

Le “ care ” comme point de vue moral : repenser le risque contemporain

Mathilde Delavier

► **To cite this version:**

Mathilde Delavier. Le “ care ” comme point de vue moral : repenser le risque contemporain. Philosophie. 2014. dumas-01151363

HAL Id: dumas-01151363

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01151363>

Submitted on 12 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON SORBONNE

Le « care » comme point de vue moral : repenser le risque contemporain

Mathilde DELAVIER
2013-2014

Master 2 Philosophie, UFR 10

Directrice de recherches : Sandra Laugier

Parcours Philosophie et société

UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON SORBONNE

Le « care » comme point de vue moral : repenser le risque contemporain

Mathilde DELAVIER
2013-2014

Master 2 Philosophie, UFR 10

Directrice de recherches : Sandra Laugier

Parcours Philosophie et société

INTRODUCTION

Dans le domaine politique, il est désormais impossible de faire l'économie d'une pensée sur le risque. Il apparaît en effet consubstantiel aux sociétés modernes et n'épargne aucun domaine de la vie publique : les acteurs politiques évaluent les risques technologiques et sanitaires, s'efforcent de protéger leurs sociétés contre les risques naturels, calculent les risques financiers. Etymologiquement, le mot de « risque », aux origines incertaines, viendrait de l'italien « *rischio* », devenu par la suite « *risco* », même s'il pourrait aussi être rapproché du latin « *riscus* », lié au verbe « *rescare* », qui signifie « couper »¹. Il y a donc une idée de rupture : pour Xavier Guilhou et Patrick Lagadec, les ruptures désignent « des discontinuités brutales et irréversibles qui provoquent décomposition et recomposition des principes fondateurs et régulateurs d'un ensemble de systèmes interdépendants »². On peut donc voir d'emblée que le concept de risque, aujourd'hui chargé de significations tant il recouvre des réalités différentes, contient l'idée de la remise en cause d'un système établi, d'un fonctionnement stable.

Selon la géographe Yvette Veyret, le terme est présent « dans toutes les langues européennes » et, si son origine n'est pas claire, il semble qu'il désigne, « dans l'Italie de la Renaissance, l'écueil que peuvent rencontrer les bateaux marchands dans leurs déplacements, puis le naufrage et le danger possible que l'armateur peut subir »³. Cependant, le linguiste Pierre Guiraud propose une autre analyse : selon lui, le mot pourrait être apparenté au latin « *rixare* » qui exprime l'idée d'une querelle. Il serait donc plutôt associé aux notions de « combat », de « résistance », ou encore de « danger »⁴. En anglais, le mot « *risk* » contient également l'idée d'une exposition au danger : « *a situation involving exposure to danger* », et l'idée de menace : « *the possibility that something unpleasant will happen* »⁵. Il désigne donc une situation périlleuse et impropre à la sécurité. De

¹ REY Alain, ROBERT Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tome VIII, Le Robert, Paris, 1988, p. 426.

² GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, *La fin du risque zéro*, Eyrolles, Paris, 2002, p. 49.

³ VEYRET Yvette, *Géographie des risques naturels en France*, Hatier, Paris, 2004, p. 10.

⁴ REY Alain, ROBERT Paul, *Op cit.*, p. 426.

⁵ SOANES Catherine, STEVENSON Angus, *Concise Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 1241.

manière générale, le risque est un « objet social », « que l'on peut définir comme la perception d'un danger par une population ou un individu »⁶. Le terme est ainsi lié aux concepts de maîtrise et de contrôle : dans un contexte potentiellement dangereux, se prémunir contre le risque apparaît en effet intuitivement comme l'attitude rationnelle à adopter.

Or, la société actuelle est marquée par les incertitudes. Les risques naturels qui n'ont pas disparu, se doublent de risques technologiques qui s'envisagent aujourd'hui à l'échelle planétaire. Depuis l'ère industrielle, les sociétés modernisées font face à des dangers constants dont les hommes sont en grande partie responsables. Pour William Dab et Danielle Salomon, notre époque constitue un véritable « terrain de crises »⁷ : pour le montrer, ils introduisent leur ouvrage sur les risques sanitaires en énumérant quelques troubles marquants de l'époque contemporaine :

Tchernobyl, Fukushima, la vache folle, la dioxine, les pesticides, les champs électromagnétiques, les OGM, les marées noires, les canicules, le changement climatique, le gaz de schiste, la pandémie grippale, l'amiante, les maladies nosocomiales, le Mediator, les prothèses mammaires...⁸

Cette accumulation de fléaux sanitaires, presque tous liés au développement technologique, illustre les dangers quotidiens : si certains sont maîtrisables et acceptés dans une certaine mesure, comme la pandémie grippale, d'autres apparaissent comme des accidents remarquables et terrifiants, dont l'éventuelle répétition doit être évitée à tout prix.

La difficulté que suscitent ces risques, comme tous les dangers auxquels l'humanité actuelle est confrontée, est l'aspect diffus des menaces. William Dab et Danielle Salomon l'expriment ainsi : « d'une certaine façon, les citoyens se sentent impuissants face à des menaces globales et diffuses de tous ordres »⁹. Le risque génère une inquiétude constante, mais il est tout de même constitutif de la vie. Il peut même être connoté positivement puisque l'on peut y voir l'expression

⁶ VEYRET Yvette, *op. cit.* p. 10.

⁷ DAB William, SALOMON Danielle, *Agir face aux risques sanitaires*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013, p. 2.

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

d'un certain esprit d'aventure : par exemple, la société valorise les exploits sportifs qui favorisent la prise de risques.

D'un point de vue global, il semble que toute entreprise génère son lot de menaces. Patrick Lagadec, Claude Henry, Olivier Godard et Erwann Michel-Kerjan énoncent d'emblée cette évidence : « prendre le risque est manifestement le fait des entrepreneurs [...] Toute société qui ne reconnaîtrait pas la légitimité de la prise de risques et ne la favoriserait pas jusqu'à un certain point serait condamnée au déclin »¹⁰. La prudence pourrait alors réguler la prise de risque, mais elle ne suffit pas toujours :

Même quand elle se fait précaution, la prudence ne supprime pas tous les risques, parce que beaucoup valent d'être courus, ou encore parce que certains sont inévitables, ou parce qu'il y en a qui sont inconnus au moment où la décision est prise¹¹.

Les risques sont donc difficilement prévisibles : à partir du moment où l'humanité décide de s'en soucier, ils peuvent essayer de s'en prémunir, mais ils ne peuvent pas l'éliminer. L'absence de contrôle est constitutive de la pensée du risque, parce que c'est cela qui dessine le large éventail du positionnement humain face à lui. Qu'il soit d'origine naturelle, comme une tornade ou un séisme, d'origine technologique, comme un accident nucléaire, d'origine sanitaire, comme l'exposition à la pollution, ou encore sociale, comme le risque de perdre son emploi, le risque appelle à l'adoption de différentes postures. On peut décider de le réduire au minimum, ce qui semble être une décision raisonnable, puisque le risque menace d'une situation dangereuse. Mais ce principe ne constitue pas, en lui-même, une évidence, parce qu'on peut faire appel à d'autres principes concurrents pour contrer la précaution, comme le principe d'innovation. Des intérêts concurrents viennent s'ajouter à l'impératif de protection : la perception des risques varie alors selon le bénéfice que l'on peut en tirer. Selon les intérêts de chacun, certains risques peuvent en valoir la peine. Par exemple, face à des difficultés économiques réelles, on peut être amenés à tolérer un danger, ainsi que le soutient David Le Breton :

¹⁰ GODARD Olivier, GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, MICHEL-KERJAN Erwann, *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002, p. 9.

¹¹ *Ibid.* p. 10.

Une population peut tolérer dans son environnement la présence d'une centrale ou d'une industrie chimique dangereuse, car au-delà des informations sécurisantes données par les promoteurs du projet, elle échappe ainsi à une pénurie d'emplois dramatiquement vécue¹².

On peut d'ores et déjà imaginer les problèmes que cela induit en termes de procédures collectives de discussion : comment savoir quels risques valent la peine d'être courus ? Certaines analyses du risque montrent en effet que lorsque le danger est choisi,

Il est perçu comme motif d'épanouissement, occasion de se mesurer à une situation inédite, ressource pour redéfinir son existence, éprouver ses capacités personnelles, rehausser l'estime de soi, ou encore obtenir une reconnaissance des autres¹³.

Le risque est donc valorisé s'il est librement choisi. Ce n'est pas un objet négatif en soi : sa perception négative est associée au manque de contrôle que l'on exerce sur lui. Il est accepté lorsqu'il est choisi, mais pas lorsqu'il est subi.

Si des solutions sont envisagées pour limiter, ralentir la progression des risques, il est certain qu'il n'est pas possible de les éliminer complètement. Pourtant, cette réalité semble difficile à accepter: la confiance entre les citoyens et les politiques publiques semble indispensable au bon fonctionnement social. On parle alors de transparence : il convient de dresser un constat juste du danger estimé et de le rendre public. David Le Breton évoque d'ailleurs une « idéologie sécuritaire »¹⁴ : il semble normal qu'il y ait une exigence sociale de sécurité dans un monde marqué par les dangers inhérent au mode de vie contemporain. Cette exigence est constitutive des politiques de décision ; pourtant, selon le sociologue Yves Dupont :

La notion de risque zéro peut en fait être considérée comme l'illustration la plus incontestable du déni de réalité qui accompagne le constat d'impuissance que chacun est contraint d'effectuer dans sa confrontation quotidienne à l'imprévisible¹⁵.

L'imprévisible heurte les sentiments de maîtrise et de contrôle qui doivent, en principe, accompagner les processus de décision. Il faut décider avec les imprévus : cela signifie qu'il faut non seulement anticiper ce que l'on a identifié

¹² LE BRETON David, *Sociologie du risque*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 71.

¹³ *Ibid.* p. 105.

¹⁴ *Ibid.* p. 57.

¹⁵ DUPONT Yves, (Dir.), *Dictionnaire des risques*, 2^e édition, Armand Collin, Paris, 2007, p. 527.

comme susceptible de se produire, mais aussi qu'il faut prévoir que l'on peut se trouver face à une situation indésirable à laquelle personne n'aurait pensé. Il y a donc une exigence extrêmement forte de pouvoir, de supervision, puisqu'il faut en permanence tenter d'exercer un contrôle sur l'incontrôlable.

Pourtant, vu le haut niveau de cette exigence, on peut se demander si ce modèle de réflexion est le plus pertinent pour penser la notion de risque en philosophie morale et politique. La responsabilité des citoyens apparaît infinie dans la société contemporaine : on peut imaginer que l'on valide les choix politiques par notre mode de vie, par exemple. Est-elle pour autant juste et démocratique ? Peut-on considérer que tous les citoyens sont à égalité face au risque ?

Selon Joan Tronto, la pensée du risque que nous venons de décrire, avec ses exigences de maîtrise et de contrôle, est insatisfaisante du point de vue de la philosophie politique. Il est vrai que la pensée du risque théorise de façon satisfaisante de grands enjeux : « cet exposé répond au modèle classique d'une théorie scientifique de niveau ordinaire, qui discute les conséquences non intentionnelles de l'action sociale à partir de l'espace de l'œil de Dieu au-dessus de la société »¹⁶. Mais selon la philosophe, elle s'avère peut-être moins satisfaisante que d'autres théories, pour les comprendre et éventuellement pour remédier aux problèmes qu'ils posent. Elle introduit donc une nouvelle approche, l'approche du *care*, qui, selon elle,

Offre une plus grande emprise sur les phénomènes sociaux, [...] apporte une explication plus concrète sur la nature des actions démocratiques et des changements nécessaires. Elle propose une approche plus équilibrée des sciences sociales, à même de nous libérer des incessants refrains sur notre impuissance à agir et, par là, de dépasser les discussions sur la société du risque¹⁷.

L'éthique du *care* dont parle Joan Tronto fait référence à la théorie de Carol Gilligan, psychologue américaine. Ses travaux font état des différentes voix morales qui peuvent s'exprimer lorsque l'on soumet des individus à des problèmes, ou à des dilemmes moraux. Lors de ce travail, Carol Gilligan a remarqué que « les voix des femmes n'étaient pas conformes aux descriptions psychologiques de l'identité du développement moral qu'(elle avait lues) et

¹⁶ TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 8.

¹⁷ *Ibid.* pp. 8-9.

enseignées pendant des années »¹⁸. Cela l'a conduite à « établir un rapport entre ces problèmes et l'exclusion systématique des femmes des travaux permettant de construire les théories cruciales de la recherche en psychologie »¹⁹. Il s'agit de réfléchir à un rapport différent de celui que l'on connaît à la moralité. Son hypothèse est la suivante :

Les difficultés qu'éprouvent les femmes à se conformer aux modèles établis de développement humain indiquent peut-être qu'il existe un problème de représentation, une conception incomplète de la condition humaine, un oubli de certaines vérités concernant la vie²⁰.

En somme,

« Ethique du *care* » signifie l'empathie, le sentiment moral de sollicitude que l'on prête communément aux femmes et qui leur serait spécifiques. Pour Carol Gilligan, la notion de *care* permet de valoriser les expériences morales des femmes, de promouvoir un certain type de raisonnements moraux, « contextuels et narratifs », par opposition à « formels et abstraits » [...]. Plus qu'une sensibilité intuitive, il s'agit d'une véritable éthique hétérodoxe qui, loin d'être fondée sur des principes ou des règles définis, est en grande partie suscitée par le travail quotidien effectué traditionnellement par les femmes dans le domaine privé, et qui renvoie à une myriade de gestes ayant trait au soin, à la compréhension, et au souci des autres²¹.

L'éthique du *care* désigne donc une manière de raisonner, mais aussi un ensemble de pratiques fondées notamment sur le souci des autres et sur l'empathie. Dans le cas du risque, l'idée d'une voix morale alternative reposant sur une exigence de soin semble en effet intéressante. Nous avons vu, en effet, que la voix morale exprimée jusqu'ici était impuissante pour rendre compte des faiblesses humaines face à la menace induite par les risques en tous genres. L'intérêt de la théorie du *care* n'est pas, selon Carol Gilligan, réduite aux personnes qui l'expriment : « la voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre, mais par son thème »²². Elle ne formule pas non plus d'hypothèses quant à « la répartition des différences [...] suivant le milieu, la culture, l'âge ». L'objectif de cette étude est

¹⁸ GILLIGAN Carol, *Une voix différente, pour une éthique du care*, Flammarion, 2008, p. 11.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Ibid.* p. 12.

²¹ DORLIN Elsa, « Dark care, de la servitude à la sollicitude », in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia (dir.), *Le souci des autres, éthique et politique du care*, éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2011, p. 117.

²² *Id.*

de « mieux comprendre le processus du développement humain en utilisant le groupe qui a été oublié lors de l'élaboration de la théorie afin d'attirer l'attention sur ses lacunes »²³. Ce dernier point ne peut que nous intéresser : en effet, si Carol Gilligan évoque les femmes dans son éthique du *care* d'après une « observation empirique »²⁴, d'autres chercheurs ont inclus des personnes de catégorie différente. Pour Marilyn Friedman, Carol Gilligan parle de voix « masculine » comme « la voix morale standard »²⁵ : cette voix morale standard repose sur quatre principes. Le premier est « l'impératif moral majeur enjoint de respecter le droit d'autrui », le deuxième, « le concept de devoir [...] limité à la non interférence réciproque », le troisième, « la motivation [...] d'accorder une importance égale aux autres et à soi », et enfin, « une conception très individualiste de la personne (qui) constitue une présupposition importante de ce raisonnement »²⁶. On peut partir du principe que ce sont ces valeurs qui sont privilégiées dans les sphères publiques et politiques, et qu'il peut être intéressant de considérer la façon actuelle de penser le risque comme constitutif de ces valeurs.

Les valeurs du *care*, en effet, sont autres. Joan Tronto en cite quelques-unes : « prévenance, responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres »²⁷. Or, prendre au sérieux ces valeurs exigerait, selon elle, « une transformation radicale de la manière dont nous concevons la nature et les frontières de la morale, et un renouveau, tout aussi radical, de la réflexion sur les structures de pouvoir et les situations de privilège dans cette société »²⁸. Ce point concerne directement notre réflexion : nous tâcherons en effet de comprendre la pensée liée à la maîtrise du risque sous l'angle d'une conception nouvelle de la responsabilité, et non sous les aspects de la maîtrise et du contrôle. Pour cela, nous convoquerons des éléments propres à l'éthique du *care* en les mettant en perspective avec les enjeux propres à la littérature traditionnelle sur le risque.

²³ *Ibid.* p. 15.

²⁴ *Ibid.* p. 12.

²⁵ FRIEDMAN Marilyn, in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia (dir.), *op. cit.*, p. 79.

²⁶ *Id.*

²⁷ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La découverte, Paris, 2009, p.

28.

²⁸ *Id.*

Pour cela, nous allons d'abord nous intéresser à la philosophie riche et abondante liée à la pensée du risque, en essayant de montrer que les présupposés de maîtrise et de contrôle qui y sont développés sont peut-être insuffisants pour envisager les risques du monde contemporain. Ensuite, nous présenterons l'éthique du *care* en regard de la littérature du risque en analysant ce qui fait du *care* une philosophie politique à part. Enfin, nous réfléchirons aux perspectives ouvertes par le *care* d'un point de vue institutionnel, afin d'en comprendre les implications d'un point de vue à la fois théorique et pratique.

PARTIE I

LA SOCIÉTÉ DU RISQUE : UN CONSTAT D'ECHEC DE LA MAÎTRISE ET DU CONTRÔLE.

Chapitre 1

Risques sans frontières : le visage des risques contemporains

1.1.1 Risques d'hier et risque d'aujourd'hui

Les risques d'hier sont évidemment bien différents des risques actuels, en raison notamment de l'industrialisation des sociétés. Néanmoins, les groupes humains ont toujours été soumis à des risques, même leur perception peut évoluer avec le temps. Selon la géographe Yvette Veyret, qui travaille sur les risques naturels, « une meilleure estimation du risque actuel passe par une bonne connaissance des catastrophes anciennes »²⁹, même si « un même événement ne sera pas considéré comme une catastrophe selon les sociétés et les époques »³⁰. À l'échelle historique, on parle de « catastrophes » ou de « calamités » : la première désignant « des phénomènes brutaux et brefs », la deuxième désignant « des désastres chroniques ou répétitifs »³¹. Or, d'après Yvette Veyret, une épidémie telle que la peste était, au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle, « comparable à la grêle ou aux inondations »³². Cela montre que la perception du risque est subjective, et que chaque époque comporte les siens. Ainsi, des événements comme la Peste noire ou la guerre de Cent Ans prennent place dans un quotidien marqué par les catastrophes : par exemple, les « récoltes détruites par le grêle ou les pluies et entraînant une disette et une fragilité sanitaire des populations, épizooties entraînant une mortalité importante du bétail... »³³. Ces risques semblent contrôlables aujourd'hui, grâce à des aménagements humains comme

²⁹ VEYRET Yvette, *op. cit.*, p. 26.

³⁰ *Id.*

³¹ *Id.*

³² *Id.*

³³ *Ibid.* p. 28.

« l’artificialisation du climat urbain et du régime des cours d’eau »³⁴ ; mais ces constructions ont un impact écologique qui induit de nouveaux risques.

Yvette Veyret considère que si toutes les populations sont soumises à des risques divers, « la perception dépend largement du niveau d’acceptation du risque, lequel est finalement fonction d’un bilan coût/avantage complexe et - souvent empiriquement et implicitement – réalisé par le groupe social exposé (famille, village, nation ou société tout entière) »³⁵. La perception induite par le risque est donc relative aux personnes qui le vivent : on peut donc la nuancer en fonction des groupes exposés. Par exemple :

Dans le Midi de la France, des stratégies apparemment peu efficaces vis-à-vis des inondations révèlent moins une méconnaissance technique que le choix délibéré et empirique de « jouer sur les deux tableaux » dans un contexte où le risque grave mais rare ou ponctuel (inondation) se mêle toujours au risque chronique et généralisé (sécheresse estivale)³⁶.

Ce cas nous montre que certains risques sont assumés et valent la peine d’être courus : il y a donc plusieurs niveaux de risques, qui varient selon les lieux et les situations. Un risque n’est pas absolu : dans une zone humide, le risque d’inondation constitue une menace bien plus grave que dans une zone sèche. Yvette Veyret précise d’ailleurs que :

La complexité, l’ambiguïté de la perception du risque ou de la catastrophe par des populations locales s’explique aussi par l’instrumentalisation du risque dans les conflits entre acteurs : l’attachement à la montagne pourvoyeuse d’avalanches ou d’inondations marque l’appartenance à un groupe culturel particulier (catalan ou savoyard), en conflit avec les ingénieurs et l’administration nationale perçue comme envahissante en utilisant les progrès techniques de lutte contre les inondations ou l’érosion pour imprimer sa marque et accroître son contrôle sur un espace national encore mal unifié³⁷.

