradue le sens du respect. Par exemple, elle n'est pas la même « vis-à-vis d'objets aussi différents que des personnes ou des animaux »⁴⁹. L'éthique kantienne du respect reste une *structure d'ordre* fondamentale qui fonde les relations à autrui elles-mêmes sur une « position d'être »⁵⁰, qui limite les prétentions du sujet empirique et autour de laquelle s'ordonnent tous les autres affects, notamment celui de « sympathie ». C'est justement parce que le moment du respect est « trans-affectif »⁵¹ qu'il peut remodeler intérieurement tous les autres affects et toutes les autres valeurs auxquelles nous pouvons être sensibles. Elles se soutiennent alors par recouvrements et décalages dans des *configurations* globales, selon des degrés de consistance et de précarité, de rattachement et de détachement relatifs⁵². Et inversement, le respect qui, souvent, semble d'abord « froid » et « distant » (*Achtung* signifie « Attention ! »), ou s'apparenter seulement à « l'estime, la considération, la déférence », peut alors aussi s'enrichir, se ramifier, se colorer de passion, de courage, « d'amour et de bonté, de patience et de délicatesse »⁵³.

16 Au terme de ce rapide parcours, sans doute faut-il donc ne pas dissocier le registre éthique du respect de ce qu'exprimait déjà le terme grec d'*aidôs* : à la fois respect et pudeur, mais en relation fondamentale avec la vie en tant que bien mystérieux, non seulement dans sa puissance mais aussi dans sa fragilité et sa diversité. Les organes génitaux étaient nommés *aidoia*, inspirant la crainte et la révérence, mais « nous ne devons pas être égarés par les limitations du sens latin de *pudenda* », car le sentiment qui y était attaché dérivait de la pensée « qu'ils étaient les organes de la *psuchè* ou âme-vie et du processus vital »⁵⁴. Dans le mythe du *Protagoras*, *aidôs* et *dikè* (justice) sont apportés par Hermès, messenger de Zeus, parce que, sans ces vertus inspiratrices aussi bien de la pensée que de l'action, et qui se distinguent de toute la série des habiletés spécialisées comme de tous les autres arts utiles à la vie, c'est l'existence même du monde humain qui serait compromise⁵⁵. C'est donc sur le plan anthropologique lui-même que l'on peut esquisser quelques exemples de mise en œuvre concrète du respect des singularités.

2. L'accomplissement anthropologique du respect des singularités

17 Le respect et la pudeur, en tant qu'attitudes profondes caractérisant le rapport humain à la vie, peuvent d'abord être rapprochés de l'une des analyses les plus belles que Lévi-Strauss aient jamais proposées, celle de la *pitié* au sens de Rousseau, qui découle de « l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque, du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant »⁵⁶. Cette « identification à toutes les formes de la vie, en commençant par les plus humbles, propose [...] à l'humanité d'aujourd'hui, par la voix de Rousseau, le principe de toute sagesse et de toute action collective ; le seul qui, dans un monde dont l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les *égards* réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux »⁵⁷. Or Rousseau n'a pas seulement découvert ainsi, selon Lévi-Strauss, « le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la morale ». Il en a aussi « restitué l'ardeur », en ce

creuset où peuvent s'unir « le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie »⁵⁸. Les « égards » ne sont pas seulement une « retenue », qui préserve négativement l'autre des empiètements et des encombrements que nous ne risquons que trop de lui infliger, mais ils engagent positivement une « considération », selon le triple sens que ce mot peut prendre comme autant de modalisations possibles du respect : « regarder avec attention », « tenir compte de » (« prendre en considération »), et éventuellement « avoir de la considération pour ». La « considération » est un art différencié de l'attention, dont Emmanuel Martineau a souligné la parenté avec la « sagesse pratique » (*phronesis*) aristotélicienne⁵⁹.

