

# Autonomie et vulnérabilité : quelques éléments

**Isabelle AUBERT**

*Maîtresse de conférences en philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

*Membre de l'Institut universitaire de France*

L'intention de ce texte<sup>1</sup> est de présenter les notions d'autonomie et de vulnérabilité, en rappelant leurs genèses conceptuelles et en indiquant l'importance qu'il y a à les penser ensemble. C'est un corpus de philosophie allemande qui sera principalement étudié, d'une part parce qu'il faut attribuer à Emmanuel Kant la paternité du concept d'autonomie, d'autre part parce que Jürgen Habermas offre sans doute, à l'époque contemporaine, la première théorie analysant les liens entre autonomie et vulnérabilité.

Les notions d'autonomie et de vulnérabilité, qui ont été thématiques respectivement au temps des Lumières et au XX<sup>e</sup> siècle, reflètent une certaine conception de l'être humain, caractéristique de la modernité, qui s'est progressivement imposée grâce aux diverses Déclarations de droits fondamentaux suivant les Révolutions française et américaine. Au prisme de ces concepts, l'être humain est perçu sous des traits universels, au regard de ses potentialités et de ses fragilités. Alors que l'autonomie caractérise un être capable de suivre la loi de la raison et de mener à bien un projet, la vulnérabilité rappelle que nos décisions et nos choix sont influencés par des liens affectifs et des relations sociales, dépendent de certaines inclinaisons mais aussi de notre état physique et mental. À la différence du droit qui attribue un trait distinctif à certaines personnes identifiées comme vulnérables (comme les majeurs sous tutelle), les théories philosophiques qui s'intéressent à la vulnérabilité s'attachent d'abord et avant tout à décrire

un aspect propre à tous les êtres humains en tant qu'êtres sensibles, socialisés, interdépendants. S'il est certain que certaines personnes, nées avec un handicap ou traumatisées par des événements douloureux par exemple, présentent une vulnérabilité accrue, qui requiert une attention et des soins particuliers, cet aspect prend initialement sens par rapport à la reconnaissance d'une vulnérabilité fondamentale que tous les êtres humains ont en commun.

De façon abstraite, autonomie et vulnérabilité semblent être l'envers l'une de l'autre, mais les choses ne sont pas si simples : nous ne sommes pas davantage autonomes parce que nous ignorons (soit que nous ne les connaissons pas, soit que nous les négligeons) les liens (affectifs et/ou sociaux) qui nous unissent à d'autres personnes, au contraire, nous sommes dans ce cas illusoirement indépendants. Pour devenir autonomes, il est important de mieux comprendre quel est le rapport que nous entretenons avec d'autres personnes et à notre environnement social, et de tenir compte des liens significatifs qui sont importants à notre développement personnel et à notre épanouissement. Résultat du mode de socialisation des individus, la vulnérabilité fondamentale n'est pas à considérer comme un frein à l'autonomie, mais comme l'une de ses conditions de possibilité en tant qu'elle invite à développer une réflexivité sur notre condition et sur nos capacités permettant de prendre la mesure de ce que nous pouvons viser avec l'autonomie.

---

<sup>1</sup> Ce texte est la reprise d'un exposé présenté dans le séminaire « Penser le droit des personnes vulnérables ».

Ce sont les significations universelles de l'autonomie et de la vulnérabilité qui seront étudiées ici afin de souligner la part commune qui unit les cas spécifiques de plus grande vulnérabilité à une réalité (humaine) partagée. Afin de montrer que l'intrication de l'autonomie et de la vulnérabilité caractérise la condition sociale des êtres humains, nous commencerons par introduire le concept d'autonomie, qui apparaît en philosophie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis nous présenterons la notion de vulnérabilité, qui a été thématisée un peu plus tard (même si l'intuition est présente chez les théoriciens des sentiments moraux), et qui a été mise en relation avec celle d'autonomie à partir des années 1970.

## I

Au sujet de l'autonomie, tout commence en philosophie avec Emmanuel Kant. Avant Kant, les auteurs parlaient de liberté, que ce soit en un sens moral, politique ou juridique – tels Descartes ou Spinoza au XVII<sup>e</sup> siècle. Le même concept était décliné de différentes manières et prenait des significations différentes en fonction du domaine moral, politique ou juridique. Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau avait suggéré une piste avec le thème de la « voix de la conscience » dans *La Profession de foi du vicaire savoyard* indiquant ainsi la manière dont nous intériorisons le devoir et dont nous sommes libres ou non de l'accomplir. Mais Rousseau n'a pas développé les implications de son intuition.