Cette analyse des risques naturels montre que l’intervention humaine contre les menaces de la nature n’est pas toujours bien perçue par les populations. Cela explique que les risques ne sont pas perçus de la même façon selon les personnes et selon le coût de la prévention face à l’incertitude du risque. David Le Breton

³⁴ *Id.*

³⁵ *Ibid.* p. 29.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Id.*

évoque la vision « des ingénieurs ou des scientifiques » qui considèrent, contrairement aux populations concernées, « les dangers potentiels d'une centrale nucléaire en termes de probabilité et de risques physiques » alors que les populations « les évaluent à l'aune des troubles qui les toucheraient de plein fouet en cas d'accident »³⁸. Dans ce cas, les scientifiques et les industriels raisonnent abstraitement, alors que les populations voisines des centrales nucléaires raisonnent en termes prudents, en imaginant l'éventualité du pire. Mais lorsqu'une installation à risques est pourvoyeuse d'emplois, il est possible que le cas inverse se produise et que les populations commencent à raisonner différemment, parce que le danger concret, immédiat, est la difficulté économique, et non l'hypothétique accident nucléaire.

L'incertitude intrinsèque au risque peut donc les légitimer : on sait par exemple que les centrales nucléaires sont, potentiellement génératrices de terribles accidents. En l'espace de trois décennies, trois accidents majeurs se sont produits à différents endroits du monde. Pourtant, ces constructions continuent pour pallier les pénuries énergétiques, voire les pénuries d'emplois sur les sites nucléaires. Cela a pour effet d'augmenter au maximum le potentiel de risques, dont la particularité est la non-limitation dans l'espace et dans le temps. On peut établir des probabilités de réalisation, mais si les risques se concrétisent en catastrophes, leurs effets sont impossibles à déterminer. Ainsi, on ne connaît pas précisément les conséquences sanitaires de la catastrophe nucléaire de Tchernobyl, qui a pourtant eu lieu en 1986. En ce qui concerne le risque accru de leucémies chez les populations exposées, par exemple, le site de l'Institut de Radioprotection et de Sûreté Nucléaire indique que :

Les limites méthodologiques des études conduites ont aussi pu masquer un éventuel excès de leucémies (critères de définition du statut « liquidateur », difficulté d'effectuer un suivi de qualité sur des populations de très grande taille, larges incertitudes sur les doses individuelles, validité des diagnostics)³⁹.

³⁸ LE BRETON David, *op. cit.* p. 47.

³⁹ Site de l'IRSN, « Les conséquences sanitaires », EN LIGNE, http://www.irsn.fr/FR/connaissances/Installations_nucleaires/Les-accidents-nucleaires/accident-tchernobyl-1986/consequences-homme-environnement/Pages/8-Les_consequences_sanitaires.aspx, consulté le 02 avril 2014.

Cela nous montre que les conséquences d'une catastrophe nucléaire est très difficile à chiffrer et à déterminer. Cela ajoute évidemment au caractère menaçant du risque et à notre difficulté à le circonscrire dans un espace : la catastrophe n'a plus de frontière.

1.1.2 Des risques incalculables

L'exigence de maîtrise qui caractérise les politiques actuelles est récente : selon Patrick Lagadec, le concept de « "risques majeurs" »⁴⁰ date de la fin des années 1970. Il fait référence aux risques technologiques, induites par les sociétés industrialisées modernes, même si le risque a toujours existé, y compris à grande échelle :

Une partie des risques collectifs contemporains ont comme caractéristique de menacer gravement, sans limites spatiales et parfois sans limites temporelles, des populations très importantes. Cette situation n'est pas nouvelle puisque de grandes épidémies, des événements naturels ont, dans le passé, durement et durablement touché des sociétés, voire des continents entiers. La peste illustre bien ce que peuvent être ces « malheurs des temps » qui, en Europe tout au moins, se sont longtemps inscrits dans une vision apocalyptique du monde⁴¹.

Il serait donc faux de penser qu'avant l'ère industrielle, les risques étaient locaux. Pourtant, notre époque semble marquée par une conscience accrue des dangers. Les catastrophes qui ont ponctué le XX^{ème} siècle semblent accroître le potentiel destructeur des risques :

Certains accidents technologiques (Tchernobyl), certaines pandémies (sida), certaines maladies transmises à l'homme par la chaîne alimentaire (maladie de la « vache folle »), etc., des risques véritablement « sans frontières » sont apparus. Dès lors qu'ils se concrétisent, leurs effets sont a priori sans limite géographique connue puisque divers vecteurs (vents, échanges humains, circuits commerciaux, médicaux, etc.) peuvent assurer rapidement leur propagation à grande échelle, y compris planétaire. Par ailleurs, leurs effets peuvent être reportés dans le temps, concerner plusieurs générations, voire être irréversibles. Cette absence de limite dans l'espace et dans le temps réduit considérablement les possibilités de maîtrise de risques pouvant porter gravement atteinte

⁴⁰ GILBERT Claude, « RISQUE », in CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p. 1395.

⁴¹ *Id.*

aux hommes et à leur environnement et dont l'ampleur des effets demeure toujours incertaine⁴².

Les difficultés inhérentes aux risques contemporains tels qu'ils sont décrits ici sont multiples : il en ressort surtout que les menaces auxquelles est confrontée l'humanité actuelle sont difficilement calculables. Les crises connues sont telles qu'il devient très difficile de contenir les risques ; par conséquent, il devient difficile de les anticiper et de les contrôler. On ne peut pas les circonscrire à certaines zones. Cela fait ressortir les difficultés de maîtrise auxquelles il faut faire face. Le terme de « risque » est d'ailleurs associé aux termes de « menace » et d'« incertitude ». Il est donc apparenté à la fois à un élément qui signale ou qui est constitutif d'un danger, et à la fois à ce qui est indéterminé, voire douteux. Cela ajoute à la difficulté de gérer les risques :

Les notions de menace et d'incertitude se mêlent d'ailleurs parfois de telle façon que l'idée même du risque, véritablement formalisée au siècle dernier avec ce qu'elle suppose comme possibilité de définir les dangers, d'élaborer des statistiques, de déterminer des probabilités d'occurrence, etc. [...] se trouve largement remise en question⁴³.

Le risque contemporain est particulier. En effet, le concept de « "risques majeurs" [...] désigne ainsi moins des risques que des menaces de plus en plus difficiles à cerner, à la fois exceptionnelles et d'ampleur inégalée, qui échappent a priori à toute possibilité de maîtrise par l'action ou la connaissance »⁴⁴. On peut remarquer que l'on juge les risques à l'aune des crises déjà réalisées : Gilbert Claude cite des catastrophes technologiques comme Tchernobyl, à laquelle on peut ajouter celle de la centrale nucléaire de Fukushima au Japon en mars 2011. Il cite encore des pandémies, comme le sida. Ces catastrophes ont des résultats encore bien visibles aujourd'hui : ils ne sont pas de l'ordre de l'événement passé et produisent toujours un effet. La réalité des crises majeures du XX^{ème} siècle donne un visage aux risques, qui semblent alors moins virtuels.

Les risques contemporains, marquants pour la société, sont donc difficilement chiffrables et n'ont pas de frontière. Ils ont également la particularité d'être endogènes.

⁴² *Id.*

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Id.*

1.1.3 Des risques endogènes

Les risques actuels ne sont pas non plus des aléas, des hasards imprévisibles. Ils sont alimentés par différents facteurs :

L'appréhension des risques collectifs s'est longtemps faite et se fait encore à travers le schéma de guerre, ces risques pouvant donner figure aux ennemis menaçant de l'extérieur des collectivités [...]. Cette approche a été confortée par les « sciences dures » pour qui l'analyse des risques tend à se confondre avec celle des dysfonctionnements techniques, des aléas naturels, des virus, etc. Or, il apparaît que nombre des risques auxquels sont aujourd'hui exposées des collectivités tiennent non seulement à ces différents « aléas », mais aussi à un ensemble de facteurs susceptibles d'amplifier leurs effets et que l'on rassemble aujourd'hui sous le terme de « vulnérabilités »⁴⁵.

La machine du risque s'auto alimente : Claude Guibert parle de « vulnérabilités proprement organisationnelles »⁴⁶, qui correspondent à la « difficulté, voire à l'impossibilité pour certaines organisations en charge d'activités à risques ou de la sécurité collective d'identifier de nouveaux dangers (compte tenu notamment des cadres cognitifs dominants) et d'engager des actions adaptées (compte tenu des registres d'action existants) »⁴⁷. Les membres des sociétés peuvent par exemple être dans une situation de déni de réalité : Claude Guibert prend l'exemple du virus du sida, que la société française a eu du mal à prendre en charge rapidement, en raison de son obstination curative et sa difficulté à mettre en place des actions de prévention qui non médicalisées. Ce type de facteur dote les risques d'un caractère endogène, notamment parce que « certaines de leurs origines sont directement imputables aux activités humaines »⁴⁸.

En effet, le risque est un système complexe. Yvette Veyret développe l'idée selon laquelle :

Les liens qui relient les composantes du système sont complexes et une perturbation initiale de faible ampleur peut interagir avec d'autres éléments du système pour donner naissance à une menace sans commune mesure avec le dysfonctionnement de départ. C'est le fameux

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Ibid.* pp. 1395-1396.

« effet papillon » dont on perçoit toute l'ampleur avec les catastrophes de type na-tec ou tec-na (c'est-à-dire associant causes naturelles et technologiques)⁴⁹.

Cet « effet papillon » dont parle Yvette Veyret peut sembler constitutif des risques de notre époque : pour contrer les risques naturels, qui peuvent désigner des catastrophes naturelles aussi bien que des pénuries, il a fallu procéder à des aménagements, à des installations technologiques. Mais ces aménagements sont eux-mêmes pourvoyeurs de risques. On peut penser à la catastrophe nucléaire de Fukushima au Japon, qui associe des causes naturelles – le séisme produisant le tsunami – et artificielles – la centrale nucléaire en elle-même.

Les catastrophes naturelles existent toujours. Cependant, l'industrialisation a fait changer le visage du risque. Cela ne signifie pas que les risques naturels aient disparu. Mais les dangers liés directement à la nature, comme les « inondations, épisodes de neige, froid excessifs, sécheresses, tempêtes »⁵⁰, font moins de victimes qu'auparavant dans les pays développés. C'est l'industrialisation qui génère, par la suite, de nouveaux risques : « au cours du XX^{ème} siècle, le constat largement diffusé des dégradations de la nature par la société sensibilise le public et les décideurs sur l'omniprésence du risque à composante principalement anthropique »⁵¹. Cela insiste sur la responsabilité humaine dans ces risques hybrides qui s'autoalimentent. Pour Yvette Veyret, cela produit un effet social : « la foi en la science s'estompe, puisque, par le biais de nouveaux produits et de nouvelles méthodes de production, la science crée de nouveaux dangers »⁵².

Ces nouveaux accidents ont des effets spatiaux et temporels difficiles, voire impossibles, à chiffrer avec certitude. Comme on l'a vu avec la catastrophe de Tchernobyl plus haut, on ne sait pas à quel point s'étendent les effets d'une catastrophe dans le temps. Le risque devient un objet menaçant et indéterminé. La temporalité des risques est un objet à étudier : les risques sont, en effet, illimités dans le temps, mais les constructions humaines sont également génératrices de risques au sens où elles modifient les temporalités existantes de la nature.

⁴⁹ VEYRET Yvette, *op. cit.* p. 12.

⁵⁰ *Ibid.* p. 12.

⁵¹ *Ibid.* pp. 12-13.

⁵² *Id.*

Chapitre 2

Temporalité des risques

1.2.1. Les temps du risque

La relation des hommes au temps est l'une des relations les plus difficiles à expliciter. On en fait l'expérience, et pourtant, il semble impossible de la décrire. Hartmut Rosa formule l'hypothèse selon laquelle la modernité introduit une nouvelle structure temporelle : « les structures temporelles de la modernité, comme on le verra, sont essentiellement placées sous le signe de l'*accélération* »⁵³. Il évoque en effet « l'accélération technique », mais aussi « l'accélération du rythme de vie »⁵⁴, et enfin, « l'accélération de la vitesse des transformations sociales et culturelles »⁵⁵. Ce sont ces trois facteurs qui, pris ensemble, entraînent une « crise du temps »⁵⁶ qui, au lieu de traduire une société en mouvement, traduit plutôt « un immobilisme structurel et culturel profond, une pétrification de l'histoire, dans laquelle plus rien d'essentiel ne changerait »⁵⁷.

Hartmut Rosa estime que le « projet de la modernité » est voué à l'échec⁵⁸. La modernité n'a pas soulagé les hommes d'un fardeau du travail, ou des contingences de la nature. L'une des conséquences de la modernisation serait, selon son analyse, la mondialisation, qui, sans fluidifier les contrôles et les régulations, auraient au contraire entraîné une « perte progressive des capacités d'intervention de la société sur elle-même »⁵⁹. Cela introduit l'idée de perte de maîtrise des hommes sur le monde dans lequel ils vivent. Cela a été remarqué par certains courants de pensée que relève Hartmut Rosa :

Certains diagnostics plus radicaux affirment que l'on assiste à la fin du projet de la modernité, de la raison, du sujet, de la politique et, dans une certaine mesure, de tout ce qui pouvait jouer un rôle fondateur du sens de la légitimité et de la modernité. Il est intéressant de constater que la thèse postmoderne se caractérise par l'idée que le monde, autrement dit

⁵³ ROSA Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2013, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.* pp. 11-12.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Ibid.* p. 259.

« la vie », ne serait plus lisible, compréhensible, transformable, ni au point de vue du sujet, ni de celui de la politique, et qu'il n'aurait d'ailleurs pas besoin de l'être, puisque l'ambition du contrôle et de l'autonomie n'aurait de toute façon été qu'une chimère de la modernité⁶⁰.

Cette analyse est révélatrice d'un certain désenchantement lié à la modernité. En effet, il semble que la postmodernité ait introduit une rupture et privé les hommes du contrôle qu'ils espéraient acquérir grâce à la technique.

L'accélération entraîne des conséquences indésirables : pour Hartmut Rosa, par exemple,

L'échange ou le déplacement des informations, de l'argent, des marchandises et des hommes, e même des idées et des maladies sur des distances considérables ne sont pas une nouveauté : ce qui est nouveau, c'est la vitesse et l'absence de résistance avec lesquelles ils peuvent se produire aujourd'hui⁶¹.

La vitesse des échanges est en effet un facteur à prendre en compte dans la façon d'envisager les risques. Il semble plus difficile d'appréhender le temps lorsque celui-ci échappe au contrôle humain. L'effet notable de l'accélération de la temporalité semble résider principalement dans le sentiment de la perte de maîtrise humaine sur les événements.

1.2.2. Les temps sociaux

Le temps est donc une construction humaine que les risques obligent à repenser. Au vu de l'accélération dénoncée par Hartmut Rosa, on remarque qu'il y a une tension entre le temps de la nature et les temps des sociétés, voire plus précisément le temps de la postmodernité. Ainsi, Jean Chesneaux, historien français, définit le temps tel qu'il est perçu par les hommes, en regard du temps de la nature⁶². Selon lui, le temps social est « rythmé et accompagné »⁶³ par les repères temporels naturels. Il est découpé en trois moments : le passé, le présent et

⁶⁰ *Ibid.* p. 260.

⁶¹ *Ibid.* p. 263.

⁶² CHESNEAUX Jean, « Temps de l'histoire naturelle et temps de l'histoire humaine » *Ecologie & politique*, 2002/1 N°24, p. 19-27. DOI : 10.3917/ecopo.024.0019 EN LIGNE, consulté le 02 janvier 2014, p. 19.

⁶³ *Id.*

le futur, et proprement humain : en effet, ainsi que Jean Chesneaux le précise, c'est en partie la conscience du temps qui constitue la « rupture » entre les anthropoïdes et les « êtres humains authentiques »⁶⁴. La conscience du temps est la marque de l'humanité.

Cette façon d'envisager le temps nous permet de nous interroger sur la conception des risques tels qu'on les perçoit. Il semble qu'à échelle humaine, il soit difficile de percevoir l'impact des risques dans le futur, bien que la projection dans l'avenir soit au fondement des réflexions sur le risque. D'autre part, les inventions technologiques, adaptées au temps social, ont un réel impact sur la nature.

Les sociétés dépendent évidemment du temps de la nature. Néanmoins, l'être humain a réussi à s'affranchir des contraintes naturelles en modifiant l'espace ce qui, selon Jean Chesneaux, a donné lieu à une « techno-temporalité »⁶⁵ humaine, qu'il définit comme étant une « collision entre histoire naturelle et histoire humaine »⁶⁶. On peut modifier l'espace en redessinant les réseaux hydrographiques, ce qui a toujours existé, sauf qu'aujourd'hui, la réalisation de ce type de modification se fait sur un rythme beaucoup plus rapide : cela perturbe les rythmes de la nature⁶⁷. Par exemple, « la Mer d'Aral, entité de très long terme, soumise d'ailleurs à des avancées et des reculs anciens mais très lents, a été soudain sacrifiée au productivisme cotonnier à courte vue et à court terme »⁶⁸. Cette techno-temporalité est un facteur de risques : en modifiant la nature, l'homme s'expose à des risques nouveaux, même s'il le fait pour garantir sa propre sécurité : ce sont les risques « tec-na » auxquels Yvette Veyret fait référence.

Les constructions humaines ont donc un impact important sur la temporalité. Christian Chesneaux rappelle que les « exigences de la grande production capitaliste »⁶⁹ actuelles – il entend par là les exigences de rendement - modifient en profondeur les écosystèmes, confrontant des actions de court terme avec la temporalité plus lente de la nature, comme par exemple la déforestation des

⁶⁴ *Ibid.* p. 22.

⁶⁵ *Ibid.* p. 24.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Ibid.* p. 25.

⁶⁸ *Ibid.* p. 24.

⁶⁹ *Id.*

régions intertropicales menée à des rythmes trop rapides. Le temps social est modifié par rapport au temps naturel : la technique en est responsable, tout comme les exigences de rentabilité.

Cela nous montre l'emprise que l'on peut avoir sur le cours du temps. Dans ce cas, transformer l'espace revient à transformer le temps puisque l'on modifie le cours des manifestations naturelles. Ces risques sont directement induits par les exigences économiques et sociales du monde contemporain. On peut donc évoquer la responsabilité humaine dans la manifestation de ces crises.

Chapitre 3

Une responsabilité infinie

1.3.1. Risque et responsabilité

Les risques industriels obligent à repenser la responsabilité. Comme on a pu le voir, les risques et les catastrophes contemporains sont largement dépendants de cette notion puisqu'ils résultent, pour la plupart, de constructions humaines. Les crises provoquées par les aléas naturels sont largement aggravés par les installations technologiques. Ainsi, on peut corréler la notion de risque à la notion de responsabilité. François Ewald analyse ce rapport, en précisant d'abord les enjeux de la responsabilité contemporaine. La responsabilité induit, selon lui, un rapport de dépendance, puisque les responsables sont ceux qui prennent en charge les autres :

Le poids de la responsabilité tient à ce que, dans cette parole, on n'engage pas seulement soi-même, mais d'autres, du même coup placés dans un certain rapport de dépendance. Le responsable n'est pas seulement celui à qui l'on pourra imputer la charge d'un dommage ; c'est celui qui s'engage dans une certaine forme d'existence et d'une certaine manière d'être liée à un certain rapport de soi à soi où l'existence d'un autre est immédiatement

présente. La responsabilité distingue. Elle est un principe hiérarchique ; elle caractérise une élite⁷⁰.

Les responsables ne le sont donc pas seulement au niveau individuel, face à des lois par exemple : ils sont répondeurs de leurs actes devant d'autres personnes.

Aujourd'hui, la notion de risque est étroitement liée à celle de responsabilité, ainsi que l'indique François Ewald : « le risque est la notion que nous associons le plus couramment à celle de responsabilité »⁷¹. En effet, l'enjeu actuel est de répondre des risques induits par les constructions humaines : « A la question : de quoi avons-nous à répondre, de quoi sommes-nous responsables ? nous répondrons aujourd'hui du (ou des) risque(s). Cette expérience date de la fin du XIX^{ème} siècle ; elle est liée à l'industrialisation »⁷². L'industrialisation a, on l'a vu, considérablement augmenté le pouvoir destructeur des risques. Elle a, dans le même temps, accru la responsabilité humaine face aux catastrophes et aux effets des aménagements techniques sur la nature et l'humanité.