- 18 L'association des égards et de la considération est sans doute ce qui donne tout son sens à la définition du respect à laquelle parvient Patrick Pharo du point de vue d'une « sociologie sémantique », c'est-à-dire d'une sociologie qui s'intéresse à la fois à la logique des termes, à l'analyse des contenus de pensée, et à l'expérience ainsi qu'aux motivations pratiques des sujets sociaux⁶⁰ : « Le respect est une position pratique de la première personne qui consiste pour celle-ci à limiter sa liberté d'action de façon à ne pas porter atteinte à la valeur éminente qu'elle reconnaît à une personne ou à un objet, ou qu'un autre personne accorde à un objet »⁶¹. Même si l'on considère le respect comme « une vertu essentiellement civile »⁶², la « retenue » ne suffit pas. Le sens des « limites » est une composante nécessaire, mais non suffisante, du respect, qu'il faut toujours comprendre au centre d'une constellation de valeurs associées, comme l'admiration, la précaution, ou l'humilité face aux qualités éminentes⁶³. Finalement, si l'on considère la sphère de tous les « mobiles » moraux, c'est-à-dire de toutes les « impulsions à agir » selon une règle, le respect devient, outre « la reconnaissance de la dignité de l'homme dans son humanité commune », le « terme générique d'une diversité de sentiments tels que la honte, l'indignation, le sublime, l'admiration, la vénération »⁶⁴. C'est comme cela que le respect se lie à la « générosité » cartésienne. Elle rend nécessaire le lien entre l'estime de soi fondée sur la liberté d'user de sa volonté, et le respect d'autrui, qui non seulement empêche de mépriser qui que ce soit, mais, « d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse », s'exprime dans l'« inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient »⁶⁵. La générosité cartésienne s'accompagne ainsi de cette liberté souveraine, dans la vie civile elle-même, de considérer *chacun* pour ce qu'il est vraiment : « l'estime de soi cartésienne, libre, humble, et respectueuse, détachée des contingences de la comparaison sociale, est sans doute l'idéal de l'estime de soi, car elle soustrait le sujet aux effets des gratifications et sanctions sociales et le rend théoriquement capable de s'émanciper de n'importe quelle pression sociale »⁶⁶.
- 19 C'est cette même « éducation du regard » que l'on peut retrouver sur un autre plan, celui du rapport entre les cultures. Penser sa propre façon de penser l'autre, c'est analyser la façon dont se constituent les processus de catégorisation réducteurs, et prendre le temps d'une « description dense » (*thick description*) selon laquelle les cultures sont comme des « textes à déchiffrer », chaque « convention symbolique » devant être rattachée à des « contextes de description » qui lui confèrent une certaine « lisibilité ». L'anthropologie trouve alors dans la « construction narrative » une « voie médiane » entre les abstractions généralisantes et l'exacerbation des détails concrets⁶⁷. Le repli sur les cultures d'appartenance et le multiculturalisme expriment en terme

d'*identité* ce qui renvoie sans doute plus radicalement à des problèmes de *reconnaissance*⁶⁸, lorsqu'il existe une domination culturelle des minorités, ou un risque de dépérissement culturel en raison de la montée uniformisante, dans le monde, de la rationalité instrumentale. Mais ils obligent aussi à s'interroger plus profondément sur le sens que peut prendre aujourd'hui le *cum* de la « communauté » ou de « commun », qui ne peuvent plus être pensés en fonction d'un modèle d'« unité » immanente à elle-même et reposant sur des liens « organiques »⁶⁹. Comme l'a rappelé Roberto Esposito, *communitas* dérive de *munus* (don, obligation, office à accomplir en faveur de quelqu'un d'autre) : la communauté, avant de désigner l'appartenance, signifie la *relation avec le dissemblable* pour une « croissance commune », selon le sens de la racine indo-européenne *leuth*, d'où viennent les termes d'*eleutheria*, de *libertas*, de *liberté*⁷⁰.