Dans l'histoire de la philosophie, Kant modifie profondément la réflexion sur la liberté en introduisant le concept d'autonomie. La nouveauté de cet auteur consiste à montrer, dans la *Critique de la raison pratique*, que le plus haut degré de liberté morale, l'autonomie, n'est pas un affranchissement de tout devoir, mais se manifeste au contraire par le pouvoir d'accomplir la loi morale : je deviens autonome en accomplissant le devoir dont j'ai pris conscience lors d'un choix moral, devoir qu'il me revient de réaliser à l'instar de tout autre sujet placé dans la même situation que moi. L'autonomie découle de la loi que je me donne à moi-même (selon l'étymologie grecque, composée de « *autos* », soi-même, et de « *nomos* », loi) : celle-ci est une « loi » précisément parce qu'elle n'est pas une maxime subjective mais une règle universelle énonçant une obligation. L'universalité de cette règle tient au fait que son énoncé peut être universalisé selon un test de reconnaissance formelle. Dans des écrits ultérieurs,

en particulier, dans la première partie de la *Métaphysique des Mœurs*, intitulée la *Doctrine du droit*, Kant élargit la portée de l'autonomie au champ juridico-politique. L'autonomie est entendue alors en un sens plus lâche et désigne l'une des trois caractéristiques de la citoyenneté dans la vision républicaine qu'a cet auteur de l'État de droit. Un citoyen est considéré comme étant autonome, explique Kant, parce qu'il est à la fois auteur et sujet des lois, comprises ici comme étant les règles juridiques. Il s'agit de la « liberté légale de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle le citoyen a donné son assentiment » (*Doctrine du droit*, § 46).

Chez le penseur de l'opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?*, qui promeut l'émancipation des êtres humains en les incitant « à penser par soi-même », on ne trouve pas le terme de vulnérabilité mais on peut voir des éléments qui évoquent cette thématique dans sa réflexion sur la finitude. La condition humaine est, selon lui, empreinte de finitude.

Peu après Kant, G. W. F. Hegel est le premier à critiquer le caractère formel de l'autonomie kantienne. Pourtant, loin de se débarrasser du concept, il poursuit la réflexion sur l'autonomie. Il y ajoute l'idée selon laquelle l'environnement social est fondamental pour pouvoir développer les conditions concrètes de l'autonomie. Cet environnement social est ce que Hegel nomme « vie éthique » ou « éthicité » dans *Les principes de la philosophie du droit*, selon les traductions du terme allemand *Sittlichkeit*. La pensée de Hegel permet de souligner l'importance du contexte social, moral et historique pour la réalisation de l'autonomie, ainsi que l'influence des rapports sociaux sur le développement des capacités individuelles.

## II

Les bases du concept d'autonomie étant précisées, il n'est pas inutile de rappeler de quelle manière le concept de vulnérabilité est progressivement devenu un objet d'étude de philosophie morale au XX<sup>e</sup> siècle lorsque la visée de l'autonomie a été ébranlée et est devenue discutable. Des événements historiques (en particulier les atrocités commises par la Shoah ou le lancer de bombes atomiques à Hiroshima et à Nagasaki) tout autant que des études de psychanalyse et de psychologie morale ont fait vaciller l'idéal d'autonomie. Réagissant aux massacres du fascisme dans les années 1930

et 1940, des théoriciens de l'école de Francfort, notamment Theodor W. Adorno et Max Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, révèlent le caractère illusoire et dangereux de la recherche de maîtrise de soi et de rationalité qui est au cœur de la notion d'autonomie. La psychanalyse, qui se développe par ailleurs à la même époque, conforte l'idée selon laquelle l'autonomie est toujours partielle et imparfaite. Quelques décennies plus tard, dans les années 1980, des études de psychologie morale, menées par Carol Gilligan, mettent au jour le fait que, lorsqu'on agit de façon morale, on n'agit pas toujours en visant l'autonomie et en visant la justice mais aussi en cherchant à être bienveillant avec les autres, en prenant soin d'eux. D'autres questionnements pourraient être mentionnés ici (comme celui des philosophes postmodernes) pour expliquer le vacillement du concept d'autonomie. L'essentiel est que ces débats vont faire évoluer la réflexion sur l'autonomie en philosophie et contribuer à l'enrichir en révélant l'importance d'y ajouter une sensibilité à l'endroit des failles et de la vulnérabilité humaines.