Or, cette relation entre risque et responsabilité est récente. François Ewald rappelle la conception de la responsabilité d'Adolphe Thiers après la révolution de 1848. Lors de la Deuxième République, la conception de la responsabilité était très personnelle : François Ewald synthétise le propos de Thiers en rappelant que

Le principe de responsabilité passe par un rapport homme nature tel que tout ce qui m'arrive doit être compté comme sanction, bien ou mal. Responsable de moi-même, je ne saurais attribuer à personne d'autre que moi-même la raison de mes échecs. Ces échecs, même s'ils sont aussi le fait des circonstances, des autres, d'une conjoncture difficile, ne tiennent au fond qu'à moi : c'est moi qui n'ai pas su tenir compte de tel élément, c'est moi qui ai péché par ignorance, c'est moi qui n'ai pas compris les lois de la nature ou n'ai pas su en user, en tout cas, et toujours, sauf exception, c'est ma faute. Je suis l'unique et définitif point d'imputation de ce qui m'arrive⁷³.

Aujourd'hui, cette conception de la responsabilité ne peut plus se penser de cette façon. Autrefois, être responsable signifiait être capable prévoir les aléas de

⁷⁰ EWALD François, « L'expérience de la responsabilité » in FERENCZI Thomas (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Le Monde éditions, Paris, 1997, p. 24.

⁷¹ *Id.*

⁷² *Id.*

⁷³ *Ibid.* pp. 25-26.

l'existence : la responsabilité était donc liée à une vertu de « prévoyance »⁷⁴ individuelle. Cependant, François Ewald rappelle que cette manière d'appréhender les aléas se couplait d'une autre conception de la responsabilité :

Mais en même temps, et avec autant d'intensité, les libéraux célébraient la vertu de bienfaisance qui, à l'inverse, repose sur une vision inégalitaire et hiérarchique de la société : le riche a une responsabilité à l'égard du pauvre, le fortuné de l'infortuné, le patron de ses ouvriers. C'est que si, en droit, tout un chacun doit être responsable, peu, en fait, le peuvent. La responsabilité libérale institue sa propre hiérarchie et, sur cette base, un régime d'obligation à l'égard d'autrui⁷⁵.

Le rapport de hiérarchie est important dans notre cas. Dans le cadre de la responsabilité face aux risques contemporains, il est évident que chacun n'est pas responsable de son propre sort : « le risque, c'est l'accident, la menace, le danger, une vulnérabilité, une fragilité dont la causalité échappe à la volonté tout en renvoyant au fait de l'homme »⁷⁶. En même temps, personne d'autre que l'homme n'est responsable des accidents et du potentiel destructeur des inventions technologiques : « l'expérience de la responsabilité comme risque est d'abord une expérience de notre pouvoir et de notre volonté de puissance »⁷⁷.

La difficulté semble résider dans la nature hiérarchique de la responsabilité :

Le pouvoir gagné sur la nature s'effectue à travers une organisation sociale qui place la subordination à son principe. La loi sur les accidents du travail, qui l'inaugure est, en même temps qu'une loi d'indemnisation, une loi qui institue le contrat de travail comme rapport de subordination de l'ouvrier à son patron. L'ouvrier paie sa protection par un statut d'irresponsabilité⁷⁸.

Il y a, au travers de ce type de loi, l'idée selon laquelle la protection se couple d'une inégalité assumée. Le protégé est comme sous tutelle : il est reconnu que ce qui lui arrive n'est pas de sa faute, mais également qu'il n'a aucune emprise sur les événements.

⁷⁴ *Ibid.* p. 26.

⁷⁵ *Ibid.* p. 27.

⁷⁶ *Ibid.* p. 28.

⁷⁷ *Id.*

⁷⁸ *Ibid.* p. 29.

Ce manque d'autonomie n'enlève rien à l'influence humaine sur la nature, mais elle montre que la responsabilité ne peut pas être équitablement partagée entre ce que nous appellerons les acteurs du risque.

1.3.2. Les risques d'influence anthropique

On a montré que la « modernité » était considérée comme génératrice de risque. Si la hiérarchie de la responsabilité prive certains de leur pouvoir sur leur destin afin de conserver une protection sociale, l'influence de l'homme sur le milieu est fréquemment analysée, dans plusieurs disciplines. La relation entre l'homme et la nature se complexifie à mesure que se développent les aménagements sur la nature. Selon Xavier Landes,

Le réchauffement climatique, le trou dans la couche d'ozone, la déforestation, la disparition d'espèces végétales et animales, la pollution de l'eau, de l'air, et de la terre, l'épuisement des ressources naturelles nous renvoient l'image d'une nature dégradée, menacée. Ce constat est conforté par le souvenir des catastrophes de Seveso, Three Mile Island, Bhopal ou encore Tchernobyl. Les écosystèmes sont bouleversés par des émanations toxiques, des rejets chimiques, des disparitions d'espèces en cascade dans la faune et la flore. Ces « dérèglements » constituent autant de signes d'une crise environnementale sans précédent dans l'histoire de l'humanité⁷⁹.

Les catastrophes, génératrices de risques nouveaux, que cite Xavier Landes sont représentatives de l'influence néfaste de l'homme sur le milieu. Ce que ce propos met en valeur, c'est l'emprise humaine sur la nature, qui génère une crise : la nature ainsi décrite a été rapidement dégradée, par la responsabilité humaine. Le « réchauffement climatique », par exemple, est un bon exemple du caractère illimité du risque et de la responsabilité humaine infinie, car il s'agit peut-être l'effet indésirable le plus global que l'on puisse imaginer, même s'il est controversé. La responsabilité humaine sur les modifications de la nature est sans conteste humaine :

⁷⁹ LANDES Xavier, « Fondements et figures du débat sur l'environnement », in THIAW-PO-UNE Ludivine (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Stock, Paris, 2006, p. 1097.

En effet, cette crise environnementale se double d'une crise morale et politique. Une majorité de défenseurs de la « nature » se relaie à la barre pour dénoncer l'anthropocentrisme du monde moderne. La situation actuelle de surexploitation et de manipulation de l'environnement tirerait son origine du projet de domination de la nature mis en branle par le rationalisme occidental depuis Descartes. Ce qui est incriminé est la modernité dans son intégralité, depuis ses soubassements philosophiques (primauté morale de l'homme, jusqu'à ses manifestations économiques, sociales et politiques (industrialisation, consommation de masse, instrumentalisation de la nature⁸⁰).

La question de l'anthropocentrisme est aujourd'hui « dénoncée » : il est intéressant de le remarquer, parce que ce qui est décrié ici ne l'a pas toujours été. Lors de son discours de réception à l'Académie française, Condorcet louait l'avancement de la raison humaine, qui n'aurait plus à souffrir, selon lui, d'aucune limite :

Placés à cette heureuse époque, et témoins des derniers efforts de l'ignorance et de l'erreur, nous avons vu la raison sortir victorieuse de cette lutte si longue, si pénible, et nous pouvons nous écrier enfin : la vérité a vaincu ; le genre humain est sauvé ! Chaque siècle ajoutera de nouvelles lumières à celles du siècle qui l'aura précédé ; et ces progrès, que rien désormais ne peut arrêter ni suspendre, n'auront d'autres bornes que celles de la durée de l'univers⁸¹.

Pour Condorcet, la vérité scientifique et l'accroissement des connaissances sont salvateurs pour la sauvegarde et l'épanouissement de l'humanité. La seule limite du progrès est « la durée de l'univers », ce qui témoigne d'un anthropocentrisme infini et décomplexé. Aujourd'hui, les alarmes écologistes réduisent sensiblement cette limite, puisque l'état des connaissances a donné lieu à une mise en pratique qui influence la nature et génère des risques incalculables. La connaissance salvatrice est donc autre : il faut savoir qu'il est nécessaire d'encadrer le progrès, et de maîtriser le champ d'application de la connaissance. La science doit s'accompagner d'éthique et de morale : on ne peut pas agir impunément dans un tel état de connaissance. Qui imaginerait, au siècle des Lumières, une telle injonction à la prudence ?

⁸⁰ *Ibid.* pp. 1097-1098.

⁸¹ CONDORCET, Discours de réception et réponse du Duc de Nivernais, site de l'Académie française, <http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-et-reponse-du-duc-de-nivernais-3>, consulté le 1^{er} Avril 2014.

Le rapport de l'homme à la nature est nouveau : ce dernier ne peut plus asservir la nature. Xavier Landes analyse ce rapport de la façon suivante :

L'homme moderne aurait été victime d'une double réduction. Tout d'abord, il se serait conçu comme radicalement étranger au système écologique. L'idéal humaniste d'une culture s'actualisant dans un arrachement constant aux contingences naturelles aurait directement causé cette dérive. Sans coup férir, il en découlerait que les rapports homme/nature ne puissent plus être pensés que sur le mode de l'instrumentalisation de la seconde au bénéfice du premier. La dégradation de la nature ne serait que la manifestation concrète de l'attitude de l'homme moderne, puis contemporain, face à son milieu de vie⁸².

On retrouve dans cette observation la relation de l'homme avec son propre milieu : les risques du passé résidaient dans la contingence de la nature : il fallait s'en prémunir, les prévoir, et les maîtriser. L'exigence de maîtrise et de contrôle est, on l'a vu, fortement valorisée. La relation actuelle a changé, puisqu'à l'ère « postmoderne » les contingences que l'on craignait, les aléas naturels perçus comme risques, comportent également les aléas découlant des inventions humaines elles-mêmes. La nature est donc susceptible d'être pourvoyeuse de risque de deux ordres : les risques naturels, et les risques artificiels.

Nous serions donc confrontés à un « changement civilisationnel », constaté notamment par Ulrich Beck : l'industrialisation aurait modifié l'essence de la nature à un point tel que celle-ci ferait dorénavant corps avec la civilisation et générerait des risques chimiques, biologiques endogènes au système. En bref, l'homme vivrait désormais la fin de la coupure nature-culture pensée par la modernité (Beck, 1986). Cette dimension de rupture est confirmée par celles et ceux qui perçoivent dans le mouvement écologique une approche conceptuelle globale et cohérente, faisant office d'alternative viable aux sociétés industrialisées, individualistes, productivistes et consuméristes⁸³.

Ce double rapport met en valeur l'absence de maîtrise constatée aujourd'hui. On peut voir que les rapports d'assujettissement ont été modifiés, et que la relation hiérarchique de l'homme face à la nature a été repensée. Le rapport de l'homme face à la nature semble modifié depuis peu, sans doute depuis l'avènement de l'ère industrielle. Cela amène à une réflexion sur la place de l'homme dans la société qu'il a construite grâce au progrès, et qui devient plus menaçante que fiable.

⁸² LANDES Xavier, art. cit. in THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.*, p. 1098.

⁸³ *Id.*

En effet, les études actuelles sur l'écologie ont conduit les scientifiques à adopter une nouvelle posture.

Au plan théorique, l'articulation et les différences entre savoirs scientifiques et savoirs traditionnels dans notre compréhension de la nature-environnement ont fait l'objet de peu d'analyses. Il est intéressant de noter que c'est à l'intérieur même de ces savoirs scientifiques que les questions épistémologiques concernant les limites de notre compréhension de l'environnement ont été abordées. C'est par le biais de l'évaluation des risques et du principe de précaution que s'est développé le concept d'« incertitude scientifique »⁸⁴.

Selon l'auteure, c'est à cause de certains « problèmes environnementaux globaux »⁸⁵ que cette idée s'est développée, comme les OGM et le changement climatique. Face à cela, il peut être intéressant d'analyser les courants de pensée du risque et leur conception de la responsabilité humaine globale.

1.3.3. L'heuristique de la peur

Le pouvoir scientifique face à ces questions est indispensable à envisager. Comme on l'a vu, la science et l'éthique deviennent interdépendantes : il est nécessaire d'entreprendre les actions scientifiques en envisageant les effets de ces actions. Hans Jonas explique cette relation :

C'est le tour d'une vérité [...] qui est l'affaire du savoir scientifique, à savoir la vérité relative aux états futurs extrapolables de l'homme et du monde qui doivent être soumis au jugement de ces vérités premières, philosophiques, et à partir desquelles reçoivent rétroactivement une appréciation les actions présentes, dont la causalité prolongée en pensée a permis de les extrapoler comme leur conséquence certaine, vraisemblable, ou possible⁸⁶.

Selon Hans Jonas, l'un des devoirs du savoir scientifique est d'envisager les actions futures dans les actes du présent. C'est, selon lui, une démarche « *heuristique* »⁸⁷, qui sert à la découverte : la « menace contre l'image de l'homme » permet de nous « assurer une image vraie de l'homme grâce à la

⁸⁴ PARIZEAU Marie-Hélène, « Enjeux et thèmes de l'éthique de l'environnement », in THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.* p. 762

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ JONAS Hans, *Le principe responsabilité*, Flammarion, Paris, 2008, p. 65.

⁸⁷ *Id.*

frayeur émanant de cette image »⁸⁸. L'anticipation constitue donc un garde-fou. La prudence est érigée au rang de vertu, la peur est un moteur de l'action. Cette volonté d'anticipation place le contrôle au centre de l'action humaine : la peur face au potentiel des actions montre que l'humanité sait qu'elle est capable du pire. Il faut donc considérer ce péril potentiel comme une ligne directrice :

Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et toute méthode le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et nous apprend par la révolte du sentiment qui devance le savoir à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu⁸⁹.

Le péril, donc le risque, doit être reconnu pour Hans Jonas. Cela constitue le point de départ de toute démarche. Il est nécessaire de savoir que le risque est constitutif de toute entreprise scientifique. Il faut pouvoir reconnaître d'abord que le risque existe, avant d'envisager la nature de ces risques.

Cette analyse de Jonas nous montre que l'espèce humaine est porteuse d'une très grande responsabilité. Pour lui, la peur, c'est-à-dire le sentiment qui accompagne la conscience du danger, doit accompagner chaque action. C'est, pour lui, la « "première obligation" de l'éthique d'avenir »⁹⁰. L'éthique d'avenir est une conception morale dans laquelle « ce qui doit être craint n'a précisément pas encore été éprouvé et [...] cela est peut être sans analogie commune dans l'expérience actuelle ou passée »⁹¹. Le champ de la responsabilité s'étend au-delà de ce qui est directement vécu : il faut envisager tous les possibles. C'est pourquoi l'humanité doit exercer sa responsabilité envers des personnes éloignées dans le temps :

La représentation du destin des hommes à venir, à plus forte raison celle du destin de la planète qui ne concerne ni moi ni quiconque lié à moi par les liens de l'amour ou du partage immédiat de la vie, n'a pas de soi cette influence sur notre âme ; et pourtant elle « doit » l'avoir, c'est-à-dire que nous devons lui concéder cette influence⁹².

⁸⁸ *Ibid.* p. 66.

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Ibid.* p. 67.

⁹¹ *Ibid.* pp. 67-68.

⁹² *Ibid.* p. 68.

La « peur », directrice de nos actions, est donc de « type spirituel qui en tant qu'affaire d'attitude est notre propre œuvre »⁹³. Elle ne s'empare pas de nous : il faut la cultiver et en faire un moyen d'anticipation, de contrôle. En somme, Hans Jonas reconnaît que les constructions scientifiques sont difficilement prévisibles : pour lui, une pensée scientifique responsable, c'est une pensée scientifique qui reconnaît ce fait.

Le scientifique responsable est celui qui assume son ignorance. Dès lors, une pensée de l'action face au risque se dessine : il semble que l'humilité et la reconnaissance de l'incertitude soit la façon d'agir la plus responsable dans une société marquée par le risque. La prudence est mise en valeur. Nous allons voir que lorsque l'on s'intéresse à la gestion des crises, le problème est semblable : l'exigence de contrôle est intrinsèquement liée à une exigence de modestie face à la prise en charge des contingences.

1.3.4. Les limites de la peur

Pour Philippe Corcuff, l'intérêt de l'heuristique de la peur telle qu'elle est présentée par Jonas réside dans le fait qu'elle « a contribué à élargir l'horizon temporel à travers lequel le problème de la responsabilité de nos actes est posé, en l'étendant à leurs "effets lointains" »⁹⁴. Pour lui, analyser les effets de nos actions dans le futur pose une nouvelle dimension de la responsabilité, et étend le champ de la responsabilité humaine au-delà du sort de l'humanité elle-même : les effets indésirables résultant par exemple de la crise d'un complexe industriel peut menacer les espèces vivantes, végétales ou animales.

L'heuristique de la peur a pour intérêt d'envisager le pire avant d'aller vers une situation meilleure « "à partir de la représentation du négatif" »⁹⁵. Cependant, Philippe Corcuff objecte que Hans Jonas diabolise la technique de la même manière que l'inverse a été vrai pour « les naïvetés propres du progrès technique »⁹⁶ : cela constitue selon lui une démarche essentialiste qui est « dans

⁹³ *Ibid.* p. 69.

⁹⁴ CORCUFF Philippe, « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude - Penser avec Hans Jonas, contre Hans Jonas », in FERENCZI Thomas, *op. cit.* p. 384.

⁹⁵ *Ibid.* p. 385.

⁹⁶ *Ibid.* p. 387.

l'incapacité de saisir la diversité des techniques, leurs contradictions, la pluralité des usages et des contextes »⁹⁷. Diaboliser la technique ne peut pas fonctionner parce que la technique n'est pas un mal en soi, surtout que Jonas réagit, avec l'éthique du malheur, à la tendance qui consistait à glorifier aveuglément le progrès technique. Philippe Corcuff critique également la paralysie que peut introduire l'idée d'une heuristique de la peur :

La peur, comme guide principal, peut se révéler aveugle aux potentialités émancipatrices ou simplement de résistance au mal. On ne peut pas se laisser enfermer dans un choix entre les catégories biaisées du pessimisme et de l'optimisme⁹⁸.

Il préfère donc lui substituer l'expression d'« éthique de l'inquiétude » : « l'inquiétude, c'est alors une disposition, toujours en éveil, à être affecté par le monde et ses malheurs »⁹⁹. Il défend cette idée en affirmant qu'elle repose les conditions de la responsabilité : il n'y a plus de responsabilité juridique au sens strict, mais elle est davantage individualisée, « ouverte à l'interpellation et au questionnements permanents »¹⁰⁰. L'individualité pallie donc bien les problèmes induits par la responsabilité diffuse ou hiérarchisée que nous avons pu voir auparavant. Ainsi,

Cette éthique individualisée ne vise pas à remplacer l'engagement dans l'action collective, mais elle viendrait plutôt tout à la fois en complément et en tension, afin que nous ne déléguions pas trop vite et trop largement notre part de responsabilité à des institutions qui tendent fréquemment à nous échapper¹⁰¹.

Cette conception de la responsabilité est intéressante, même si l'on peut se demander comment il serait possible de l'appliquer, surtout en ce qui concerne les risques de grande ampleur.

Pour avancer une réflexion pragmatique sur les actions, nous allons nous intéresser à la gestion des crises et aux mesures mises en œuvre pour appréhender, anticiper, communiquer, face aux crises.

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ *Id.*

⁹⁹ *Ibid.* p. 389.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 390.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 394.

Chapitre 4

La gestion des crises

1.4.1. La gestion des crises confrontée au pluralisme des décisions

La réaction politique face aux crises ne se fait pas sans mal. Les impératifs d'action rendent souvent la gestion du risque difficile. Par exemple, « les scientifiques sollicités comme experts pour établir la réalité d'un risque ou/et ses effets possibles sont ainsi souvent incités à produire des avis tranchés sur des questions incertaines [...] pouvant entraîner des controverses »¹⁰². De même, certaines décisions peuvent être prises « dans l'urgence, sans pouvoir toujours s'appuyer sur des expertises scientifiques ni intégrer toutes les données contextuelles »¹⁰³.

La question de la gestion des risques ne donne pas toujours lieu non plus à des consensus : si tout le monde est d'accord pour éviter les situations de crises, les obstacles sont nombreux pour les acteurs décisionnels. Tant pour les experts scientifiques que pour les administratifs et les politiques en charge de ces questions, les « risques » de perte de légitimité, voire d'autorité, sont considérables, la référence au « principe de précaution », diversement interprétée, rendant de plus en plus compliquée la gestion des risques qui se transforme souvent en gestion de crises.

La responsabilité des dirigeants est évidemment interroger lorsqu'il s'agit de prendre en charge les risques. Pourtant, la relation entre les acteurs décisionnels, les experts que l'on convoque, et les citoyens, qui ne demandent qu'à leur faire confiance, est souvent biaisée.