- 20 Il faut donc reconnaître que l'universel est ce qui ne peut se dire que dans la *pluralité* des cultures, et qu'il a même besoin de *chacune* d'elles pour s'exprimer. Ce qui est « singulier » n'existe que dans le « pluriel » (le mot *singulus* n'est pas attesté en latin classique, mais seulement le pluriel, *singuli*)⁷¹. Cependant, une *visée d'universalité* passe, dans *chaque* culture, par l'élaboration symbolique des valeurs et des genres de vie qui y sont attestés, ainsi que par la formation progressive de capacités de décentration et de libre examen qui sont préparatoires aux choix éthiques qu'il incombe à chacun d'effectuer⁷². C'est dans la *rencontre singulière* que s'engagent et se transforment à la fois les rapport à la culture de l'autre et les rapports à sa propre culture, et c'est ainsi que la « civilisation mondiale [...] implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même dans cette coexistence »⁷³. On peut toutefois penser qu'il existe, dans le processus d'interculturalisation lui-même, une « culture des cultures » qui distingue la *pluralité* expressive des cultures du simple *pluriel* empirique, de même que, dans la philosophie hégélienne, le Singulier (*das Einzelne*) se distingue du Particulier (*das Besondere*), moment de séparation abstrait, par la façon dont il intègre la relation à l'Universel (*das Allgemeine*)⁷⁴. L'universalité est un *horizon*, un principe régulateur dont le contenu ne peut pas être fixé, mais qui ouvre chaque culture à ce qui, dans sa rencontre avec les autres, sera, pour elle, source de développement et de perfectionnement. L'éthique *concrète* passe ainsi par l'*extension* des lieux d'exercice et de la classe d'actions auxquels s'applique l'impératif formel de la liberté et de la dignité humaines dans l'éthique kantienne⁷⁵.
- 21 Enfin, le respect des singularités s'atteste de la façon la plus exemplaire et peut-être la plus intégrée sur un autre plan encore, celui de certaines modalités au moins de l'*approche clinique*, lorsque les dimensions *technique* et *éthique* y apparaissent comme indissociables.
- 22 Si, aussi bien en médecine qu'en psychologie, en psychanalyse, ou en éducation, la démarche clinique s'intéresse aux sujets singuliers dans leur situation et leur devenir⁷⁶, elle requiert « cette posture particulière qui permet à un professionnel de construire des connaissances à partir des situations dans lesquelles il est impliqué »⁷⁷. Il n'existe donc pas seulement une *intelligence clinique* d'ajustement à des situations singulières, mais des *savoirs cliniques* (d'altérité et de singularité) explicites, et sur lesquels il est possible de revenir réflexivement, notamment grâce à l'écriture. Mais la question de la « connaissance de l'individuel » pose un problème méthodologique dont la pierre de touche concerne ce que Jean-Claude Piguet a appelé le « renversement sémantique » (c'est-à-dire, ici, « relatif au sens »), selon une « logique du réalisme »⁷⁸. En effet

l'accès, même partiel, au vécu des personnes singulières concrètes est toujours plus ou moins recouvert par des façons habituelles de penser, de catégoriser et de nommer, dont il s'agit de « suspendre » (au sens de l'épochè husserlienne) le cours, pour laisser place à un « silence d'accueil » qui permette « de laisser la réalité individuelle étudiée s'exprimer d'abord dans son propre langage avant de chercher un langage qui tente de rejoindre avec précision ce que j'ai accueilli »⁷⁹. Comme déjà l'indiquait le *Cratyle*, « ce n'est pas des mots qu'il faut partir, mais, pour apprendre et pour chercher le réel, c'est du réel lui-même qu'il faut partir bien plutôt que des noms »⁸⁰.

- 23 L'accès à l'*haecceitas* (le « ceci ») au sens de Duns Scot, au *tel*, à la *quiddité* (« la teneur de ce que c'est »), à l'*ens ut sic* (« l'être en tant que c'est bien celui-ci qui est ainsi ») demande un savoir-faire appris et développé expérimentiellement. Il permet notamment de *se rendre présent* à ce qui, en tant que singularités concrètes, s'exprime comme contenus, actes, ou positions subjectives. Dans le cadre de ce qu'il a appelé *psychophénoménologie*, Pierre Vermersch a proposé trois *index de concrétude* du vécu de l'expérience à partir d'une *position en première personne* : index de *singularité* (une classe de vécus n'est pas un vécu), de *présentification* (venue en présence de ce qui est visé en amont de la mise en mots, vivacité, précision, complétude sensorielle du sentiment de réalité qu'il provoque), et de *remplissement* (richesse interne et clarté de l'intuition)⁸¹. L'entretien d'explicitation est précisément une démarche et une technique qui facilitent chez l'autre le maintien de la *position en première personne*, avec l'ensemble des conditions méthodologiques nécessaires pour qu'il y ait bien référence à l'expérience subjective.
- 24 S'il est nécessaire de construire patiemment les « catégories descriptives qui permettent de disposer d'un langage de description »⁸² de ce que le sujet décrit, lui, dans ses propres mots, il est remarquable que chaque description *individuelle* ne soit pas le « cas particulier » d'une structure générale, mais bien plutôt l'« occurrence singulière » de ce qui peut être dit de l'expérience lorsqu'on la considère justement dans sa puissance d'*universalité* (on peut dire, par exemple, que, considérée dans l'idée de son universalité, l'acte d'attention comporte cette occurrence-là, mais la façon dont quelqu'un a été attentif, à ce moment-là, à cette chose-là, est un vécu singulier qui comporte ses propres nuances singulières, même dans le cas où il s'agirait d'une façon « habituelle », pour cette personne-là, d'être attentive). L'idée d'*universalité* est ainsi liée concrètement à l'étonnement suscité par la *diversité* du monde qui nous surprend sans cesse, mais que seul le rapport d'observation attentive aux *situations singulières* permet vraiment de rencontrer. Mais, surtout, l'entretien d'explicitation a développé une *technique* qui a pour but d'aider quelqu'un à *se rendre présent* à un moment singulier dont les dimensions préréfléchies ne lui sont pas d'emblée disponibles. Or ceci ne peut se faire, de part et d'autre, que dans une posture d'accueil, et, pour celui qui « guide » l'entretien, grâce à une conduite *éthique* d'accompagnement. Le respect (*respectus*) a donc ici le double sens de « ce qui revient », « regarde en arrière » pour saisir, dans l'évocation, ce qui n'était pas d'emblée saisissable, et de « retenue », à la fois comme précaution pour ne pas empiéter sur le domaine privé de l'autre, et comme condition pour maintenir, dans l'accompagnement, une position de « contenant », afin que, justement, cet autre puisse avoir accès, en première personne, aux dimensions implicites de son expérience propre.
- 25 Au total, le respect des singularités accomplit ainsi *positivement* et singulièrement ce qu'exprime le principe hippocratique, dans la règle *négative* et tout à fait générale de