Informé de ces derniers débats sur l'autonomie, le philosophe allemand Jürgen Habermas reprend la définition de ce concept en théorie morale<sup>2</sup>. Pour ce faire, il emprunte, tout en les modifiant, des éléments à Kant autant qu'à Hegel. Si le concept d'autonomie fait l'objet d'un réexamen par Habermas, c'est en conséquence d'une redéfinition de la raison qu'il a menée à bien avec Karl-Otto Apel (redéfinition appelée, de façon technique, « détranscendantalisation de la raison »). Les horreurs de la Seconde guerre mondiale ont montré qu'il n'est plus possible de considérer que la raison individuelle est le fondement de la moralité, car ce n'est qu'en confrontant plusieurs perspectives entre elles que l'on peut éviter qu'une justification rationnelle systématique tourne à la folie. Ainsi le fondement des normes (morales ou juridiques) ne peut être justifié par une faculté individuelle, comme le prétendait Kant. C'est pourquoi Habermas tâche

de montrer que ce fondement résulte d'un usage *commun* du langage et en particulier d'arguments. C'est, en ce sens, que la rationalité est de nature communicationnelle selon Habermas. Compte tenu de cette redéfinition de la raison, l'autonomie, pur produit de la raison, est également thématifiée à nouveaux frais. Selon Habermas, l'autonomie, que chacun de nous peut exercer au quotidien, trouve son fondement dans la capacité que nous avons à engager des discussions rigoureuses et argumentées à l'occasion d'un conflit normatif.

L'autonomie morale est ainsi redéfinie par une éthique de la discussion, dans les deux ouvrages de théorie morale de Habermas, *Morale et communication* et *De l'éthique de la discussion*. Comme pour Kant, le concept d'autonomie revêt également un sens politique et juridique chez Habermas, point qu'il développe dans son livre *Droit et démocratie*.

Qu'en est-il de la vulnérabilité dans ce panorama ? Comme nous le disions précédemment, la notion de vulnérabilité apparaît à l'occasion du réexamen de l'autonomie conduit par Habermas. En effet, dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas ne fait pas du concept d'autonomie le seul objectif d'une morale universelle. Deux raisons principales expliquent sa position. Tout d'abord, il est inspiré par les premiers auteurs de l'école de Francfort, Theodor Adorno et Max Horkheimer, avec lesquels il a travaillé. Or, ceux-ci ont souligné, à maintes reprises, que l'idée de la maîtrise de soi, contenue dans l'autonomie, est un mythe. Un second motif permet de comprendre pourquoi Habermas refuse de faire de l'autonomie la seule visée de la morale. Cet auteur est sensible aux éthiques du bien et de la bienveillance qui soutiennent que la justice (le principe moral visé par l'autonomie) ne recouvre pas toute la dimension morale. Parmi ces théories, les éthiques de la pitié (de Rousseau, de Schopenhauer, ou de Max Scheler, très différentes au demeurant) retiennent son attention. De cette réflexion sur la pitié, Habermas retient son facteur déclencheur : la vulnérabilité. De façon intéressante, la lecture habermassienne des éthiques de la pitié permet d'inscrire la notion de vulnérabilité dans une problématique classique de philosophie morale. Initialement, c'est au philosophe Arnold Gehlen, qui l'emploie dans son ouvrage *Morale et hypermorale* (1969), que Habermas emprunte cette notion. Dégageant le concept de vulnérabilité du moule de l'anthropologie philosophique, que théorisait Gehlen, Habermas montre que ce concept est à l'arrière-plan d'une réflexion plus ample de philosophie morale. Il ajoute

<sup>2</sup> L'autonomie est un concept central de théorie morale et politique à l'époque contemporaine. Si la philosophie de Habermas nous paraît très complète pour l'étude des relations entre autonomie et vulnérabilité, d'autres auteurs de théorie morale et/ou théorie politique ont réexaminé la notion d'autonomie. La liste est longue. On se contentera de rappeler quelques noms : en France, citons Paul RICOEUR ; en Allemagne, à la suite de HABERMAS, mentionnons Albrecht WELLMER ou Axel HONNETH ; parmi les Anglo-Américains, indiquons John RAWLS, Charles TAYLOR, Martha NUSSBAUM, les théoriciennes du *care*, telles Carol GILLIGAN, Joan TRONTO, Eva KITTAI. Pour une étude approfondie de la notion de vulnérabilité en philosophie politique contemporaine, v. Marie GARRAU, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS éditions, 2018.