Globalement, il semble que les citoyens ont le sentiment de vivre dans un monde plus dangereux qu'autrefois, malgré les inventions technologiques supposées rendre la vie plus sûre. David Le Breton insiste sur cette exigence :

¹⁰² GUIBERT Claude, art. cit. in MONIQUE CANTO-SPERBER, *op. cit.* p. 1396.

¹⁰³ *Id.*

Chaque jour, de nouvelles alarmes résonnent. « De quoi sont effrayés les Américains ?, se demande M. Douglas dans les années 1980. De peu de choses sans doute, sauf de la nourriture qu'ils mangent, de l'eau qu'ils boivent, de l'air qu'ils respirent, de la terre où ils vivent ou de l'énergie qu'ils utilisent. Dans un délai étonnamment court d'une quinzaine ou d'une vingtaine d'années, la confiance envers le monde physique s'est détériorée¹⁰⁴.

Ce défaut de confiance montre que les gestions des crises sont un enjeu capital : la communication face aux populations influence grandement la perception des risques propres à chaque société.

1.4.2. Communiquer face à la crise

Dans leur ouvrage *La fin du risque zéro*, Patrick Lagadec et Xavier Guilhou analysent cette idée de communication, cruciale dans un contexte de crises :

Le citoyen est sans doute très marqué par des démonstrations de retrait tout aussi fortes, s'inscrivant sur fond de « responsable mais pas coupable », revendication qui ébranla profondément [...]. Avant de s'avancer et d'assumer, l'officiel a trop tendance à attendre. Il attend les diagnostics techniques, politiques, juridiques. Il attend les communiqués de presse. L'organisation attend, et tente de trouver des protections à travers maints cloisonnements peu en rapport avec les enjeux.

Pareils décalages ont progressivement détérioré les liens entre la société et ses dirigeants. Si ces derniers se réfugient en permanence dans des expertises techniques pour expliquer qu'ils sont en charge du dossier, mais qu'ils ne sont pas responsables parce que tout est devenu complexe et que tout est dans tout... il ne faut plus attendre du citoyen la moindre adhésion, la plus petite pépite de confiance.¹⁰⁵

La gestion de la crise est aussi une gestion de la communication : le sentiment de défiance que peut entraîner un mauvais communiqué risque fort d'augmenter le potentiel de risque. Selon Patrick Lagadec et Xavier Guilhou, cela induit également une « dilution des responsabilités » : on ne peut pas imputer la responsabilité d'une crise à une seule personne parce que la chaîne causale des événements est bien souvent trop dense. Dans ce type de cas, la perte de responsabilité pose problème. Ils l'analysent ainsi :

L'ensemble conduit à un découplage dangereux, entre un Etat qui fonctionne en circuit fermé et une société civile livrée à elle-même, qui gère ses propres cheminements avec une

¹⁰⁴ LE BRETON DAVID, *op. cit.* p. 56.

¹⁰⁵ GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, *op. cit.* p. 23.

alternance de comportements hédonistes et de conscience humanitaire. Ce n'est pas le repli des officiels sur leurs cadres de fonctionnement ni la fuite des autres dans le voyeurisme médiatique à la petite semaine qui constitueront la voie de sortie : cela ne se fait que par dépit, et approfondit encore plus le sentiment de perte de maîtrise¹⁰⁶.

La dilution des responsabilités semble introduire une dichotomie entre les responsables et la société, qui n'est plus correctement prise en charge. L'absence de transparence entraîne une défiance qui donne aux citoyens le sentiment d'être oubliés, à la merci de décisions qu'ils n'ont pas prises, alors qu'ils en subiront nécessairement les conséquences. Ce système de fonctionnement ne semble absolument pas démocratique, comme l'indique l'expression de « circuit fermé » : comme l'analysent Lagadec et Guilhou, cela introduit également le sentiment de « perte de maîtrise », car les décisions sont diffuses et soumises à des jugements d'experts dont on ne connaît pas les motivations, et dont les citoyens ont tendance à se méfier.

Quelles solutions faudrait-il alors envisager ? Face à l'exigence du « risque zéro », à laquelle personne ne croit plus, la gestion de la crise doit se faire, selon Lagadec et Guilhou, dans une plus grande franchise :

Le premier pas serait une plus grande modestie officielle, aussi bien dans les revendications d'inafaillibilité avant toute épreuve de vérité, que de totale maîtrise pendant l'événement. L'exhortation officielle si coutumière : « Faites-nous confiance, tout est sous contrôle ! », n'est plus de mise [...]. Cela pose le problème des repères qu'il faut prendre en compte et des postures qu'il faut cultiver pour sortir des discours et comportements négatifs trop communs. L'objectif n'est plus de subir les événements mais d'ouvrir des perspectives créatrices de sens et de dynamiques fortes pour nos sociétés¹⁰⁷.

Ainsi, l'exigence de contrôle semble remplacée par une exigence de transparence. Pour gérer les crises, et envisager les risques, il est nécessaire de reconnaître que les décideurs ne sont pas tout-puissants, mais soumis aux imprévus. Une telle attitude semble effectivement plus adaptée aux prises de conscience actuelles en matière de risques. Pour contrôler les crises susceptibles de découler des risques identifiés, il faut donc, selon les auteurs, reconnaître le risque, l'accepter, et s'en prémunir volontairement.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 26.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 26-27.

1.4.3. Effets de surprise

La composante principale de la crise est, sans nul doute, l'effet de surprise. Les risques peuvent être envisagés, prévus, contenus au maximum, il n'empêche que le risque reste à l'état virtuel. Lorsque le danger se concrétise, il s'accompagne souvent d'un sentiment d'étonnement et d'effarement. Lagadec et Guilhou analysent les causes de ce désarroi, au sein d'une société dont on sait qu'elle est génératrice de risques :

Surprises par l'étrangeté de l'événement qui n'entre pas dans les niches administratives et disciplinaires établies, ébranlées par la rapidité avec laquelle la confusion s'est déjà rendue maîtresse des lieux, paralysées de voir projetées en pleine lumière des questions que l'on avait tout fait pour ne pas laisser affleurer, les organisations génèrent rapidement des comportements aggravants¹⁰⁸.

Parmi ces comportements, Lagadec et Guilhou citent notamment les « cloisonnements »¹⁰⁹ : selon eux, chacun se renferme et il n'y a plus de partage de données. Les structures se désorganisent. Cela se double de certains effets de groupe, que l'on peut analyser :

Durant ce chaos, certains petits groupes connaissent une pathologie bien plus pernicieuse, mise en lumière par le psychologue américain Ian Janis : « la pensée de groupe ». Dans son bunker, un groupe de personnes d'une même culture, soumises à forte pression, en arrive à développer des attitudes très pénalisantes : illusion d'invulnérabilité, foi sans borne dans la moralité indiscutable de ses décisions ; rationalisation pour éviter toute remise en question ; vue stéréotypée des autres acteurs ; autocensure ; illusion d'unanimité ; pression sur les déviants par des « chiens de garde de l'orthodoxie ». Quand cette pathologie frappe, elle conduit à des opérations ahurissantes dont tout le monde se demandera ensuite comment elles ont pu être imaginées, organisées, choisies, etc.¹¹⁰

L'exemple cité par les auteurs pour illustrer cet effet psychologique est celui de la Baie des Cochons en 1961, tentative américaine pour procéder à un débarquement

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 55.

¹⁰⁹ *Id.*

¹¹⁰ *Ibid.* p. 56.

à Cuba, et qui s'est soldée par un échec. L'effet de stress conduit à « des actions en tout ou rien, les grands coups de barre, l'incohérence, [...] la recherche de solution miracle »¹¹¹. Cela témoigne clairement d'une absence de maîtrise structurelle dans le système de gestion des risques actuel.

L'effet de surprise entraîne donc des réactions inappropriées, mais aussi des manquements communicationnels, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Lagadec et Guilhou soutiennent qu'une crise mal gérée ne peut pas en plus constituer une crise sur laquelle l'on peut communiquer. En effet,

Bien des convictions d'un autre âge continuent à hanter les esprits, dès que la crise fait son apparition : « Si c'est grave, on donne des ordres, pas de l'information » ; « Si on informe, ce sera la panique » ; « On communique seulement quand on sait avec assurance, et que l'on peut rassurer » ; « On ne communique rien tant que toute la chaîne hiérarchique n'a pas validé le message » ; « Une personne et une seule a le droit de s'exprimer ».

Ce référent conduit rapidement à ce que l'on peut qualifier d' »anti-manuel pour un fiasco médiatique ». Appliqué avec constance jusqu'à l'exemple type de Tchernobyl, il reste un fond culturel très présent : silence, absence, dérobades ; démentis systématiques ; déclarations « rassurantes » ; manque total d'humilité, dégagement sur d'autres responsables ; incapacité à fournir de l'information de base ; mise en cause de ceux qui informent »¹¹².

La communication est grandement mise à l'épreuve : on peut remarquer, dans l'analyse de Lagadec et Guilhou, que la dernière ressource mise en œuvre par les communicants est la responsabilité. Il semble que toutes les attitudes y sont préférables, si bien qu'elle est sans cesse rejetée d'un poste à un autre.

Cette attitude de déresponsabilisation fonctionne peut-être individuellement, mais n'aide pas à la gestion de la crise : au contraire, elle entretient la défiance des citoyens « profanes ».

1.4.4. Le rôle de la science

¹¹¹ *ibid.* pp. 56-57.

¹¹² *ibid.* pp. 57-58.

La responsabilité scientifique creuse encore le fossé entre les citoyens profanes et ceux que l'on appelle « experts », c'est-à-dire qui ont une connaissance scientifique sur les nouvelles technologies et donc, par extension, sur les risques. François Ewald analyse ce rapport : « nous découvrons aujourd'hui que la volonté de puissance de la société industrielle est marquée par une impuissance de principe »¹¹³. La science, en effet, loin de réduire les risques, les accroît de façon significative :

Cela se manifeste d'abord par le fait que les risques, loin de se réduire, se multiplient. Mais aussi, ils changent d'échelle : désormais, notre partenaire dans le risque, ce n'est plus l'accident, accident du travail ou accident de la route, ce sont les catastrophes collectives. Catastrophes technologiques – risque « technologique majeur des années soixante-dix/quatre-vingt, catastrophes sanitaires (sang contaminé, amiante, vache folle) qui font l'actualité –, mais aussi catastrophes naturelles et climatiques qui, si l'on en croit certains experts, menaceraient l'existence même de l'espèce humaine sur la terre. Nous nous découvrons titulaires d'un pouvoir illimité, incommensurable, avec cette conséquence que le pouvoir que nous aurions sur la nature et sur nous-mêmes fait qu'il n'y a plus aucune innocence possible¹¹⁴.

La science rend les hommes responsables de tout, alors que tout le monde ne fait pas partie des décideurs. La responsabilité s'accroît en même temps que le pouvoir, mais paradoxalement, cela diminue la maîtrise des hommes sur les conséquences de leurs inventions : « nous devenons responsables de tout, indéfiniment coupables, par principe »¹¹⁵. La science, qui devrait permettre de connaître, ou du moins de se rapprocher au plus près du vrai, ne fait que formuler des incertitudes :

Notre rapport à la science s'est, dans les récentes années, profondément inversé. La science n'innocente plus, elle n'est plus une garantie, une permission, un appel, une autorisation ; elle introduit des doutes. A quoi servent les experts ? A multiplier les doutes et non pas à introduire des certitudes¹¹⁶.

¹¹³ EWALD François, *art. cit.* in FERENCZI Thomas, *op. cit.* p. 31.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 31.

¹¹⁵ *Id.*

¹¹⁶ *Ibid.* p. 32.

Il semble qu'il n'y a plus de confiance : les scientifiques ne font que formuler leur impuissance. Selon François Ewald, le projet moderne a « perdu, sinon sa légitimité, du moins son évidence »¹¹⁷. Dans ce contexte, on peut se demander si l'inaction n'est pas, peut-être, préférable à une action dont les résultats seront incertains. L'aveu d'impuissance se double d'une volonté de limiter les dégâts : cela introduit l'idée qu'il n'est pas possible d'inverser la tendance en ce qui concerne les risques. Le mieux que l'on puisse faire, semble-t-il, serait de ralentir la cadence, de contenir, de limiter. Mais une décroissance semble difficile à entreprendre, et il n'est pas certain que cela ait un effet. L'absence de contrôle sur les actions peut alors appeler à un certain fatalisme, à une résignation collective.

Chapitre 5

La question de la fatalité

1.5.1. Remplacer les dieux

Lorsque l'on s'intéresse à la perception du risque en fonction des époques, on peut remarquer, comme David Le Breton, qu'elle évolue. Cependant, certains thèmes sont constants dans l'interrogation face au danger : « nos sociétés [...] ne sont pas les premières à poser la question de la fin du monde ou de leur vulnérabilité »¹¹⁸. Il prend l'exemple de civilisations anciennes qui réalisaient des sacrifices dans la crainte d'un dysfonctionnement naturel : ainsi, « les Aztèques craignaient que le soleil n'arrête sa course, et les sacrifices innombrables veillaient à assurer la permanence de sa lumière et de son énergie »¹¹⁹. De même, au Moyen-âge, les épidémies comme celle de la peste est « attribuée à la colère de Dieu »¹²⁰ : les hommes exercent donc leur contrôle en jugeant eux-mêmes des boucs-émissaires, comme les sorcières ou les étrangers. Ces victimes expiatoires sont un moyen de garder le contrôle sur les événements. Cela peut aussi nous laisser penser que

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ LE BRETON David, *op. cit.* p. 32.

¹¹⁹ *Id.*

¹²⁰ *Id.*

l'humanité était relativement consciente de son rôle concernant son avenir : s'ils craignaient un ou plusieurs dieux, les manifestations de contrition ou de gloire au divin relèvent de l'exercice humain. Il n'y a pas, semble-t-il, d'abandon complet à la fatalité, même si les dieux ont le dernier mot : les membres de ces sociétés reconnaissent que leurs problèmes peuvent comporter une solution d'origine anthropique. Ce sont eux qui ont provoqué la colère des dieux, ils doivent donc réparer leurs fautes en trouvant des responsables.

Certaines civilisations ont dé péri à cause de leurs dysfonctionnements internes, ce qui peut nous amener à nous interroger sur les causes de telles disparitions :

Des historiens rappellent que des civilisations puissantes se sont effondrées au fil du temps en épuisant leurs ressources : les Mésopotamiens (3700-1600 avant J.-C.), les Grecs (770-30 avant J.-C.), les Romains (de 500 avant J.-C. à 500), les Anasazis du Chaco (700-1300), les Mayas (200-900), les habitants de l'île de Pâques (700-1700)¹²¹.

Le déclin de ces civilisations est provoqué par plusieurs facteurs, comme « les problèmes liés au sol », « la gestion de l'eau » ou « la chasse excessive », « les conséquences de l'introduction d'espèces allogènes parmi les espèces autochtones », ou encore, « la croissance démographique et l'augmentation de l'impact humain par habitant »¹²². Les causes du déclin des civilisations semblent inhérentes au mode de vie en lui-même des hommes, même si Dieu en est longtemps considéré comme le responsable. En effet,

La peur domine les sensibilités collectives : épidémie, incendie, famine, guerre, pillage, craintes de l'au-delà ou de la colère de Dieu, etc. Les sociétés déploient des modes de défense empiriques sans se priver du recours au divin à travers les prières, les incantations, les messes, les processions... Toute adversité est intégrée à une perspective religieuse, assignée comme manifestation d'une Providence échappant à l'entendement des hommes, mais poursuivant une obscure raison dont Dieu seul peut rendre compte. La survenue d'une catastrophe ou le fait d'être confronté à un danger relèvent de ses desseins énigmatiques. Dieu a ses raisons qui échappent à tout raisonnement pour épargner les uns et plonger les autres dans le malheur. La notion de péché est souvent évoquée comme une raison première [...]. Bien entendu, il faut se prémunir contre les inondations ou les tempêtes en sachant que de toute façon Dieu seul a le dernier mot¹²³.

¹²¹ *Ibid.* p. 33.

¹²² *Id.*

¹²³ *Ibid.* pp. 33-34.

Cela étant, comme on l'a vu plus haut, les hommes n'abandonnent pas pour autant la prévoyance, ne s'oublent pas dans les prières : « ils s'en défendent avec intuition, s'opposent aux agressions dont ils sont victimes, cherchent à prévenir la famine, à éteindre les incendies »¹²⁴.

Pour Ulrich Beck, la conscience des risques entraîne également un regain de la fatalité :

Ce principe théorique de la conscience du risque a une signification anthropologique : les menaces apportées par la civilisation donnent naissance à une nouvelle forme de « royaume des ombres », comparable à celui des dieux et des démons de la préhistoire, un royaume des ombres qui se cache derrière le monde visible et menace la vie sur cette terre. Aujourd'hui, on ne communique plus avec les « esprits » cachés dans les choses, on est exposés à des « radiations », on ingère des « substances toxiques »¹²⁵.

La référence à un monde invisible et menaçant qui pèserait sur la vie des hommes, existe : simplement, elle n'a plus rien de mystique. Elle peut être imaginée, exagérée, ou au contraire niée, comme c'est le cas pour le domaine du divin, mais elle repose sur des éléments réels qui font office de signal d'alarme. La fatalité est donc invoquée hier comme elle l'est aujourd'hui, dans un esprit différent. La peur du risque contemporain vient d'une prise de conscience, celle de l'infini pouvoir humain, qui génère involontairement crises et catastrophes.

1.5.2. Perdre le contrôle

Les sociétés moderne, dites sociétés « du risque » par bon nombre de commentateurs, sont marquées, on l'a vu, par les crises et les catastrophes. L'évolution des technologies, porteuses d'espoir, n'ont pas eu l'effet escompté. Jean-Pierre Dupuy analyse cette relation de l'homme à la technique, entre responsabilité et fatalité :

La peste, la famine et la guerre étaient la cause de mort violente dont le développement des forces productives et le progrès de la sagesse humaine, espérait-on, viendraient un jour à bout. L'impuissance des hommes à maîtriser l'origine de leur mal leur inspirait l'idée que

¹²⁴ *Ibid.* p. 34.

¹²⁵ BECK Ulrich, *La société du risque* (trad. Laure Bernardi), Flammarion, Paris, 2004.

le destin, la fatalité, la volonté d'un dieu étaient les auteurs des drames qui les frappaient. Les maux qui touchent les sociétés industrielles donnent à beaucoup le sentiment que la fatalité tragique est de retour. Le terme de « risque » appliqué au réchauffement climatique ou aux catastrophes industrielles ou sanitaires leur paraît déplacé : si risque il y a, ils se demandent bien qui l'a *pris*¹²⁶.

L'idée de destin et de fatalité qu'inspirent les risques contemporains est également intéressante à analyser : en effet, l'absence de maîtrise sur les risques donne l'impression qu'une épée de Damoclès menace l'humanité en permanence. Les mesures de précaution ne servent pas à restaurer la confiance : le risque est omniprésent, et menace de réitérer les catastrophes qui ont ponctué le XX^{ème} siècle. L'invocation de la fatalité est donc, semble-t-il, révélatrice d'une civilisation qui abandonne l'espoir de la maîtrise. Les progrès scientifiques, loués au siècle des Lumières, ne sont plus porteurs de confiance. Jean-Pierre Dupuy pose d'ailleurs la question suivante : « n'est-ce pas parce que l'on cherche partout des responsabilités humaines que les "nouveaux risques" sont jugés intolérables ? »¹²⁷. Mais cela suppose que la responsabilité s'exerce convenablement. En réalité, la puissance infinie conférée par les avancées du progrès technologique inverse la tendance fataliste : on ne craint plus l'impuissance, mais plutôt l'excès inverse : « ce fatalisme n'est pas celui qu'appelle un développement insuffisant des forces productives, un manque de puissance ; c'est celui qui résulte d'un excès de puissance, plus précisément de l'impuissance à maîtriser la puissance »¹²⁸. La reconnaissance des capacités humaines presque infinie explique l'invocation à la fatalité. Or, Jean-Pierre Dupuy explique que « le mal est cette fatalité, mais il est aussi le remède »¹²⁹. En effet, cette peur instaure une limite salvatrice : « comme remède, le nom qui lui convient est plutôt ce que les Anciens nommaient la moire, c'est-à-dire le destin qui fixe les limites à l'exercice et à l'accomplissement de la volonté humaine »¹³⁰. C'est donc la conscience d'un pouvoir infini qui fait ressortir la responsabilité, et par extension, le manque de contrôle des hommes sur leurs créations, que Jean-Pierre Dupuy décrit.

¹²⁶ DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002, p. 49.

¹²⁷ *Ibid.* p. 50.