« ne pas nuire ». Comme le dira Erikson, « le seul moyen d'expérimenter la vérité est une action qui évite de blesser – ou mieux, une action qui porte la réciprocité à son maximum et minimise la violence causée par une contrainte ou une menace unilatérale »⁸³. Et sans doute est-il préférable de conclure sur ce « noyau dur », sur cette « retenue » du respect qui en dit tout le nécessaire : « La seule leçon de morale qui convienne à l'enfance, et la plus importante à tout âge, est de ne jamais faire de mal à personne. Le précepte même de faire du bien, s'il n'est pas subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire. Qui est-ce qui ne fait pas du bien ? tout le monde en fait, le méchant comme les autres ; il fait un heureux aux dépens de cent misérables ; et de là viennent toutes nos calamités. Les plus sublimes vertus sont négatives : elles sont aussi les plus difficiles, parce qu'elles sont sans ostentation »⁸⁴.

NOTES

- 1.. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1966, p. 79.
- 2.. *Ibid.*, p. 92.
- 3.. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967, p. 100.
- 4.. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 82.
- 5.. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 90.
- 6.. *Ibid.*, p. 91.
- 7.. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 79.
- 8.. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, *op. cit.*, p. 91.
- 9.. E. KANT, *Métaphysique de mœurs. II. Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 145.
- 10.. *Ibid.*, p. 116.
- 11.. *Ibid.*, p. 141.
- 12.. E. KANT, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, *op. cit.*, p. 160.
- 13.. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 80.
- 14.. Patrick PHARO, *La Logique du respect*, Paris, Cerf, 2001, p. 13-14.
- 15.. Cf. surtout M. SOËTARD, *Qu'est-ce que la pédagogie ? Le pédagogue au risque de la philosophie*, Paris, E.S.F., 2001.
- 16.. J. G. FICHTE, *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 202.
- 17.. D. HAMELINE, « De l'estime », in CEPEC, *L'Évaluation en questions* (dir. Ch. Delorme), Paris, E.S.F., 1987, p. 198.
- 18.. P. Pharo, *La Logique du respect*, *op. cit.*, p. 7.
- 19.. *Ibid.*, p. 36.
- 20.. S. BRETON, « Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard », in *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel 20-23 juin 1985*, Zurich, Éditions Grand Midi, 1987, p. 88.