également une différence essentielle par rapport à Gehlen en ce qu'il ne naturalise pas la vulnérabilité, mais la relie à des causes socio-culturelles.

Habermas écrit ainsi dans ses *Profil philosophiques et politiques* :

Ce n'est ni dans les faiblesses biologiques de l'homme, ni dans les carences de la constitution organique du nouveau-né, ni dans les périls d'une période d'éducation exceptionnellement longue, mais dans le système culturel lui-même édifié à titre de compensation que réside la profonde vulnérabilité de l'homme qui rend nécessaire le contrepoids d'une régulation éthique du comportement.<sup>3</sup>

La vulnérabilité concerne « l'organisation symbolique du moi », et désigne la fragilité de l'identité individuelle, exposée en société à des blessures morales touchant son intégrité psycho-physique ou son identité sociale. Cette situation sociale, qui est universelle, devient le point de départ pour réfléchir au rôle de la morale. Il est attendu de la morale qu'elle apporte une réponse aux situations exposant les personnes à des blessures mettant à nu leur vulnérabilité et les mettant en danger. Notons que cette réflexion sur le caractère universel de la vulnérabilité n'exclut en aucun cas l'idée selon laquelle il y a des vulnérabilités différentes et plus marquées selon les personnes dans certaines situations (grand âge, handicap, maladie grave, etc.) ou à cause de circonstances difficiles (traumatisme par exemple). Voici de quelle manière Habermas précise le rôle qu'a la morale par rapport à la condition de vulnérabilité fondamentale des êtres humains dans son ouvrage *De l'éthique de la discussion* :

D'un point de vue anthropologique, la morale se laisse comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles. En ce sens, sont vulnérables et requièrent une protection morale les être vivants qui sont individués par la seule voie de la socialisation. [...] Plus les structures d'un monde de la vie se différencient, plus clairement voit-on combien l'autodétermination croissante de celui qui est individué est enchâssée dans l'intégration de plus en plus forte au sein de dépendances sociales démultipliées. Plus l'individuation progresse, plus le sujet singulier s'imbrique dans un réseau toujours plus dense et en même temps plus subtil de protections réciproques et de besoins de protection. La personne ne forme un centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps à des relations

interpersonnelles mises sur pied communicationnellement. Ainsi s'explique une mise en péril presque constitutionnelle et une faiblesse chronique de l'identité qui préexiste même à la vulnérabilité manifeste de l'intégrité du corps et de la vie.<sup>4</sup>

Dans ce passage, Habermas observe une vulnérabilité structurelle qui est due à la fois à nos formes de vie, dépendantes de liens sociaux multiples, et au fait que notre identité individuelle se forme par la socialisation. Il signale, en outre, que cette vulnérabilité est accrue dans le contexte des sociétés contemporaines, car celles-ci évoluent dans un monde qui est devenu plus complexe et qui développe des secteurs d'activité (ou systèmes sociaux) très différenciés : par voie de conséquence, les conditions de la mondialisation créent des liens d'interdépendance et des besoins de protection de plus en plus grands. Il ressort de l'analyse de Habermas l'idée selon laquelle, dans les sociétés complexes, la socialisation mène autant à l'autonomie qu'à la vulnérabilité. La fonction sociale de la morale est alors de rendre possible les conditions de l'autonomie tout en tenant compte de la vulnérabilité socio-culturelle des individus – en ce sens, la morale a une dimension protectrice.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, explique Habermas dans *De l'éthique de la discussion*, la vulnérabilité est une intuition commune aux différentes morales : même si le mot lui-même n'apparaît pas, l'intuition d'une vulnérabilité humaine se retrouve dans les éthiques du bien comme dans les éthiques du juste. Mais, ajoute-t-il, chacune de ces traditions s'est arrêtée à mi-chemin dans son analyse, en n'identifiant chaque fois qu'un aspect partiel de la vulnérabilité. Les éthiques du juste (tel Kant, ou plus proche de nous, John Rawls par exemple) cherchent à protéger les droits de l'individu, et donc la vulnérabilité de la personne. Les éthiques du bien (Hegel, ou parmi les auteurs contemporains, Charles Taylor) veulent protéger la solidarité qui sert le bien de la communauté et donc la vulnérabilité des rapports de reconnaissance réciproque. Or la protection de l'identité psychophysique et de l'identité sociale sont tout aussi nécessaires à la réalisation de soi et à l'autonomie. C'est pourquoi Habermas, avec l'éthique de la discussion, propose une conception de la morale qui articule les principes du juste et de la solidarité dans l'idée de répondre aux deux visages de la vulnérabilité, qui concerne notre intégrité psychophysique et notre identité sociale

<sup>3</sup> J. HABERMAS, *Profil philosophiques et politiques*, Gallimard, Tel, p. 272.