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ *Id.*

En somme, le risque contemporain est un objet social particulier et récent. Il s'exprime dans un monde marqué par les catastrophes et les incertitudes, si bien que le pouvoir scientifique suscite un sentiment ambivalent. Porteur d'espoir, il est également générateur de dangers, de risques, identifiés comme tels ou non. La société contemporaine est donc marquée par une exigence de maîtrise, et par une volonté de contrôle : on reconnaît que les risques ont pour la majorité une origine anthropique, il faut donc juguler les effets de ce pouvoir humain, aussi prometteur que dangereux.

Cette entreprise, néanmoins, contient des zones d'ombre. Dans quelle mesure, par exemple, les citoyens sont-ils responsables des risques auxquels ils sont soumis ? Ils le sont d'une certaine manière : par exemple, certains partis politiques proposent des politiques plus prudentes que d'autres en termes d'énergie. Or, les citoyens peuvent exercer leur droit de vote et aller dans ce sens. Mais ce point de vue continue d'établir une dichotomie entre ceux qui agissent, ceux qui décident, et ceux qui, profanes, subissent les conséquences d'une société marquée par les dangers.

A partir de là, on peut se demander si un changement de paradigme moral ne serait pas préférable à cet aveu d'impuissance. N'y a-t-il qu'un seul point de vue possible, celui de personnes qui ont perdu un contrôle sur le monde ? Il n'est pas évident que tous les citoyens ressentent cette perte : certains n'ont jamais exercé aucun contrôle sur la société. Leurs perspectives morales sont donc nécessairement différentes.

Pour comprendre le risque sous un paradigme moral différent, nous allons étudier la société contemporaine sous le prisme d'une éthique morale différente et récente l'éthique du *care*, théorisée par Carol Gilligan, afin de comprendre dans quelle mesure la responsabilité des citoyens peut s'exercer dans le cadre d'un monde marqué par le risque.

PARTIE II

LE CARE, UNE PHILOSOPHIE MORALE POUR PENSER LE RISQUE

Chapitre 1

Une voix différente et silencieuse

2.1.1. Emergence de l'éthique du *care* parmi les voix morales traditionnelles : description du dilemme de Heinz

La femme de Heinz est gravement malade. Il existe un médicament pour la sauver, mais il n'a pas les moyens de l'acheter. Doit-il voler le médicament au pharmacien ?¹³¹

Cette situation, inventée par le psychologue américain Lawrence Kohlberg, a pour but « d'évaluer le développement moral des adolescents »¹³², et « d'explorer la logique de la résolution d'un conflit entre deux normes morales »¹³³. La question est posée à deux enfants de la même classe, Jake et Amy, de même intelligence et de même classe sociale. Leur capacité à s'exprimer est équivalente, tous les deux « (s'exprimant) dans un langage clair et net »¹³⁴. Carol Gilligan précise même qu'ils « (résistent) aux stéréotypes faciles des rôles sexuels » car Amy a des aspirations de carrière scientifique, alors que Jake préfère l'anglais. Cependant,

Leurs jugements moraux (semblent) initialement confirmer les idées habituelles sur les différences entre les sexes et (suggèrent) qu'à la puberté le développement moral féminin perd l'avance prise pendant les premières années scolaires et cède la priorité à la pensée logique et formelle qui s'affirme chez les garçons¹³⁵.

Carol Gilligan décrit l'échelle de valeurs que pose son collaborateur, Lawrence Kohlberg, dont celui-ci se sert pour établir des degrés de moralité en fonction de

¹³¹ GILLIGAN Carol, *op. cit.* pp. 49-50.

¹³² *Ibid.* p. 49.

¹³³ *Id.*

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ *Id.*

certains critères. Pour cela, Kohlberg identifie six stades de développement moral :

Cette progression en trois étapes va d'une compréhension égocentrique de l'équité établie sur les besoins de l'individu (stade 1 et 2) à une conception de la justice ancrée dans les conventions acceptées d'un commun accord par la société (stades 3 et 4), pour aboutir à des principes de justice fondés sur une logique autonome d'égalité et de réciprocité (stades 5 et 6).¹³⁶

La finalité de cette échelle de valeurs et de déterminer la maturité morale. Un individu interrogé est jugé à l'aune de ces étapes : faire appel à d'autres principes exclut de la moralité telle qu'elle est conçue par le psychologue. Au dilemme de Heinz, Jake et Amy répondent de façon différente. Il faut d'emblée préciser que Kohlberg développe le dilemme en insistant sur la « situation difficile » de son personnage, « la maladie de sa femme » et « le pharmacien qui refuse de baisser son prix »¹³⁷.

- La réponse de Jake

Pour répondre à la question qui consiste à savoir si Heinz doit voler le médicament, Jake répond sans hésiter que oui. Pour justifier sa réponse, « il construit le dilemme ainsi que Kohlberg l'avait fait comme un conflit entre deux valeurs, la propriété et la vie »¹³⁸. Selon lui, puisque le droit à la vie prévaut sur le droit de propriété, Heinz est parfaitement en droit de voler le médicament. Il justifie sa réponse en ces termes :

Tout d'abord, une vie humaine a plus de valeur que l'argent. Si le pharmacien ne fait que mille dollars, il va quand même vivre, mais si Heinz ne vole pas le médicament, sa femme va mourir.

Pourquoi la vie vaut-elle plus que l'argent ?

Parce que le pharmacien peut plus tard avoir de l'argent en vendant des médicaments à des gens riches atteints de cancer, mais Heinz ne peut pas ravoir sa femme.

Pourquoi pas ?

¹³⁶ *Ibid.* p. 52.

¹³⁷ *Ibid.* p. 50.

¹³⁸ *Id.*

Parce que les gens sont tous différents, voilà pourquoi on ne pourrait pas avoir la femme de Heinz une nouvelle fois¹³⁹.

L'éventuelle sentence du juge, s'il condamnerait Heinz, n'a pas d'importance aux yeux de Jake, même s'il reconnaît la fonction de la loi : pour lui, le juge devrait proposer « la sentence la plus légère possible »¹⁴⁰. Carol Gilligan précise que Jake considère ce dilemme humain comme « une équation à résoudre »¹⁴¹, comme si la logique mathématique permettait de trouver la solution. Il est donc assez avancé moralement selon les critères de Kohlberg : pour Gilligan, son niveau de moralité se situe entre le troisième et quatrième stade, et Jake est en bonne voie pour atteindre les stades suivants.

- La réponse d'Amy

Amy, elle, ne raisonne pas de la même façon. Carol Gilligan avance que « son développement moral », sous-entendu tel qu'il correspond aux catégories conçues par Kohlberg, « semble être arrêté dans sa progression par un manque de logique et une incapacité apparente de pensée autonome »¹⁴². Cela réside dans le fait qu'elle ne cherche pas à résoudre le dilemme de manière aussi certaine et tranchée que Jake. À la question « Heinz doit-il voler le médicament pour sauver sa femme ? », Amy répond :

Eh bien, je ne pense pas. Il y a peut-être d'autres moyens de s'en sortir, sans avoir à voler le médicament : il pourrait emprunter de l'argent, par exemple. Mais il ne devrait vraiment pas voler et sa femme ne devrait pas mourir non plus [...].

S'il volait le médicament, il sauverait peut-être la vie de sa femme, mais alors il risquerait d'aller en prison. Si sa femme retombait malade par la suite, il ne serait plus en mesure de lui procurer le médicament et la vie de sa femme serait de nouveau en danger. Ils devraient discuter à fond du problème et trouver un moyen de réunir l'argent¹⁴³.

L'interprétation que fait Carol Gilligan de cette manière de raisonner est intéressante : elle considère que Amy ne voit pas le dilemme de Heinz comme un

¹³⁹ *Id.*

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 51.

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² *Ibid.* p. 53.

¹⁴³ *Id.*

« problème mathématique », mais comme « une narration de rapports humains dont les effets se prolongent dans le temps »¹⁴⁴.

En effet, pour Amy, les conséquences du vol sont importantes à envisager : elle « considère que la femme continuera à avoir besoin de son mari et que celui-ci voudra toujours prendre soin d'elle ». Elle pense également au pharmacien ; et elle « place la valeur de la vie de la femme dans un contexte de rapports humains qu'elle veut préserver »¹⁴⁵, sans faire primer un principe sur un autre au détriment des relations. Amy ne modifie pas ses réponses lorsqu'on lui pose les questions postérieures : si Heinz n'aimait pas sa femme, il devrait agir de la même façon ; s'il s'agissait d'une inconnue et non de sa femme, Heinz devrait également la sauver sans pour autant voler le médicament.

Gilligan décrit qu'au fur et à mesure des questions, Amy perd confiance en elle : « la répétition des questions pendant l'interview lui donnant l'impression que ses réponses sont fausses ou mal comprises, elle commence à perdre confiance en elle et à être de plus en plus embarrassée et incertaine »¹⁴⁶. Elle ne construit pas le problème comme Jake, et semble s'en rendre compte pendant l'entretien.

Carol Gilligan propose une interprétation de ce comportement. Selon elle,

Sa vision du monde est constituée de relations humaines qui se tissent et dont la trame forme un tout cohérent, et non pas d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles. Le pharmacien ne réagit pas aux besoins de la femme de Heinz et pour Amy, le fond du problème est là. Partant du principe que « c'est mal de laisser mourir quelqu'un quand on peut lui sauver la vie », elle suppose que si le pharmacien se rendait compte des conséquences que pourrait avoir son refus de baisser le prix du médicament, il comprendrait que « son devoir serait de le donner tout simplement et de se faire rembourser plus tard par le mari ». Amy estime donc que le meilleur moyen de résoudre ce dilemme est de faire comprendre au pharmacien l'urgence et la gravité de l'état de la femme de Heinz ou, si l'on n'y parvient pas, de faire appel à d'autres personnes qui seraient en mesure de l'aider¹⁴⁷.

Amy propose de résoudre le dilemme en réconciliant les deux parties, ce qui ne correspond pas du tout à l'échelle de Kohlberg, qui voit les principes comme

¹⁴⁴ *Id.*

¹⁴⁵ *Ibid.* pp. 53-54.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 54.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 55.

absolus et intangibles. La différence de réponses apportée par les deux enfants peut se résumer de cette façon :

Les deux enfants reconnaissent la nécessité d'un accord mais empruntent deux voies différentes pour y parvenir : lui d'une façon impersonnelle par les intermédiaires de la logique et de la loi ; elle personnellement grâce à la communication dans les rapports humains. De même que Jake appuie son raisonnement sur les conventions de la logique pour déduire la solution de ce dilemme tout en supposant que ces conventions soient partagées, Amy fonde le sien sur un processus de communication et de rapports ouverts entre les personnes, convaincue que sa voix sera entendue. La convergence de ses réponses et des questions posées confirme pour le jeune garçon la véracité de ses suppositions ancrées dans les conventions de la logique. Mais en revanche, le manque de communication entre Amy et la personne qui l'interroge et l'incapacité de cette dernière de comprendre ses réponses altèrent les convictions de la jeune fille¹⁴⁸.

Cela montre que les stades définis par Kohlberg ne proposent pas beaucoup de variations possibles dans les réponses. Il si l'on ne se réfère pas à des principes définis, on ne peut pas progresser dans le cheminement moral tel qu'il l'a défini. Mais selon Carol Gilligan, « l'évaluation de ses réponses met en évidence le problème d'interprétation »¹⁴⁹. En effet,

Les réponses d'Amy donnent l'impression qu'elle se sent impuissante par rapport au monde qui l'entoure, qu'elle est incapable de réfléchir systématiquement sur les concepts de morale ou de loi, qu'elle hésite à défier l'autorité en place ou à examiner la logique des vérités morales reçues, qu'il lui est même impossible de concevoir une action directe pour sauver une vie ou de penser qu'une telle action pourrait avoir une chance quelconque de réussite. Comme sa foi dans les rapports humains semble être un symptôme de dépendance et de vulnérabilité, son mode de résolution des dilemmes moraux, la communication la fait paraître naïve et immature¹⁵⁰.

Les réponses de Amy, sous prétexte qu'elles diffèrent des stades de Kohlberg, la montrent d'emblée comme confuse, peu sûre d'elle, incapable de décider, peu autonome. Pourtant, lorsqu'elle se décrit, Amy n'apparaît pas du tout ainsi : Carol Gilligan montre qu'il s'agit d'une personne sûre d'elle et qu'elle a foi en sa capacité à changer le monde. Cependant, « le monde qu'elle connaît est toutefois différent de celui que reflète la construction de Kohlberg du dilemme de

¹⁴⁸ *Ibid.* pp. 55-56.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 56.

¹⁵⁰ *Ibid.* pp. 56-57.

Heinz »¹⁵¹. Amy ne raisonne pas en mobilisant des principes moraux : sa façon de répondre au problème est contextuelle, puisqu'elle prend en compte des éléments immédiats ou de futur proches, comme l'éventuelle condamnation de Heinz, mais aussi des éléments plus lointains qu'elle anticipe, par exemple lorsqu'elle envisage que la femme de Heinz pourrait retomber malade.

Pour Carol Gilligan, le monde de Amy est « peuplé de relations humaines et de vérités psychologiques »¹⁵² ; c'est un monde où « la prise de conscience des rapports entre les individus donne lieu à une reconnaissance des responsabilités que l'on a l'un envers l'autre, à une perception de la nécessité de répondre aux besoins d'autrui »¹⁵³. Ce n'est pas un monde où triomphe une justice aveugle et figée.

2.1.2. Présentation et implications de l'éthique du *care*

Les principes des deux enfants sont donc différents: « les jugements d'Amy contiennent les préceptes essentiels ç une éthique fondée sur la préoccupation [*care*] d'autrui », tandis que ceux de Jake reflètent « la logique intrinsèque d'une approche du dilemme par la justice ». Pour Amy, en effet, les personnages du dilemme ne sont pas des « adversaires qui s'opposent dans un litige de droit », mais « des gens qui font partie d'un réseau de rapports humains »¹⁵⁴. C'est semble-t-il pour cela que l'interlocuteur d'Amy est déstabilisé par ses réponses : en réalité, analyse Carol Gilligan, elle n'y répond pas vraiment. Par sa réponse, Amy change de problème : plutôt que de répondre à la question « Heinz devrait-il voler le médicament ? », elle répond plutôt à la question « comment Heinz devrait agir pour répondre au besoin de sa femme ? »¹⁵⁵. Selon Gilligan, Amy voit immédiatement la nécessité d'agir, elle s'interroge simplement sur les modalités d'action. Ce n'est donc pas tant Amy que son interlocuteur qui ne comprend pas l'entretien :

L'interrogateur est incapable d'imaginer une réponse qui n'appartienne pas au système philosophique et moral de Kohlberg ; il lui est donc impossible de saisir la question d'Amy

¹⁵¹ *Ibid.* p. 56.

¹⁵² *Id.*

¹⁵³ *Id.*

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 58.

¹⁵⁵ *Id.*

et de percevoir la logique de sa réponse. Il ne peut pas discerner que, derrière cette réponse qui à première vue semble évasive, se cachent une prise de conscience du problème et le désir de trouver une solution plus appropriée¹⁵⁶.

En effet, on attend d'Amy qu'elle réponde comme Jake, qui voit dans ce problème « un conflit entre les droits de propriété et de vie qui peut être résolu par déduction logique » : il suffit simplement de savoir quel droit prime sur l'autre. En revanche, Amy y voit « une rupture des relations humaines qu'il faut réparer avec le même matériau, c'est-à-dire la communication »¹⁵⁷. La réponse de Amy ne satisfait pas l'interrogateur parce qu'il n'a pas envisagé la diversité des solutions possibles : les propos de la jeune fille se situent donc nécessairement hors de la sphère morale.

Or, « le jugement d'Amy révèle une autre vérité qui échappe totalement à un système de mesure de maturité morale établi sur la logique des réponses du jeune garçon »¹⁵⁸. Comme l'indique Gilligan, si Kohlberg voit parfaitement les lacunes de la réponse d'Amy, il ne parvient pas à voir celles dans la réponse de Jake. Pourtant, Amy a une conception du choix qui semble très mature : elle dit par exemple que le choix est un renoncement et que c'est un risque à courir, elle a donc parfaitement compris ce que signifie choisir¹⁵⁹. Dans le cadre de la réponse de Jake,

La situation devient impersonnelle et se résume à une question de droits. Il soustrait ainsi le problème moral du monde subjectif des relations humaines pour le placer dans le domaine objectif de la logique et de la justice. Il y aura donc un gagnant et un perdant mais selon les règles d'un jeu objectif¹⁶⁰.

La réponse d'Amy, quant à elle, ne tient pas compte d'une hiérarchie de principes car elle fonctionne en réseau : le problème est celui d'une « exclusion inutile » plutôt que d'une « suprématie injuste du droit »¹⁶¹ : le conflit vient du refus du pharmacien de compatir à la situation de Heinz. Si le pharmacien était convaincu, le problème serait résolu et personne n'aurait à en souffrir. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'une équation qui ferait primer un intérêt sur un autre sous

¹⁵⁶ *Ibid.* pp. 58-59.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 59.

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 60.

¹⁶¹ *Id.*

prétexte d'une hiérarchie des valeurs, mais d'une mise en situation dont la solution permet de contenter tout le monde.

Dans une situation comme celle-là, on voit bien que l'éthique du *care* telle que l'introduit Gilligan est une théorie morale à part entière, puisqu'elle permet de résoudre de façon satisfaisante des dilemmes moraux. Pourtant, elle a émergé grâce aux questionnements de la psychologue et n'est pas du tout reconnue auparavant : aucun crédit n'est accordé aux réponses de Amy avant que Carol Gilligan ne formule sa théorie. C'est ainsi qu'émerge l'idée d'une « morale féminine », puisque lors de l'expérience, l'expérience des dilemmes moraux montre que les filles répondent davantage comme Amy, contrairement aux garçons qui répondent plutôt comme Jake. Nous entendons par là que ce sont principalement les jeunes garçons qui établissent des hiérarchies, alors que ce sont plutôt les jeunes filles qui se fondent sur d'autres critères, presque toujours dans un souci d'inclusion, comme c'est le cas pour la situation de Jeffrey et de Karen¹⁶².

Ludivine Thiaw-Po-Une résume cette dualité de la morale ainsi :

La voix féminine d'Amy n'est pas la voix masculine de Jake, ils ne partagent pas un monde moral commun, leurs soucis ne sont pas les mêmes. Dès lors que nous considérons leurs capacités ou leurs « compétences » morales, ils apparaissent constituer deux sources différentes de normes, solidaires d'une « compréhension différente de la morale ». Amy manifeste une vive attention à ceux qui sont abandonnés à eux-mêmes et accorde une importance particulière aux liens qui nous attachent à d'autres individus. Jake témoigne d'une exigence incomparable de l'autonomie et d'un sens aigu de l'égalité garantie par la loi. D'un côté, une éthique de la sollicitude (*care*), caractérisée par « l'identification féminine du bonheur au sacrifice de soi ». De l'autre, une éthique de la justice, axée sur la défense de droits. En sorte que si « la masculinité est définie par la séparation » entre des sphères d'autonomie protégées par la loi, « la féminité se définit par l'attachement », par la responsabilité ou la compassion pour les autres – valeurs essentielles du « jugement moral féminin ». A l'horizon d'un développement moral féminin tenu pour distinct du développement moral masculin surgit ainsi quelque chose comme une vertu morale féminine, susceptible d'être elle-même distinguée d'une vertu masculine¹⁶³.

¹⁶² *Ibid.* pp. 60-61.

¹⁶³ THIAW-PO-UNE Ludivine, « Autonomie et sollicitude » in THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.* p. 532.

Ludivine Thiaw-Po-Une définit ce qu'elle appelle l'éthique féminine en se fondant sur le fait qu'Amy et les autres filles interrogées vivent dans un monde qui leur est propre. Elles ne sont pas nécessairement élevées de la même manière que leurs camarades masculins, elles ne sont pas non plus perçues de la même façon dans le monde contemporain et ne vivent donc pas les problèmes moraux de la même manière. L'étude de Carol Gilligan et ses observations empiriques ont donc pu faire émerger une voix morale différente, fondée sur le soin, la sollicitude, l'inclusion des autres.

2.1.3. Qu'est-ce que le *care* ?

Le mot de *care* est polysémique en anglais. Il désigne aussi bien les activités de soin en général que l'expression d'un sentiment d'attachement. Dans le sens premier moderne, le nom commun *care* désigne « *the provision of what is necessary for the health, welfare, maintenance, and protection of someone or something* »¹⁶⁴, mais aussi, plus spécifiquement, « *(the) protective custody or guardianship provided for children by a local authority* »¹⁶⁵ : on retrouve donc l'idée du soin et de la protection. Le mot désigne aussi « *serious attention or consideration applied to an action or a plan* » : ici, le mot introduit l'idée de l'attention portée à quelque chose, de la prise en compte d'une idée. Mais il revêt également un sens plus personnel lorsqu'il évoque « *a feeling or occasion for anxiety* »¹⁶⁶, où l'on peut voir l'expression d'un problème, du souci que l'on se fait pour quelque chose. Dans tous les cas, il y a l'idée d'un attachement, d'une considération, d'une implication personnelle.