- 21.. Cf. par exemple J. M. BESNIER, « Éloge de l'irrespect », in C. AUDARD (éd.), *Le Respect. De l'estime à la déférence : une question de limite*, Autrement, 10, 1993, p. 19-33.
- 22.. R. SENNETT, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2003, p. 15.
- 23.. P. PHARO, *La Logique du respect*, op. cit., p. 36 (note).
- 24.. P. RICŒUR, « Le "soi" digne d'estime et de respect », in C. AUDARD (éd.), *Le Respect*, op. cit., p. 88.
- 25.. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, op. cit., p. 87.
- 26.. *Ibid.*, p. 88.
- 27.. *Ibid.*, p. 90, n. 1.
- 28.. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 163.
- 29.. *Ibid.*, p. 163, note.
- 30.. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 62.
- 31.. Y. BONNEFOY, *Théâtre et poésie. Shakespeare et Yeats*, Paris, Mercure de France, 1998, p. 197.
- 32.. Cf. S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum non définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, *Œuvres complètes*, 19, Paris, Orante, 1982, p. 185.
- 33.. Cf. surtout G. MENDEL, *L'Acte est une aventure. Du sujet métaphysique au sujet de l'acte pouvoir*, Paris, La Découverte, 1998.
- 34.. Y. BONNEFOY, *Lieux et destins de l'image. Un cours de poétique au Collège de France (1981-1993)*, Paris, Seuil, 1999, p. 126.
- 35.. *Ibid.*, p. 126. On peut comparer à cette brève analyse d'Y. Bonnefoy celle de M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 153-158.
- 36.. H.-G. GADAMER, « Le problème ontologique de la valeur », in *Langage et vérité*, trad. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 214..
- 37.. M. CANTO-SPERBER, *L'Inquiétude morale et la Vie humaine*, Paris, PUF, 2001, p. 248.
- 38.. *Ibid.*, p. 247.
- 39.. M. OAKESHOTT, *De la conduite humaine*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1995, p. 71-79.
- 40.. Sur cet ensemble de problèmes, cf. P.-A. DUPUIS, *Anthropologie temporelle des parcours singuliers en éducation et en formation*, Note de Synthèse pour l'Habilitation à Diriger des Recherches, Nancy, 2002, p. 209-230 (l'ensemble du texte est disponible sur le site www.grex-fr.net).
- 41.. O. REBOUL, *Les Valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992, p. 93.
- 42.. E.H. ERIKSON, *Enfance et société*, trad. A. Cardinet, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 179-180.
- 43.. D. SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident*, Paris, Éd. de l'Aube, 2001, p. 220.
- 44.. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 93-137.
- 45.. M.-C. RIBEAUD, *Les Enfants des exclus*, Paris, Stock, 1976, p. 367.
- 46.. Cf. P. PHARO, *La Logique du respect*, op. cit., p. 51-52.
- 47.. *Ibid.*, p. 15.
- 48.. P. RICŒUR, *L'Unique et le Singulier*, Liège, Alice Éditions, 1999, p. 46-47.
- 49.. P. PHARO, *La Logique du respect*, op. cit., p. 45.
- 50.. P. RICŒUR, « Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 266.
- 51.. *Ibid.*, p. 277.

- 52.. Cf. surtout E. DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Félix Alcan, 1939.
- 53.. I. MURDOCH, « Envoi », in C. AUDARD (éd.), *Le Respect*, op. cit., p. 10-11.
- 54.. R. B. ONIANS, *Les Origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, trad. B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Paris, Seuil, 1999, p. 137, n. 133.
- 55.. PLATON, *Protagoras*, 320d-322d.
- 56.. C. LÉVI-STRAUSS, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in C. BACKÈS-CLÉMENT, *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970, p. 73.
- 57.. *Ibid.*, p. 77.
- 58.. *Ibid.*, p. 78.
- 59.. E. MARTINEAU, « Prudence et considération », in *La Provenance des espèces*, Paris, PUF, 1982, p. 228.
- 60.. Cf. P. PHARO, *La Logique du respect*, op. cit., p. 8 et 94.
- 61.. *Ibid.*, p. 86.
- 62.. *Ibid.*, p. 53.
- 63.. *Ibid.*, p. 85.
- 64.. P. RICŒUR, « La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux », in *Université de tous les savoirs*, vol. 11, *La Philosophie et l'Éthique*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 212.
- 65.. R. DESCARTES, *Traité de passions*, art. 153 et 154.
- 66.. P. PHARO, *La Logique du respect*, op. cit., p. 102-103.
- 67.. Cf. surtout C. GEERTZ, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, tr. D. Paulme, Paris, PUF, 1986.
- 68.. P. RICŒUR, *La Critique et la Conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 96.
- 69.. Cf. surtout J.-L. NANCY, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, et P.-D. HUYGHE, *Du Commun. Philosophie de la peinture et du cinéma*, Paris, Circé, 2002.
- 70.. R. ESPOSITO, « Communauté ne signifie pas identité, mais altérité », *Le Monde*, 19 déc. 2000, p. 18.
- 71.. Cf. J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- 72.. Sur les conséquences éducatives de cette conception, cf. surtout G. FATH, « Laïcité et formation des maîtres », *Revue Française de Pédagogie*, 97, oct.-déc. 1001, p. 65-75, et 98, janv.-mars 1992, p. 82.
- 73.. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 417.
- 74.. G. W. F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit, I*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, s. d., p. 293-295.
- 75.. Alan Donagan situe ici le rôle des « prémisses additionnelles » ou « spécifiantes » qui rendent possible la *dérivation* concrète des devoirs à partir de l'impératif du *respect* (cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 323-324). Les biens humains *génériques* peuvent être ainsi *progressivement* reconnus par l'élargissement historique des domaines dans lesquels ils sont garantis. C'est pourquoi le respect de toute personne, des droits humains fondamentaux et de la démocratie, la disparition de l'anthropophagie, des sacrifices humains rituels, des bûchers de sorcières, et, pour beaucoup déjà, de l'excision et de la peine de mort, ne signifient pas une méconnaissance des spécificités culturelles, mais sont, bien plutôt, des acquis de la conscience humaine, et témoignent avant tout de la perfectibilité, et même des progrès, de l'esprit humain.