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion* [1991], Paris, Flammarion, 1999, p. 19.



### III

À l'époque où Habermas rédigeait ses écrits de théorie morale, la psychologue américaine Carol Gilligan, disciple (dissidente) de Lawrence Kohlberg, connu pour sa théorie du développement moral, effectuait des enquêtes en psychologie morale. Si initialement Carol Gilligan suivait la grille de Kohlberg pour expliquer le développement progressif de la conscience morale chez les enfants, ses enquêtes la conduisirent à tirer des conclusions bien différentes. Dans son ouvrage *Une voix différente*, paru en 1982, elle révèle de quelle manière des enfants peuvent proposer des raisonnements moraux très différents, tout aussi argumentés et valides face au même problème : certains vont suivre la voie de la justice, tandis que d'autres vont donner la priorité à la bienveillance, au soin envers autrui – à ce qu'elle nomme le *care* (terme dont la traduction française demeure imparfaite). Contre le schéma de Kohlberg qui faisait du stade de justice le dernier stade du développement moral, Gilligan montre qu'il y a aussi, en plus du principe de justice, une visée relationnelle de bienveillance dans le soin apporté à autrui. La perspective de Gilligan ébranle, en psychologie morale, l'idée que l'autonomie est le stade ultime du développement moral, elle introduit une brèche dans cette conception en indiquant l'importance d'une morale relationnelle prenant acte de la vulnérabilité d'autrui. Par la suite, le *care* a été amplement développé en philosophie<sup>5</sup>, il est présenté comme une pratique morale qui engage à prêter attention aux besoins d'autrui, en particulier dans des relations asymétriques de dépendance, afin de réfléchir aux meilleurs moyens d'y répondre. Les théories du *care* permettent d'appréhender des situations de réciprocité asymétriques où la responsabilité morale d'un individu l'engage à prendre soin d'une personne dépendante – profondément vulnérable – alors même qu'il ne peut rien attendre en retour. Cette voie a trouvé un écho très grand dans les métiers du soin (infirmières, assistantes maternelles, assistances sociales, éducateurs spécialisés, etc.).

À première vue, on pourrait penser que les perspectives de Habermas et de Gilligan peuvent se rejoindre : tous les deux reconnaissent en effet une vulnérabilité fondamentale et le devoir d'y répondre. Mais leur point commun s'arrête là.

<sup>5</sup> En langue anglo-américaine, on peut mentionner Joan TRONTO et Eva KITTAY ; en langue française Patricia PAPERMAN, Sandra LAUGIER, Marie GARRAU, Alice LE GOFF.

Il y a bien eu un débat entre Habermas et Carol Gilligan. Aucun des deux ne s'est montré disposé à accueillir la perspective de l'autre. De son côté Gilligan a rangé la théorie habermassienne dans le camp des éthiques de la justice sans tenir compte des apports nouveaux qu'offre cette conception de la justice en étant articulée à un concept de vulnérabilité. À cette critique, Habermas a répondu dans la dernière section de *L'éthique de la discussion* qui est consacrée à des objections. Son point consiste à dire que l'éthique du *care* de Gilligan, aussi sensible soit-elle au contexte, confond le niveau de la fondation du jugement moral et le niveau de son application. Gilligan ferait comme si la théorie morale pouvait élucider le problème de son application, et cela aussi bien sur le plan cognitif (comprendre le commandement universel dans un cas précis) que sur le plan motivationnel (faire ce que je sais devoir faire). Gilligan penserait à tort que des jugements de responsabilité impliquant les personnes interrogées prédisposent davantage à l'action alors que la distance entre le jugement et l'action est de fait toujours là. La psychologue négligerait le problème du passage à la pratique qu'aucune théorie (morale) ne peut garantir.