En français, le mot traduit désigne les actions de soin, ou d'entretien. L'expression « *to care for* », quant à elle, est traduite par « aimer », en français. Le vocabulaire du travail d'aide à la personne comporte également le mot *care*. Ainsi, « *care assistant* » désigne l'aide-soignant, « *care attendant* » indique une aide familiale. De manière générale, il semble que le mot exprime aussi l'attachement et la sollicitude ; et traduit, il véhicule l'idée de la prise en charge d'autrui. On a vu au travers de la résolution du dilemme de Heinz par Amy que le

¹⁶⁴ SOANES Catherine, STEVENSON Angus, *op. cit.* p. 213.

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ *Id.*

care découlait du souci des relations, de l'inclusion de l'autre. Dans ses réponses, la protection de la femme de Heinz est une évidence, mais cela ne doit pas se faire au détriment du pharmacien.

Dans la littérature du *care*, le mot n'est jamais traduit. Il désigne simultanément l'attachement, le soin, la sollicitude, selon différentes modalités. Dans l'introduction de son livre *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Vanessa Nurock montre que la traduction du terme explique peut-être la discrétion de ce versant de la philosophie morale en France :

Les raisons de cette délicate introduction du *care* en France mériteraient une étude attentive que l'on ne peut pas prétendre conduire en quelques pages. Toutefois, force est de reconnaître que l'impossibilité de traduire en français le terme anglais « *care* » est probablement symptomatique d'un malaise non seulement dans le langage mais peut-être aussi dans la pensée et le concept. Le *care* échappe en effet aux structures binaires en les dépassant (que ces alternatives soient celles du genre féminin ou bien masculin, du théorique ou bien du pratique, de l'actif ou bien du passif, du rationnel ou bien de l'émotionnel, de l'intime ou bien du public etc.), ce qui le rend peut-être aussi plus difficile à appréhender avec nos catégories traditionnelles qui s'inscrivent justement trop souvent dans ces partitions dichotomiques¹⁶⁷.

Dans ce paragraphe, Vanessa Nurock exprime plusieurs idées. La première, est que le mot est difficile à traduire en français, comme nous l'avons montré plus haut. Cela réside, selon elle, non pas dans une difficulté de langage, mais dans une difficulté à appréhender le concept. Le *care* ne s'inscrit pas en effet dans un discours binaire, ainsi qu'elle le précise, mais dans le cadre d'un réseau de relations. Il permet donc de s'affranchir des « partitions dichotomiques », ainsi qu'elle les appelle : le terme est alors plus difficile à concevoir, car il rend les frontières conceptuelles perméables les unes aux autres. Pour ce qui est de sa traduction, Vanessa Nurock propose de comprendre le concept d'abord de façon négative, afin d'en saisir les implications :

La signification du terme est peut-être plus aisée à appréhender pour le lecteur français sous une forme négative, opposant le *care* à cette indifférence vis-à-vis de soi-même et d'autrui que marque le « *I don't care* ». Le *care* s'articule alors selon différentes acceptation, celles de la sollicitude ainsi que de l'attention (*care about*), celle du soin (*take care*), celle de

¹⁶⁷ NUROCK Vanessa (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 11.

l'affection (*care for*), et il se trouve inséparable des notions de relation, d'interdépendance, de vulnérabilité et de considération¹⁶⁸.

Le *care* désigne donc des réalités très différentes qui nous montrent que le simple terme de « soin » ou de « sollicitude » ne suffit pas à le définir, voire à l'appréhender. Traditionnellement, le *care* est également associé aux femmes et à la philosophie féministe :

Majoritairement exprimé par des femmes – ce qui ne signifie en aucun cas qu'il leur soit réservé -, le *care* est féministe en ce qu'il remet en cause la dévalorisation, héritée du patriarcat, de l'attention portée à la texture éthique des relations ainsi qu'au rôle des émotions dans ces réflexions et pratiques. À l'exigence d'abstraction véhiculée par la morale comme justice, le *care* répond par une insistance sur le concret et le particulier. Pour le dire autrement, Carol Gilligan montre qu'en concevant la morale seulement comme justice, nous passons à côté de certaines des caractéristiques essentielles de l'éthique¹⁶⁹.

Le *care* est une éthique novatrice qui prend en compte les femmes en tant que catégorie sociale subissant la domination. C'est donc l'expression d'une voix alternative, qui n'est pas prise en compte dans les théories morales pensées traditionnellement par des hommes, ou en tout cas par une catégorie dominante. En prenant en compte les émotions dans la construction morale, le *care* semble remettre en cause le sujet libéral tel qu'il est envisagé dans la philosophie politique contemporaine, notamment à travers le néo contractualisme. Le contractualisme, qui a grandement influencé la théorie politique contemporaine, repose sur le présupposé selon lequel les sujets moraux sont neutres. C'est d'ailleurs pour cela que le contrat social est anhistorique :

Un contrat ou une décision est anhistorique si les parties font abstraction des informations qu'elles connaissent sur leurs circonstances (réelles ou hypothétiques) et qui contribueraient à avantager ou désavantager spécialement les individus occupant certaines positions sociales. L'accord social de Rawls dégage une « position originelle » dans laquelle les contractants sont placés derrière un « voile d'ignorance » quant à leurs désirs et leurs circonstances. Personne n'est en position de tirer parti de ces circonstances sociales, de ses talents naturels, de ses conceptions particulières du bien, ou des conditions historiques en vigueur. En donnant à ses parties une situation symétrique, Rawls les rend strictement

¹⁶⁸ *Id.*

¹⁶⁹ *Ibid.* pp. 11-12.

égales, et porte à sa limite l'idéal d'égalité qui sous-tend le contractualisme démocratique¹⁷⁰.

Le voile d'ignorance a une vocation heuristique, il n'a pas pour but d'être mis en pratique. Son existence ne sert qu'à mettre en place la théorie morale la plus juste possible. Néanmoins, il semble que cette conception du sujet, neutre, désintéressé, et libre, influence la représentation de la morale. Quand on pense à la réponse de Jake au dilemme de Heinz, on voit qu'elle est décontextualisée ; or, le principe du voile d'ignorance est précisément de réfléchir à des solutions morales hors de tout contexte. Jake n'invoque que des principes, des situations générales. Sa morale est universalisable.

La réception du *care* a peut-être posé problème pour cette raison. Vanessa Nurock montre que l'irruption des sentiments dans la sphère morale a rapidement fait naître des préjugés sur l'éthique du *care* :

L'une des raisons de la méfiance, voire de la condescendance, dans laquelle le *care* a longtemps été tenu en France provient probablement en très large part de lectures hâtives et caricaturales le considérant comme une forme d'éthique « à l'eau de rose », qui serait en quelque sorte à la pensée morale ce que la « *chick lit* », cette « littérature de poulettes », serait aux Belles Lettres. Pour cette raison, il est plus que jamais nécessaire aujourd'hui de poser clairement ce qui n'est pas le *care*. Il n'est ni d'une conception essentialiste, binaire, qui s'affirmerait l'opposition irrémédiable de l'éternel féminin et du masculin, ni une promotion absolue de la charité et de l'abnégation, ni une approche sentimentale remplaçant la morale par les bons sentiments ou par une empathie extrême, ni, enfin, d'une conception relativiste et individualiste opposée à toute forme d'universalité¹⁷¹.

La définition négative de Vanessa Nurock montre qu'une lecture rapide du *care* l'expose à tous les préjugés d'illégitimité possibles. Pourtant, c'est une éthique qui renverse les conceptions politiques telles qu'on les entendait auparavant. En somme, elle déplace le point d'application de la morale :

Pour le dire rapidement, l'éthique du *care*, sous la forme que lui donne Carol Gilligan, peut être définie comme un bouleversement du paradigme éthique traditionnel – obnubilé par la

¹⁷⁰ FREEMAN Samuel, « CONTRACTUALISME » in CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p. 330.

¹⁷¹ NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 12.

question de la justice – qui déplace l’accent de l’impartialité vers les préoccupations éthiques, les relations et les connexions¹⁷².

L’éthique du *care*, pour la définir, est donc une conception de la morale fondée sur l’attention portée à autrui, en tenant compte du contexte et des relations aux autres. C’est également une éthique de la responsabilité, au sens où il faut se préoccuper des effets des actions dans l’avenir : ce n’est pas une morale fondée simplement sur la valeur des principes, même si les principes ne sont pas absents. Par exemple, Amy part du principe que la femme de Heinz est malade et qu’elle a besoin de soin : tout le monde devrait donc le comprendre et s’efforcer d’aider Heinz à la soigner.

L’intérêt du *care* est donc de prendre en compte cette voix qui ne faisait pas partir du registre moral auparavant. Vanessa Nurock estime que :

Gilligan propose non pas de remplacer l’éthique comme justice par le *care* mais plutôt que reconnaître que le domaine moral inclut également certains types d’activités, de relations et de préoccupations ou questionnements qui sont généralement les laissés-pour-compte de la réflexion morale, dévalorisés par des sociétés occidentales, aux marges de la visibilité, et assignés aux personnes considérées comme subalternes en termes de genre et d’origine – sociale ou ethnique¹⁷³.

Nous allons examiner les implications de cette éthique des opprimés, afin de comprendre l’intérêt de cette nouvelle voix morale dans le cadre des questions institutionnelles.

2.1.4. Le *care*, voix des *outsiders*

L’éthique du *care* semble être l’éthique de ceux qui sont oubliés dans les sphères de décisions, ceux que l’on ne consulte pas. C’est peut-être pour cela que l’éthique du *care* est considérée comme une éthique féministe. Le but n’est pas, comme il est souvent dit, d’inverser un rapport de force, mais plutôt d’inclure différentes voix dans le dialogue politique. Vanessa Nurock explique donc :

L’éthique du *care* proposée par Gilligan est donc bien, pour reprendre ses termes, « féminine parce que féministe », et non pas l’inverse. Elle doit être envisagée en termes de

¹⁷² *Id.*

¹⁷³ *Ibid.* p. 13.

résistance au patriarcat et non d'un renversement de ce pouvoir en matriarcat, puisqu'elle récuse précisément l'approche binaire impliquée par ce type de considération¹⁷⁴.

Le *care* est donc une philosophie alternative qui envisage différemment les questions entourant la prise de décision, ou encore la façon d'appréhender le monde. Les controverses autour de la question de l'éthique féminine est intéressante : en effet, le rôle des femmes dans le domaine politique fait nécessairement naître une voix alternative, puisqu'elles n'ont été incluses officiellement dans les discussions publiques qu'assez tard. Néanmoins, lorsque l'on évoque une éthique centrée sur la sollicitude et le soin, il est peut-être pernicieux de parler d'une éthique de femmes. Joan Tronto analyse cette question, en commençant par évoquer l'inclusion progressive des femmes dans le monde politique. Selon elle, on a longtemps avancé que les femmes étaient plus morales que les hommes :

Depuis la déclaration des suffragettes, pour lesquelles « si les femmes votaient, il n'y aurait plus de guerre », jusqu'aux slogans des élections américaines de 1992 proclamant l'« année de la femme », nombreux sont ceux qui ont affirmé que la politique serait plus conforme à la morale si seulement davantage de femmes y étaient impliquées. La « moralité des femmes » est donc apparue, non seulement comme une réalité de la vie, mais aussi comme une stratégie convaincante de changement politique¹⁷⁵.

Joan Tronto décrit que l'expression d'une voix alternative a longtemps été intuitivement pressentie : grâce notamment au travail domestique, les femmes seraient plus à même de préserver la paix et le monde qui les entoure. Cette image est toujours présente. En Janvier 2014, le peuple centrafricain élit une femme pour le représenter : Catherine Samba-Panza, alors maire de Bangui. Lors de son investiture, elle exprime des positions pacifiques, en proposant d'envoyer les Casques bleus sur le territoire pour faire cesser les violences. Elle utilise elle-même l'argument de la féminité et de la maternité pour justifier sa position. Dans une interview à RTL, elle annonce en effet : « une mère ne peut pas tout résoudre mais en Centrafrique, nous avons comme tradition de respecter la femme. Quand une mère se lève dans un conflit, tout le monde doit l'écouter »¹⁷⁶. Cette idée de la

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ TRONTO Joan, *op. cit.* p. 25.

¹⁷⁶ La rédaction numérique de RTL, « Centrafrique : Catherine Samba Panza demande l'envoi des Casques bleus par l'ONU », Site de RTL,

protection relève tout à fait des valeurs du *care*. Dans une situation d'urgence telle que la connaît la Centrafrique, il semble impératif de voir le pouvoir aux mains d'un représentant qui se soucie de la protection et de la sécurité. Pourtant, cette idée renvoie à un certain nombre de préjugés ou d'intuitions que l'on prête aux femmes. Joan Tronto analyse que

Le terme renvoie de manière floue à un ensemble d'idées : la valeur attribuée au soin et à l'attention éducative, l'importance de l'amour maternel, leur rôle fondamental dans l'entretien des relations humaine et l'exaltation, primordiale, de la paix¹⁷⁷.

Cependant, il est difficile de savoir d'où provient la justification de cette description. Cette « sensibilité morale »¹⁷⁸ provient-elle du fait que l'on parle de femmes, de femmes qui sont mères ou potentiellement mères, d'individus occupant une certaine place dans la société, ou certains « rôles culturels »¹⁷⁹ ? De personnes positionnées « hors du marché »¹⁸⁰ ?

Joan Tronto pense en réalité que le terme de « moralité des femmes », et le fait d'associer ces valeurs aux personnes de sexe féminin n'est pas une bonne stratégie :

Les femmes restent presque entièrement exclues du pouvoir dans les institutions politiques, économiques et culturelles de quelque importance aux Etats Unis, et ce malgré les modestes avancées de l' « année de la femme ». Une stratégie, vieille d'un siècle, pour obtenir une part de pouvoir qui reste si mesurée n'est manifestement pas dotée d'une grande efficacité¹⁸¹.

Surtout, le fait de parler de certaines valeurs comme des valeurs de femmes a, selon Joan Tronto, contribué à exclure les femmes du champ politique. Par femme, on entend toutes les femmes : ainsi, elle précise qu'aux Etats Unis, « le parti pris de la morale des femmes » a contribué à « exclure nombre de femmes de son champ », car « il était lié à la maternité et à l'influence de certains hommes, immigrés, noirs, ouvriers »¹⁸². Les « femmes » désignées ne peuvent donc pas être

<http://www.rtl.fr/actualites/info/international/article/centrafrique-catherine-samba-panza-demande-l-envoi-de-casques-bleus-par-l-onu-7769221327>, consulté le 20 mars 2014.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 26.

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ *Id.*

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ *Ibid.* p. 27.

¹⁸² *Id.*

« les femmes de couleur », « les immigrées », « les pauvres », « les lesbiennes », les « mères qui n'étaient pas considérées comme des mères "dignes" »¹⁸³. Le qualificatif est donc exclu, et ne reflète en rien la réalité effective.

Les valeurs défendues par le *care* – sollicitude, prévenance, soin, attention portée à autrui et à l'éducation -, doivent donc trouver une résonance universelle : on ne peut pas l'appeler moralité des femmes, parce que cela ne sert qu'à exclure des personnes de ce champ moral, y compris, paradoxalement, des femmes.

Joan Tronto propose donc de « cesser de parler de "moralité des femmes" et commencer à parler d'une éthique du *care* qui inclut les valeurs traditionnellement associées aux femmes »¹⁸⁴. L'éthique du *care*, associée donc aux activités de soin, est donc bien une éthique non pas de femmes, mais de femmes et d'autres personnes, dont on ne parle pas souvent. Selon Joan Tronto, cette idée a vu le jour notamment avec l'apparition des théories féministes.

Depuis que les féministes ont commencé à réexaminer la pensée occidentale, elles n'ont cessé de découvrir que les questions qui ont traditionnellement façonné la vie des femmes, de même que celle des domestiques, des esclaves et des travailleurs, n'ont pas informé la tradition philosophique ou la théorie politique. S'il existe quelques notables exceptions, les questions de natalité, de mortalité et les problèmes dont on doit se soucier lorsque les humains grandissent, vivent, et meurent, ont rarement été investis par les philosophes. Les questions soulevées par le *care* n'ont pas été centrales pour la plupart des penseurs issus de la tradition philosophique occidentale, ni pour les théoriciens du politique qui nous ont précédés ; elles sont de ce fait restées des problèmes périphériques¹⁸⁵.

Les questions soulevées par le *care* ont souvent été négligées alors qu'elles sont au centre de la vie humaine. Les personnes concernées sont des personnes subalternes : Tronto cite les femmes, bien sûr, mais aussi les personnes dont les professions les placent au bas de l'échelle sociale, qui sont souvent celles qui effectuent le travail de soin, comme les domestiques ou les esclaves.

Ces questions ne sont donc pas considérées comme centrales dans la philosophie classique. Pour Joan Tronto, cela a une importance : « la manière la plus simple de rendre compte du peu de succès des arguments en faveur de la "moralité des

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 28.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 29.

femmes" serait de supposer qu'ils sont en eux-mêmes défectueux, qu'ils reposent sur des faits non avérés ou des principes injustifiables »¹⁸⁶. La moralité des femmes telle qu'elle s'est exprimée dans l'histoire a toujours été victime d'une double réception : d'abord louée pour son bon sens, elle a souvent été ensuite décriée. Joan Tronto prend l'exemple de Jane Addams, célèbre figure des Etats-Unis, qui s'est illustrée dans cette voix et a joui d'une excellente réputation, avant de voir celle-ci s'effondrer en exprimant ses opinions pacifistes pendant la Première Guerre mondiale¹⁸⁷. Joan Tronto cite également les Mères de la place de Mai en Argentine qui ont attiré l'attention, la compassion, et l'approbation générale, avant d'être « expulsées » de la scène politique une fois la crise résolue dans le pays¹⁸⁸.

Selon Tronto,

Leur importance politique ne dépend ni de la fermeté des opinions de ces femmes, ni de la justesse de leur cause, ou de ce qu'elles accomplissent. Les réalités politiques déterminent bien plutôt la mesure dans laquelle les arguments tirés de la « moralité des femmes » sont pris ou non au sérieux par les acteurs politiques et l'opinion publique¹⁸⁹.

Il y a donc un combat de légitimité. La sphère politique n'accepte que difficilement les questions tournant autour de la « sentimentalité », ou qui « relèvent de registres prépolitiques ou privés »¹⁹⁰. Selon Sandra Laugier, en effet, les études autour du *care*

(S'appuient) sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soin ont été socialement et moralement dévalorisées. L'assignation des femmes à la sphère domestique a renforcé le rejet de ces activités et de ces préoccupations hors de la sphère publique, les réduisant au rang de sentiments privés dénués de portée morale et politique¹⁹¹.

Le *care* n'a donc peut-être pas été favorisé simplement parce qu'il ne fait pas partie des objets d'étude valorisés en philosophie. En effet, la philosophie

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 30.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 31.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 32.

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ LAUGIER Sandra « L'éthique d'Amy : le *care* comme changement de paradigme en éthique » in NUROCK Vanessa, *op. cit.* pp. 57-58.

classique établit des dichotomies qui valorisent certains champs d'actions par rapport à d'autres :

Historiquement, les concepts principaux de l'éthique ont été successivement élaborés par les Grecs (Aristote notamment), puis par la philosophie chrétienne (saint Augustin, saint Thomas), et enfin parce que l'on appelle la Modernité philosophique (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant). Ces différentes constructions éthiques ont donné lieu à la formation de dichotomies entre raison et sensibilité, privé et public, universel et particulier, nature et droit, individu et communauté, dans lesquelles un terme est valorisé au détriment de l'autre¹⁹².

Ces dichotomies classiques ont entraîné des hiérarchies et définissent des centres d'intérêt nobles. Pourtant, la responsabilité ne peut s'exercer complètement sans référence au privé, au particulier, ou encore aux communautés et aux besoins spécifiques de chacun.