- 76.. Cf. surtout S. BOUYER et M.-C. MIETKIEWICZ, *Introduction à la psychologie clinique. L'homme au singulier*, Paris, PUF, 1998, et *Où va la psychologie clinique ?* (dir. M.-C. MIETKIEWICZ et S. BOUYER), Paris, L'Harmattan, 2003.
- 77.. M. CIFALI, « Entre psychanalyse et éducation : influence et responsabilité », *Revue Française de Psychanalyse*, LXIII-3, 1999, p. 981.
- 78.. J.-C. PIGUET, *La Connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1975.
- 79.. P. VERMERSCH, « Approche du singulier », in *Séminaire du centre de Recherche sur la Formation du C.N.A.M., L'analyse de la singularité de l'action*, Paris, PUF, 2000, p. 252-253.
- 80.. PLATON, *Cratyle*, 439b.
- 81.. P. VERMERSCH, « Pour une psychophénoménologie/2. Problèmes de validation », *GreX Infos*, 14, mars 1996, p. 3. Les bulletins du Groupe de Recherche sur l'Explicitation, qui sont devenus des numéros d'*Explicititer*, sont disponibles sur le site www.grex-fr.net.
- 82.. P. VERMERSCH, « Husserl et l'attention », *Explicititer*, 24, mars 1998, p. 21.
- 83.. E. H. ERIKSON, *La Vérité de Gandhi. Les origines de la non-violence*, trad. V. Fritsch, Paris, Flammarion, 1974, p. 231.
- 84.. J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 128.

RÉSUMÉS

Tout en restant sur le plan éthique, peut-on passer du respect de l'idée d'humanité à celui des singularités, qu'il s'agisse des personnes concrètes considérées dans leur existence temporelle et leurs conditions de vie réelles, ou de tous les biens uniques, souvent à la fois précieuses et précieux, qui rendent le monde plus habitable ? Entre le respect de la loi morale (*Achtung*) et ce qui, depuis la Grèce, associe respect et pudeur (*aidôs*), se déploie toute une gamme de nuances et de **modalités** du respect, dont on examinera les différents registres anthropologiques.

In ethical terms, is it possible to proceed from respect for the idea of humanity to respect for singularities, whether of real actual persons – taking into account their temporal existence and real life conditions –, or of specific objects, which are both valuable and vulnerable, and which make the world more convivial ? This article will first show that between the respect of the moral law (*Achtung*) and the combined idea of modesty-and-respect that the Greeks termed *aidôs*, there is a whole range of shades of meaning and modalities of the notion of respect, and will then discuss their different anthropological registers.

AUTEUR

PIERRE-ANDRÉ DUPUIS

Pierre-André Dupuis, agrégé de philosophie, est professeur de Sciences de l'Éducation à l'Université Nancy 2. Il a publié *Éduquer : une longue histoire. Recherches sur l'espace et le temps de l'éducation*, aux Presses Universitaires de Strasbourg, a collaboré à *La Relation d'aide* (dir. Alain Gouhier) et à *Les Valeurs. Savoir et éducation à l'école* (dir. Eirick Prairat

et Bernard Andrieu), parus aux Presses Universitaires de Nancy. Il a coordonné, avec Françoise Clerc, *Pratiques et formations. Rôle et place des pratiques dans la formation initiale et continue des enseignants*, aux Éditions du CRDP de Lorraine.