Si chacun des deux auteurs a simplifié l'approche de l'autre, on peut retenir que Gilligan développe une réflexion davantage tournée vers la pratique, tandis que Habermas est surtout intéressé par des questions de fondement de la morale. Ces deux lignes de réflexion ont trouvé des prolongements : suivant la voie du *care*, les écrits d'Eva Kittay s'intéressent à la vulnérabilité de personnes handicapées dont la dépendance est telle qu'on ne peut attendre de réciprocité ; poursuivant la thématique habermassienne, Axel Honneth se penche sur les expériences de mépris social en tant qu'elles sont des facteurs d'exacerbation de la vulnérabilité dans *La lutte pour la reconnaissance*, tandis qu'Iris Marion Young met l'accent sur la vulnérabilité que connaissent les groupes de personnes victimes de violence dans *Justice and the Politics of Difference*.

\*  
\*\*

Pour conclure cette brève présentation, nous proposons de revenir sur les apports de Jürgen Habermas à l'étude de l'autonomie et de la vulnérabilité dans la mesure où il est le premier théoricien à souligner leur interdépendance.

Par rapport à Kant, à qui il faut attribuer la paternité du concept d'autonomie, Habermas opère plusieurs déplace-

ments importants. Son apport majeur consiste à montrer que l'autonomie et la vulnérabilité ne se pensent pas l'une sans l'autre, et que l'autonomie est toujours précaire, fragilisée par une vulnérabilité fondamentale. Pour répondre à cette vulnérabilité-ci, il redéfinit les objectifs de la théorie morale : pour être exhaustive, celle-ci doit combiner une recherche de justice (qui est associée à l'idéal d'autonomie) et une recherche de solidarité (qui suppose la préservation des formes de socialisation).

La vulnérabilité structurelle, thématifiée par Habermas, est universelle, elle permet de penser la survenue toujours possible de blessures morales. Mais qui dit universalité ne dit pas même-té. Ainsi le caractère structurel de la vulnérabilité est à articuler à une dimension conjoncturelle : suivant des contextes sociaux particuliers et des histoires de vie singulières, certains individus sont davantage exposés à des injustices et des souffrances que d'autres (sans parler ici de la question du handicap).

Mentionnons pour finir un dernier apport de la notion de vulnérabilité en théorie morale, que découvre Habermas, et qui est amplement développée par diverses éthiques environnementales. Renvoyant à notre composante émotionnelle et affective, la vulnérabilité découvre des résonances hors du champ humain avec l'ensemble des êtres sensibles. C'est pour cette raison que Habermas envisage « une responsabilité analogue à celle de la morale envers les animaux<sup>6</sup> ». L'animal est vu par analogie comme un partenaire. Son constat s'arrête là ; il convient de se tourner vers les éthiques de l'environnement pour en apprendre davantage.

<sup>6</sup> La citation complète est : « Il existe une responsabilité analogue à celle de la morale envers les animaux qui nous font face dans le rôle (même s'il n'est pas complètement rempli) d'une deuxième personne – que nous regardons dans les yeux comme un *alter ego*. » (J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion* [1991], Paris, Flammarion, 1999, p. 197.)

## Bibliographie

- Marie GARRAU, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS éditions, 2018.
- Arnold GEHLEN, *Morale et hypermorale* (1969), trad. F. PONCET, Paris, La nouvelle librairie, 2023.
- Carol GILLIGAN, *Une voix différente. Pour une éthique du care* (1982), trad. A. KWIATEK, Paris, Champs essais, Flammarion, 1986.
- Jürgen HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques* (1971), trad. F. DASTUR, J.-R. LADMIRAL et Marc B. DE LAUNAY, Paris, Gallimard, Tel, 1974.
- Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. M. HUNYADI, Paris, Flammarion, 1999.
- Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. R. ROCHLITZ et Ch. BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard, nrf, 1997.
- G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. J.-F. KERVÉGAN, Paris, PUF, 1998.
- Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre RUSCH, Paris, Cerf, 2008.
- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. J.-P. FUSSELLER, Paris, GF-Flammarion, 2003.
- Emmanuel KANT, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, in *Ceuvres philosophiques II*, trad. H. WISMANN, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 209-217.
- Emmanuel KANT, *Métaphysique des Mœurs II, Doctrine du Droit. Doctrine de la vertu* (1797), trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- Eva FEDER KITTAY, *Love's Labor*, New York, Routledge, 1999.
- Eva FEDER KITTAY et Ellen K. FEDER (dir.), *The Subject of Care : Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *La Profession de foi du vicaire savoyard* (1762), éd. B. BERNARDI, Paris, GF-Flammarion, 2010.
- Iris MARION YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.