Chapitre 2

Le *care*, une éthique de la responsabilité

2.2.1. Des populations vulnérables

- Valeurs du *care* et vulnérabilité

L'éthique du *care*, nous l'avons vu, traduit l'expression d'une voix différente. Le « projet de Gilligan »¹⁹³, ainsi que le décrit Ludivine Thiaw-Po-Une, cette morale dite « féminine » se construit en regard de la morale dite masculine, qui s'articule « autour de trois valeurs : le respect des droits abstraits, la séparation des intérêts individuels et la définition de règle impartiale du jeu »¹⁹⁴. Ces valeurs sont supposées, on a pu le constater lors de l'observation de la résolution du dilemme de Heinz par Jake, incarner un niveau assez avancé de la moralité selon l'échelle

¹⁹² LAHURE Matthieu, « La discussion féministe de l'éthique » in THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.* p. 547.

¹⁹³ THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.* p. 538.

¹⁹⁴ *Ibid.* pp. 538-539.

de Kohlberg. Elles correspondent à « une éthique [...] des droits et des contrats »¹⁹⁵.

Or, il n'est pas certain qu'une éthique de la responsabilité se retrouve dans cette conception de la moralité ainsi envisagée. Pour Paul Ricœur, au-delà du sens juridique où la responsabilité s'entend, « en droit civil, par l'obligation de réparer le dommage que l'on a causé par sa faute et dans certains cas déterminés par la loi », « en droit pénal, l'obligation de supporter le châtement »¹⁹⁶, le terme devient « flou »¹⁹⁷ dans son usage courant.

L'adjectif responsable entraîne à sa suite une diversité de compléments : vous êtes responsable des conséquences de vos actes, mais aussi responsable des autres, dans la mesure où ils sont commis à votre charge ou à votre soin, et éventuellement bien au-delà de cette mesure [...]. Bref, c'est une obligation de faire qui excède le cadre de la réparation et de la punition¹⁹⁸.

La responsabilité exige d'être conscient des effets de ses actions dans le temps : or, l'éthique du *care* exprime le souci de la répercussion de ses actions dans le futur. Quand Amy répond au dilemme de Heinz, elle inclut dans sa réflexion ce qui pourrait se passer si Heinz était condamné. Elle envisage donc, comme l'indique Gilligan, les conséquences de ses actes. Cette attitude semble plus conforme à la responsabilité au sens où l'entend Ricœur que celle de Jake, qui raisonne en termes de justice et de droits.

De même, Ricœur prend en compte la vulnérabilité d'autrui dans l'établissement de la responsabilité : pour lui, la responsabilité s'exerce vers les personnes vulnérables, et par extension, « vers la vulnérabilité elle-même »¹⁹⁹. On l'a vu également, l'éthique du *care* semble s'articuler autour de la protection des personnes considérées comme vulnérables. Pour Amy, aider la femme de Heinz à guérir est une évidence. En effet, comme l'indique Sandra Laugier, « les éthiques du *care* affirment l'importance des soins et de l'attention portée aux autres, en particulier ceux dont la vie et le bien-être dépendent d'une attention particularisée,

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 539.

¹⁹⁶ RICOEUR Paul, in FERENCZI Thomas, *op. cit.* p. 7.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Id.*

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 8.

continue, quotidienne »²⁰⁰. Les décisions sont prises contextuellement, en tenant compte de l'état des individus concernés. Il convient de déterminer les besoins des individus, en tenant compte de leur niveau de vulnérabilité.

Face au risque par exemple, il est évident que les populations sont vulnérables. Toutes ne le sont pas au même niveau, cependant, même si personne n'est entièrement épargné. On a vu que les penseurs du risque contemporain étaient démunis face aux exigences actuelles de maîtrise et de contrôle. Cela est visible dans les différentes écoles de pensée qui commentent le développement de la modernité et les dangers qui y sont inhérents. On peut donc se demander si l'éthique du *care*, avec les caractéristiques que l'on vient d'analyser, constitue une bonne alternative pour penser le risque.

- L'éthique du *care* face à la vulnérabilité : les quatre phases du *care*

Selon Joan Tronto, le *care* comporte quatre phases. La première, « *se soucier de* (caring about) »²⁰¹, établit une implication de la part des acteurs du *care*. Il s'agit de reconnaître les besoins d'autrui, et surtout de reconnaître la nécessité d'y pourvoir. C'est le fait de se soucier des autres qui poussent les systèmes politiques à s'en occuper. Comme le précise Joan Tronto, « les images d'enfants affamés présentées dans les journaux télévisés pourraient nous faire envisager une contribution à une organisation humanitaire internationale »²⁰². Il n'est pas possible de porter un intérêt aux populations vulnérables si l'on ignore qu'elles existent, ou qu'on choisit de ne pas s'en soucier. Joan Tronto ajoute que ce « souci des autres » se construit « culturellement et individuellement »²⁰³ : c'est une construction personnelle, mais également un reflet de la société.

La deuxième phase du *care* consiste en la prise en charge d'autrui « taking care of »²⁰⁴. Cette étape « implique d'assumer une certaine responsabilité par rapport à

²⁰⁰ LAUGIER Sandra in NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 57.

²⁰¹ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable*, La Découverte, Paris, 2009, p. 147.

²⁰² *Id.*

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ *Ibid.* p. 148.

un besoin identifié et de déterminer la nature de la réponse à lui apporter »²⁰⁵. Une fois que l'on a reconnu et identifié un besoin, on peut essayer d'y apporter une réponse. Joan Tronto prend l'exemple des organisations Gay Men's Health Crisis, Project Open Hand, ou encore Shanti Project, qui s'occupent des personnes atteintes du sida. Ces organisations doivent mettre en place des actions complexes pour répondre aux besoins des personnes dont elles s'occupent : elles doivent par exemple « trouver une source régulière d'approvisionnement en nourriture, coordonner les bénévoles et trouver des fonds »²⁰⁶. Le travail de *care* n'est donc pas un travail de simple charité, mais s'apparente à une véritable politique de soins.

Troisièmement, le *care* exige de « prendre soin (care giving) », qui « suppose la rencontre directe des besoins de *care* »²⁰⁷. Les exemples sont abondants et intuitifs : Joan Tronto cite notamment « l'infirmière administrant des médicaments, celle ou celui qui répare un objet détérioré, la mère qui parle à son enfant des événements de la journée, la voisine aidant son amie à se coiffer, etc. »²⁰⁸. Ces exemples sont des exemples directs de soin. Joan Tronto rappelle que le don d'argent ne relève pas nécessairement de l'activité de soin, car il n'apporte pas, en lui-même de solutions aux besoins humains »²⁰⁹, même s'il peut contribuer à « (procurer) les ressources grâce auxquelles il peut être satisfait »²¹⁰.

Il n'y a donc pas de stricte équivalence, parce que « une charge de travail importante est nécessaire pour convertir un chèque, ou toute autre forme de ressource monétaire, en satisfaction des besoins humains »²¹¹. Cette précision a son importance : en effet, selon Joan Tronto, aux États-Unis, l'équivalence spontanée établie entre « proposer de l'argent » et « satisfaire les besoins » témoigne de « la sous-évaluation de la manière dont on prend soin des autres dans notre société »²¹². Le *care* désigne donc une politique pragmatique de soins, des actions effectives et concrètes.

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Id.*

²⁰⁷ *Id.*

²⁰⁸ *Ibid.* p. 149.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ *Id.*

²¹¹ *Id.*

²¹² *Id.*

Enfin, la dernière phase du *care* est le « care receiving », autrement dit l'action de « recevoir le soin »²¹³. Elle n'est pas à négliger. Elle désigne « la reconnaissance de ce que l'objet de la sollicitude réagit au soin qu'il reçoit »²¹⁴. Cette dernière phase est capitale selon Joan Tronto parce qu'elle fournit un bon indicateur de l'adéquation de la réponse avec les besoins formulés ou exprimés. Mais elle précise ensuite :

(Jusqu'à ce point de notre description, nous avons supposé que l'a définition d'un besoin de soin, postulée dans la première phase du care par celui ou ceux qui « se soucient » d'un besoin, était juste). Mais les perceptions des besoins peuvent être fausses. Mais si la perception d'un besoin est correcte, la manière dont ceux qui prennent soin des autres choisissent de le satisfaire peut être à l'origine de nouveaux problèmes. Une personne à mobilité réduite peut préférer se nourrir elle-même, même s'il est plus rapide pour le bénévole qui s'est présenté avec un repas chaud de le faire²¹⁵.

La réaction au soin est donc le bon indicateur pour déterminer si une action de soin est bien menée ou non. En effet, le *care* est une pratique, autant qu'un « principe ou émotion » : « il est à la fois pensée et action, [...] l'une et l'autre sont étroitement liées et orientées vers une certaine fin »²¹⁶. Joan Tronto oriente le *care* vers un contexte pratique et concret, dont le but est de répondre à un besoin exprimé. C'est donc une « pratique »²¹⁷, et même une « manière intégrée, holiste, de répondre aux besoins »²¹⁸.

Le *care* n'est donc pas simplement une manière de pensée alternative. On peut aussi y retrouver un véritable plan d'action politique, fondé sur la réponse à des besoins exprimés. Les membres des sociétés contemporaines, touchées par les catastrophes, et potentiellement concernées par tous types de risques, exigent une politique de protection. Il peut donc être intéressant d'y réfléchir selon les perspectives du *care*. Pourtant, si le *care* a longtemps été dévalorisé sur le plan moral, il l'est aussi sur un plan pratique. Il peut être intéressant d'étudier les raisons de ce dédain pour les travaux du soin, afin de comprendre les enjeux de

²¹³ *Id.*

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ *Ibid.* pp. 149-150.

²¹⁶ *Ibid.* p. 150.

²¹⁷ *Id.*

²¹⁸ *Ibid.* p. 151.

cette voix alternative dans le cadre d'un discours dominant, comme celui qui entoure les questions de la prévention et de la gestion des risques.

2.2.2 Un travail ingrat ?

Le *care*, selon Carol Gilligan, exprime la voix des femmes. Cette idée a entraîné beaucoup de critiques, car on peut imaginer qu'elle relève d'une position essentialiste ou naturaliste. Carol Gilligan ne semble pas se prononcer très clairement sur cette position, bien qu'elle récuse l'idée selon laquelle le *care* est exclusivement exprimé par les femmes²¹⁹. Nous avons donc vu que l'éthique du *care* était exprimée par les « *outsiders* », dont la voix demeure faible car ce sont les victimes de discriminations : on peut donc imaginer qu'il s'agit effectivement des femmes, mais également des personnes de catégories sociales défavorisées, disposant de faibles ressources économiques, ou bien de personnes issues des minorités ethniques, victimes de racisation. Elsa Dorlin va dans ce sens :

Il faut reconnaître que Gilligan ne s'est pas prononcée sur la cause ou le fondement de la différence genrée des dispositions éthiques des individus. Il se peut très bien que les points aveugles de la théorie de Kohlberg concernent les femmes, mais aussi toutes les catégories sociales minorisées. Malgré cela, la critique anti-naturaliste deviendra la critique classique du *care* : contre Gilligan, il s'agit d'infirmer l'idée selon laquelle il existe un ensemble de vertus féminines propres à toutes les femmes, comme si chaque femme témoignait des mêmes qualités morales, quelle que soit sa situation sociale et politique²²⁰.

Le *care* pourrait donc exprimer la voix de personnes « subalternes »²²¹ ainsi qu'elle le dit plus loin : il prend alors une dimension nouvelle, car la voix qu'il fait entendre procède non pas d'une expérience résolument maternelle, sensible, centrée sur les sentiments, mais sur l'expérience de ceux qui ont un statut de dominés : « en un mot, le *care* n'est pas tant une morale genrée qu'une morale sociale »²²². Elle est donc liée aussi à un statut social : « en d'autres termes, l'immense apport du *care* est de réintroduire dans la réflexion morale une dimension politique »²²³, et non de l'utiliser comme l'aspect moral essentialiste des femmes. Comprendre le *care*, c'est donc comprendre les rapports de pouvoir

²¹⁹ GILLIGAN Carol, *op. cit.* p. 12.

²²⁰ DORLIN Elsa, art cit., in LAUGIER SANDRA, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* p. 118.

²²¹ *Id.*

²²² *Ibid.* p. 118-119.

²²³ *Ibid.* p. 119.

tels qu'ils s'expriment au sein de la société. Comme le précise Elsa Dorlin, par exemple, au sein d'un même système social, les femmes ne prennent pas toutes en charge le soin de la même manière : ainsi, celles qui expérimentent la pauvreté ou le racisme n'ont pas le même rapport au *care*²²⁴.

En dehors d'une réflexion sur la morale, c'est un véritable questionnement sur les rapports de domination qui peut alors s'effectuer. Les facteurs de domination sont divers et ne reposent pas que sur le genre : ils peuvent être d'autre nature. C'est pourquoi le *care* peut s'envisager d'une manière plus générale et recouvrir un champ d'application plus large. Ainsi, pour Pascale Molinier, le *care* est avant tout un « travail »²²⁵ :

Un travail qui peut être fait ou ne pas être fait. Un travail qui peut, ou non, faire l'objet d'un choix préférentiel. Un choix de civilisation. Parvenir à formaliser ce travail, en produire la description et la théorie, me semble une condition indispensable à une « éthique du *care* » qui atteindrait pleinement son but ; c'est-à-dire qui contribuerait à faire reconnaître les personnes qui réalisent le travail de *care* dans les sociétés occidentales – en majorité des femmes, des pauvres, des immigrés, souvent les trois [...] – et ne risqueraient pas de porter préjudice à ceux et à celles qui bénéficient de leur travail. Nous tous²²⁶.

Le *care* envisagé comme travail nous fait considérer le positionnement de ceux qui le pratique d'une certaine manière. Le travail concerné est, bien-entendu, un travail de soin, dont certains profitent plus que d'autres. Les personnes qui effectuent ce travail de soin sont principalement des femmes, mais également des personnes victimes de discriminations, ou bien les deux. Cela s'explique par le fait que le travail du *care*, bien que nécessaire, est un travail largement considéré comme ingrat.

Pascale Molinier évoque le travail du *care* en prenant l'exemple du travail infirmier. Selon elle,

En termes de divisions du travail, l'enjeu principal de la délégation du travail des infirmières vers celui des aides-soignantes a été de s'affranchir de la part considérée comme la plus ingrate du travail de *care*, c'est-à-dire les soins corporels d'hygiène et de confort. Cette part de travail de *care* appartient à la catégorie du *dirty work* (littéralement « sale

²²⁴ *Id.*

²²⁵ *Ibid.* p. 339.

²²⁶ *Id.*

boulot ») tel qu'il a été conceptualisé dans les années 1950 par le philosophe étatsunien C.-H. Hugues²²⁷.

Le travail de *care* est assimilé à un travail peu reluisant, et dont peu de monde est prêt à s'occuper, mis à part ceux qui n'en ont pas le choix. On a vu que le *care* en tant qu'éthique morale était dévalorisé parce qu'il ne concernait pas les champs d'études nobles de l'histoire de la philosophie. Or, le travail que l'on associe au *care* est celui des domestiques : il fait appel à des pratiques indispensables au soin des hommes, mais qui doivent s'effectuer discrètement, et qui ne sont pas valorisées au sein de l'espace public. Pour prendre un exemple récent, on peut penser à la polémique suscitée par les propos de Valérie Pécresse, députée UMP, qui s'opposait en juin 2013 à la proposition de loi de Najat Vallaud-Belkacem, alors ministre des Droits des femmes. Ses propos portaient sur le projet de loi pour l'égalité entre les hommes et les femmes, qui incite notamment les pères de famille à prendre un congé parental. Dans une interview accordée au *Journal des femmes*, Valérie Pécresse s'indigne de cette réforme et affirme qu'elle ne sera pas suivie, en posant une question rhétorique : « Pensez-vous que le plus grand nombre de pères aient envie de changer des couches ? »²²⁸. Cette formule, qui a suscité une grande indignation²²⁹, semble révélatrice de préjugés qui entourent le travail des femmes, le travail domestique, rattaché à la sphère privée. Ce qu'exprime Valérie Pécresse semble être un point de vue aisé, et surtout le point de vue dominant : pour elle, les pères ne peuvent raisonnablement pas souhaiter s'occuper de leurs enfants au détriment de leur travail. Elle n'exclut pas pour autant le père de son rôle éducatif : selon la députée, les pères prendraient plus volontiers un congé parental lorsque leurs enfants sont grands. Mais ce travail d'éducation n'est pas le même selon l'âge de l'enfant : plus celui-ci est jeune, plus le travail de *care* est lourd. Valérie Pécresse remet donc en cause l'idée selon laquelle le travail de soin peut être volontiers partagé par les deux parents, ce qui lui confère effectivement l'image d'un travail ingrat.

²²⁷ *Ibid.* p. 340.

²²⁸ RIGON Solange, « Valérie Pécresse : le congé parental proposé ne correspond pas à la réalité des familles », interview du 02/07/13, *Le journal des femmes*, EN LIGNE, <http://www.journaldesfemmes.com/maman/magazine/valerie-pecresse-le-conge-parental-propose-ne-correspond-pas-a-la-realite-des-familles-0713.shtml>, consulté le 20/04/2013.

²²⁹ BOCHEL GUEGAN Dom, « Pour Pécresse, les hommes n'ont pas envie de « changer des couches », mais nous non plus ! », article du 10/07/2013, *Le Nouvel Observateur, le Plus*, EN LIGNE, <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/905635-pour-pecresse-les-peres-n-ont-pas-envie-de-changer-des-couches-mais-nous-non-plus.html>, consulté le 20/04/2014.

Pascale Molinier analyse ce rapport au *care* :

Le « sale boulot » désigne des tâches qui sont perçues comme physiquement dégoûtantes, qui symbolisent quelque chose de dégradant et d'humiliant et/ou se confrontent à des dimensions taboues de l'expérience humaine : l'impur, l'infect, la déviance [...]. J'ajouterai la sexualité. Sont concernés les métiers qui collectent ou traitent les déchets et l'ordure, les métiers du nettoyage, ceux qui impliquent un rapport avec le corps, ses déjections, ou avec les cadavres, ceux qui supposent un certain degré de « maltraitance » ou de violence instituée aussi²³⁰.

Pour Pascale Molinier, la nature de ces métiers très divers est soupçonnée de contaminer, par extension, ceux qui les pratiquent²³¹. Ils sont donc vus avec dégoût et méfiance. Ce sentiment est partagé par ceux qui pratiquent ces travaux : selon elle, « des aides-soignantes, avec lesquelles (elle a) mené une intervention, se (définissent) amèrement comme des "torche pots" »²³². La perception des travaux de soin se retrouve est donc générale. En citant les travaux de Dominique Lhuillier, elle affirme que le « sale-boulot » a une vocation heuristique « "pour aborder [...] la question de la division du travail non seulement comme division technique et sociale, mais aussi morale et psychologique" »²³³. Il y a un fossé entre les travailleurs qui accomplissent des tâches peu reluisantes aux yeux de la société, et les autres, avec un consensus apparent sur la qualification dévalorisante de ce travail.

Pourtant, on peut voir dans le travail du *care* une forme d'altruisme : il s'agit d'une aide apportée à l'autre. Pour Patricia Molinier, le *care* est

Un certain travail qui participe directement du maintien ou de la préservation de la vie de l'autre, c'est l'aider ou l'assister dans des besoins primordiaux comme manger, être propre, se reposer, dormir, se sentir en sécurité et pouvoir se consacrer à ses intérêts propres²³⁴.

En somme, tout le monde est concerné par le *care*, car tout le monde est vulnérable à un moment de sa vie. Patricia Molinier précise en effet que si, en anglais, deux termes existent pour désigner les travaux autour du soin, *care* et *nursing*, le premier ne concerne que les personnes malades, alors que le second, celui

²³⁰ MOLINIER Pascale, « Le *care* à l'épreuve du travail » in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* p. 340.

²³¹ *Id.*

²³² *Id.*

²³³ *Id.*

²³⁴ *Ibid.* p. 341.

qui nous intéresse, « concerne tout un chacun, du début de la vie jusqu'à la mort »²³⁵. Dans un autre ouvrage, Pascale Molinier insiste d'ailleurs sur la façon dont le *care* est « l'œuvre de tous »²³⁶ : elle explique que dans les années 1950, certains psychiatres confiaient à des patientes le soin de s'occuper d'enfants, espérant les apaiser. Pour Pascale Molinier, « le travail de *care* ne dépend pas des personnes et de leur structure psychique, mais avant tout des conditions dans lesquelles ces personnes se trouvent »²³⁷. Elle cite l'isolement, l'épuisement, l'humiliation, autant de facteurs qui s'opposent plus à la pratique du *care* qu'une « prédisposition à l'indifférence »²³⁸. Selon elle, certaines conditions sociales, des habitudes sociétales, créent de l'indifférence, comme lorsque l'on confie le travail de soin à des personnes subalternes dont la parole n'est pas légitimée. On préfère attribuer la prédisposition au travail de soin à des caractéristiques prétendument naturelles, comme la féminité, plutôt que comme le résultat de constructions sociales. Pourtant, selon Pascale Molinier, on a tout à gagner à s'intéresser au travail de soin, qui privilégie la solidarité et, au sens large, les relations.

Cela nous montre que le travail de *care* est un travail qui concerne tous les individus et qui peut influencer le modèle de la société. On peut donc maintenant l'insérer dans une discussion autour de la perception et de la gestion du risque dans les sociétés contemporaines : en effet, nous avons vu que le risque est souvent pensé de manière unilatérale, hiérarchique, sans toujours tenir compte de la variabilité des situations. Nous pouvons donc nous demander comment véritablement lier la pensée du risque avec celle du *care*.

Chapitre 3

Le risque et le *care*

2.3.1. Comment penser le *care* par rapport au risque ?

²³⁵ *Id.*

²³⁶ MOLINIER Pascale, « Le *care* au travail », in NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 117.

²³⁷ *Id.*

²³⁸ *Id.*

Le concept de *care* est utilisé pour définir une morale contextuelle et pratique, prenant en compte les besoins d'autrui. La responsabilité y joue un grand rôle, car le *care* comme travail nécessite d'identifier les besoins d'autrui et d'y répondre. Nous venons de montrer que cette théorie morale se développe en réaction à une morale prédominante, qui ne prend pas nécessairement en compte tous les aspects des dilemmes posés, bien qu'elle soit pourtant décrite comme idéale. C'est cette conception de la morale, centrée notamment sur l'autonomie, sur les principes abstraits, sur l'universalité, qui définit ce qui est moral, et la distingue de ce qui ne l'est pas. Le point de départ, le dilemme de Heinz, illustre bien la dichotomie fréquemment établie entre deux types de raisonnement, dont l'un repose sur les droits et les principes moraux, l'autre sur les relations personnelles et l'attention portée à autrui dans un certain contexte.

Le traitement de la réponse d'Amy, confuse selon l'échelle de Kohlberg, montre l'oubli de certaines valeurs dans le système de pensée morale. Le fait de contextualiser le problème par exemple, semble très important pour prendre une décision juste. Or, la décision que prend Jake, puisqu'il se fonde sur des principes moraux abstraits, demeurerait sans doute inchangée, quelle que soit la situation.

La pensée qui entoure le risque ressemble à ce modèle moral valorisé par Kohlberg. En effet, les résolutions de crises oublient souvent de prendre en compte les besoins et la vulnérabilité des individus. On a l'impression que les problèmes se traitent par une concurrence des principes : par exemple, le principe de précaution opposé au principe d'innovation, ce qui laisse de côté un certain nombre de problèmes, comme la prise en compte des besoins de certaines populations vulnérables. Or, il semble que l'éthique du *care* constitue une bonne alternative pour pallier ces manques.

Dans son ouvrage *Le risque ou le care ?*, Joan Tronto compare deux théories sociales, la théorie contemporaine sur le risque, et l'éthique du *care*, afin de montrer l'importance de cette dernière dans le cadre d'une pensée sur la notion de risque. Cette réflexion comparative n'a pu émerger qu'après les révolutions féministes du XX^{ème} siècle. C'est en effet lorsque

Les femmes ont commencé à investir le monde public que les hommes avaient largement fabriqué pour eux-mêmes [...], (qu'elles) se sont alors vraiment posé des questions sur les

appropriations masculines profondes que ceux-là avait construites dans ce monde, et sur les idées et les valeurs qui concernaient les femmes et les autres groupes marginalisés²³⁹.

La réflexion sur le *care* comme pensée alternative ne peut que commencer lorsque l'on reconnaît à tous une parole crédible : il semble donc naturel que l'importance croissante accordée à la parole des femmes donne lieu à la mise en place de systèmes de pensée alternatifs. Peut-être que les crises économiques générées par le capitalisme, comme celle de 2008 ont également introduit la nécessité d'une réflexion dépassant ces systèmes. En effet, selon Joan Tronto, « le *care* fait partie des valeurs humaines essentielles, et souvent aux marges de la société moderne capitaliste plutôt que près de son centre »²⁴⁰. Comme elle le précise,

Toutes les femmes, mais aussi les femmes et les hommes des groupes marginalisés, accomplissent une quantité disproportionnée du travail de soin (*caring*) dans la société, à la fois dans les formes du *care* liées au développement humain et dans tout ce qui relève d'un « sale travail » du *care*²⁴¹.

Les personnes marginalisées sont concernées depuis toujours par le travail de soin, mais cette réflexion autour du « sale boulot », comme on l'a vu plus haut, n'a acquis qu'assez tard une légitimité, qui reste aujourd'hui, assez limitée : « bien que tout ceci aboutisse à une théorie sociale proposant une réelle alternative, rares sont ceux qui, en dehors de la communauté féministe et d'autres communautés universitaires, particulièrement aux Etats-Unis, y ont accordé beaucoup d'attention »²⁴². En partant de la réflexion de Sara Ruddick, Joan Tronto souhaite donc procéder à une comparaison entre la « rationalité du *care* » et « les manières de connaître abstraites et masculines qui dominent nos vies »²⁴³, en centrant cela sur la pensée du risque, qui « (présente) la thématization de questions importantes : la modernité, la postmodernité, le savoir et la science, la nature changeante de la société occidentale »²⁴⁴. En somme, les questions actuelles qui posent le problème de notre rapport au monde, de la place que l'humanité y occupe, de la pérennité et de la sécurité des artefacts humains, ont été largement théorisées du point de vue scientifique à la fin du XX^{ème} siècle. Mais selon Joan

²³⁹ TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?* Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 5.

²⁴⁰ *Id.*

²⁴¹ *Ibid.* pp. 5-6.

²⁴² *Ibid.* p. 6.

²⁴³ *Ibid.* pp. 6-7.

²⁴⁴ *Ibid.* p. 7.

Tronto, cette littérature sur le risque est insatisfaisante du point de vue de l'éthique du *care*. L'éthique du *care* est meilleure car elle « apporte une explication plus concrète sur la nature des actions démocratiques et des changements nécessaires »²⁴⁵ à la résolution des problèmes sociaux actuels.

En effet, Joan Tronto avance l'idée suivante :

Quand les intellectuels produisent des théories sociales et politiques, c'est toujours à partir de leur propre place dans le monde. Ils sont dans l'incapacité de faire autrement. Même si des penseurs peuvent encore déclarer que leurs idées vont au-delà de leur propre position et prétendre leur application universelle quels que soient le temps et l'espace, peu de théoriciens des sciences sociales persévèrent dans cette posture. Depuis Max Weber, les sociologues ont reconnu que le « lieu » à partir duquel un penseur travaille, influence tout au moins la signification qu'il assigne au faits et la réception de ses modèles dans le monde. Mais il est intéressant de noter combien ceci affecte rarement la façon dont les théoriciens sociaux du « Nord » conduisent leur recherche ou présentent leurs vues²⁴⁶.

Les principes moraux tels qu'ils sont présentés selon l'échelle de Kohlberg sont valables parce qu'ils ont une portée universelle. Pourtant, leur formulation est androcentrée et ethnocentrée. C'est, selon Joan Tronto, un problème contemporain cristallisé par la mondialisation :

Toutes les théories de la mondialisation produites dans le Nord mondialisé impliquent une « augmentation proportionnelle » des théories originellement créées pour décrire leurs propres sociétés jusqu'à inclure la terre entière, plutôt que de penser plus systématiquement les relations dans le monde²⁴⁷.

La vue du monde proposé est donc « exclusive », pour reprendre les termes de Joan Tronto. Cela pose problème parce que le point de vue ainsi exprimé semble naturel, alors qu'il s'agit d'un point de vue sans beaucoup d'alternatives, dont la prééminence est insidieuse. Une approche théorique n'est jamais neutre, pour Tronto, mais il faut avoir conscience des voix alternatives.

Joan Tronto déplore par exemple l'idée d'Ulrich Beck qui suggère que « les scientifiques ont perdu tout contrôle, et qu'"il n'y a pas de responsable" »²⁴⁸. Or, « si personne n'est responsable, les choses sont effectivement hors de

²⁴⁵ *Ibid.* p. 8.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 9.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 10.

²⁴⁸ *Ibid.* p. 27.

contrôle »²⁴⁹. Nous avons vu que les méthodes proposées pour gérer les crises au point de vue politique était de proposer davantage de transparence et de communication au public, notamment avec les travaux de Patrick Lagadec et de Xavier Guilhou. Cette position est également défendue par Ulrich Beck. Or, objecte Joan Tronto, « les trente dernières années ne montrent pas une implication citoyenne plus grande ou plus significative. Au contraire, le "déficit démocratique" a augmenté »²⁵⁰ : pour elle, les risques sont les mêmes et les méthodes proposées par les penseurs du risques n'ont pas été suivies d'effets réels. La question du point de vue est également toujours présente : « les manières dont ils décrivent ces risques représentent plus une réflexion sur leurs propres anxiétés, qu'une manière utile de penser comment les personnes pourront avancer en sorte d'offrir une plus grande protection au monde »²⁵¹. Pour Joan Tronto, les « nouveaux risques » peuvent être contrôlés pourvu que l'on réassigne les responsabilités²⁵². C'est justement ce que propose l'éthique du *care*.

2.3.2. Description et enjeux de la « société du *care* »

En marge du développement de la littérature sur le risque, une littérature sur le *care*, bien moins médiatisée, est théorisée du point de vue politique. Joan Tronto, relève une des questions posées par ce champ d'études : « quelles sont les valeurs politiques que l'on associe à la place des femmes dans la société ? »²⁵³. Autrement dit : existe-t-il une valeur politique alternative aux valeurs dominantes traditionnellement prégnantes et valorisées ? Par exemple, nous avons vu que les valeurs maternelles ont connu un intérêt public et politique lors de certains conflits, même si cela n'a pas toujours perduré ou servi la cause des femmes. Néanmoins, ces valeurs ne sont pas à négliger. Pour Joan Tronto, les pratiques du *care* peuvent comprendre les implications suivantes :

Au niveau le plus général, nous suggérons que le « prendre soin » [*caring*] soit considéré comme une *activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir,*

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ *Ibid.* p. 28.

²⁵¹ *Id.*

²⁵² *Id.*

²⁵³ *Ibid.* p. 29.

*perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie*²⁵⁴.

Le travail du *care*, qui entoure ces pratiques, rejoint des questions semblables à celles que posent les théoriciens du risque. Il s'agit de savoir comment faire face à la modernité, et aux avancées scientifiques qui en découlent et qui nous rendent vulnérables. Mais la pensée du *care* ainsi décrite fait référence à un travail qui concerne surtout « les femmes et les populations marginalisées »²⁵⁵, autrement dit à des voix absentes des réflexions traditionnelles sur le risque, car considéré comme un travail subalterne et surtout privé. Pourtant, Joan Tronto est convaincue que le *care* ne se limite pas à cela : « c'est un ensemble complexe de pratiques, qui s'étendent depuis des sentiments très intimes comme la "pensée maternelle" jusqu'à des actions extrêmement larges, comme la conception de systèmes publics d'éducation »²⁵⁶. Pour elle, le *care* a surtout l'avantage de « décrire et penser le pouvoir politique » mais « non sous les espèces de la maîtrise et du contrôle »²⁵⁷. Ce point qui nous intéresse particulièrement parce qu'il fait écho aux principaux problèmes que nous avons trouvé dans la littérature du risque.

En effet, le *care* est, en premier lieu, « relationnel »²⁵⁸. La réponse d'Amy au dilemme de Heinz nous l'a montré : Amy préfère envisager tous les acteurs et leurs relations de dépendance plutôt que de concurrencer des principes moraux abstraits. Joan Tronto insiste sur le fait que les individus, les animaux, leur environnement, sont interdépendants. Or, le *care* tel qu'il a été théorisé la première fois par Carol Gilligan montre bien cet aspect au travers de la réponse d'Amy, car celle-ci réfléchit en réseau et non hiérarchiquement. En effet,

La prise en considération mondiale du *care* ne concerne pas les « corps en mouvement » qui entrent en collision, ni les conséquences imprévues de telles collisions. Au lieu de cela, le *care* suppose que les individus deviennent autonomes et capables d'agir eux-mêmes à travers un processus complexe de croissance, de développement, à travers lequel ils sont les uns et les autres interdépendants et transformés dans leur vie²⁵⁹.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 30.

²⁵⁵ *Id.*

²⁵⁶ *Ibid.* p. 31.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 32.

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ *Ibid.* pp. 32-33.

L'utilité du *care* consiste à penser la responsabilité d'une manière différente, et de l'assigner aux personnes individuellement, sans perdre de vue l'idée que cette démarche est collective et non individuelle, concrète plutôt qu'abstraite : « le fait d'assigner une responsabilité est un acte collectif et non pas une tentative abstraite, scientifique ou légale »²⁶⁰. En effet, pour Joan Tronto, les décisions sont des actes collectifs, et au sein d'une société, les individus ne se construisent pas tout seuls : « il ne fait guère de sens de penser les individus comme des Robinson Cruséo prenant seuls des décisions. Posons plutôt que tous les individus travaillent constamment dans, par ou en dehors des relations avec d'autres »²⁶¹.

Joan Tronto, une fois la question de la collectivité posée, introduit le problème de la vulnérabilité. En effet, comme on l'a vu, « tous les êtres humains sont vulnérables » :

La vie humaine étant fragile, les personnes sont constamment vulnérables aux changements de leurs conditions matérielles, lesquels peuvent avoir pour conséquence qu'il faut compter sur les autres pour le *care* et le soutien²⁶².

La vulnérabilité étant une caractéristique humaine, il semble capital de l'évoquer dans le cadre d'une pensée sur les risques. Pourtant, l'interdépendance entre les individus semble en partie laissée de côté dans la littérature sur le risque : les rapports sont plutôt dichotomiques entre les dirigeants et les « profanes », ainsi qu'on a pu le voir plus haut. Joan Tronto insiste sur le tissu relationnel qui unit les personnes, à tout âge de leurs vies : « De surcroît, à l'exception de personnes proches de l'atonie, tous les humains s'engagent, à un moment ou à un autre, dans l'action de prendre soin autour d'eux »²⁶³.

Ensuite, Joan Tronto insiste sur un autre point : « le *care* est contextuel et non essentialiste »²⁶⁴. Cela signifie qu'il n'est pas dans la nature humaine de pratiquer le *care* : les besoins rencontrés et les solutions proposées ne sont pas les mêmes selon les sociétés dans lesquelles on pratique le travail de soin. Ainsi, « la conséquence en est que la caractérisation du *care* demande beaucoup d'attention

²⁶⁰ *Ibid.* p. 33.

²⁶¹ *Id.*

²⁶² *Ibid.* pp. 33-34.

²⁶³ *Ibid.* p. 34.

²⁶⁴ *Ibid.* p. 35.

aux détails précis de chaque situation »²⁶⁵. En effet, dire que le *care* est contextuel revient à dire que le travail qui y est associé est différent dans chaque situation pour être adapté aux besoins exprimés, propres à chaque sociétés. Ce point est important parce qu'il différencie la pensée du *care* avec celle du risque, dont l'ambition est universelle.

Enfin, et cet aspect est central selon Joan Tronto, le *care* doit être « démocratique » et non « exclusif »²⁶⁶. Cela implique qu'il ne puisse pas être séparé d'une théorie politique, car le *care* en soi n'est pas bon s'il n'est pas rattaché à une théorie politique juste.

2.3.3. *Care* et confiance

- Organiser la société selon les valeurs du *care*

Selon Joan Tronto, si la société du risque était organisée non pas autour des valeurs actuelles, c'est-à-dire des valeurs d'autonomie et de contrôle, mais plutôt sur des valeurs de *care*, la perception du risque évoluerait. Or, aujourd'hui, les risques sont très négativement connotés : tantôt minimisés, tantôt paralysants, ils semblent représenter une épée de Damoclès au-dessus des sociétés modernes. Pourtant, Joan Tronto soutient que :

Le risque n'est pas lié à une recherche scientifique et technique récente, ayant provoqué une activité exceptionnelle : tous les humains sont vulnérables, même si ce n'est pas de manière égale ni à tout moment. Cela ne signifie pas que de nouvelles formes de risque ne sont pas dangereuses. Mais, [...] nous devrions être capables de les contenir²⁶⁷.

Le problème inhérent aux sociétés du risque, en effet, réside en partie dans l'autonomie des risques et des catastrophes, dont le contrôle par les hommes ne serait qu'une « chimère de la modernité », pour reprendre la formule de Hartmut Rosa. Or, Joan Tronto montre que cette vision n'est pas la seule possible :

²⁶⁵ *Id.*

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ *Ibid.* p. 39.

Beck analyse les processus par lesquels les scientifiques sont dans l'incapacité d'évaluer les risques de danger auxquels leur travail nous expose. De leur côté, les théoriciennes féministes ont souvent décrit les processus par lesquels les scientifiques habillent leur propre travail en sorte qu'ils puissent se prévaloir d'une certaine « irresponsabilité de privilégiés », se prévalant de ne pouvoir prévoir toutes les conséquences de leurs actions²⁶⁸.

Nous avons pu voir, en effet, que le problème de la société du risque résidait dans le fait de ne pas pouvoir maîtriser des conséquences sans doute indésirables. Or, ce n'est pas une façon satisfaisante d'envisager les questions entourant le risque, et leurs implications. Ainsi, Joan Tronto ne considère pas que les hommes soient dans l'incapacité d'envisager les conséquences de leurs actes, en particulier pour les problèmes scientifiques :

Néanmoins, [...] dans la mesure où les humains créent les conditions de processus de rationalisation, ils peuvent en contrôler les conséquences pour peu qu'ils les considèrent différemment. Est-il possible de mettre en place un pluralisme scientifique qui tendrait à une attitude responsable ? Répondre à cette question suppose de poser les frontières d'une telle responsabilité. Elles ne sont pas très larges, c'est vrai. Toutefois, il n'y a strictement aucune raison qu'il soit impossible d'en discuter²⁶⁹.

Joan Tronto remet en cause les modalités d'appréhension des catastrophes. Selon elle, le sentiment d'être assujettis au risque est discutable, et ce sentiment vient peut-être d'une mauvaise façon d'appréhender le problème. Elle propose donc de regarder la « nature du risque » de plus près, et de la « capturer par la catégorie féministe de vulnérabilité, liée au *care* »²⁷⁰. Elle explique pourquoi cette perspective est peut-être difficile à envisager :

Considérés du point de vue de la maîtrise et du contrôle, l'agression comme le *care* sont des perspectives dangereuses ; peut-être est-ce la raison pour laquelle la vulnérabilité est si menaçante dans la société du risque. L'agression a des chances d'être nuisible, le *care* pourrait être infantilisant. Si le risque rend vulnérable, il existe donc d'importantes raisons d'essayer de l'éviter²⁷¹.

La perspective de la vulnérabilité est effectivement difficile à envisager : les évolutions techniques développées depuis l'ère industrielle ont en effet pour but de se prémunir contre les dangers, de pallier les manques, d'éviter les pénuries.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 40.

²⁶⁹ *Ibid.* pp. 40-41.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 40.

²⁷¹ *Id.*

Tout cela a été mis en place dans l'intérêt de garantir la sécurité au sens large. Faire aveu de vulnérabilité pourrait alors ressembler à un constat d'échec. Ce constat en appelle un autre : il est impossible, pour les citoyens d'une société moderne de ne pas se sentir vulnérable lorsqu'ils entretiennent un sentiment de défiance envers leurs dirigeants.

- *Care* et confiance

Joan Tronto rappelle l'idée d'Iris Marion Young qui défend l'idée selon laquelle « dans un Etat sécuritaire ordinaire, un effet de la "protection masculine" est d'infantiliser les citoyens en leur faisant peur »²⁷². Elle précise ensuite que

Si les individus sont légitimement effrayés par les actions agressives des autres, ils sont alors enclins à s'effrayer de toute action. Par ailleurs, si des personnes ont besoin de *care* et pressentent qu'elles ne l'obtiendront pas, elles peuvent réagir en jouant violemment des pieds et des mains envers les autres, perçus comme une menace ou considérés comme la cause de leur déni de *care*²⁷³.

La peur est une raison de l'exigence de maîtrise. Mais elle n'est pas générée par le manque de contrôle sur les événements : elle semble plutôt induite par le sentiment de vulnérabilité que connaissent ceux qui ne se sentent pas correctement protégés. Or, selon Joan Tronto, « ce qui cause le sentiment d'un plus grand risque, c'est l'absence de confiance »²⁷⁴. Nous l'avons vu au travers des travaux de Patrick Lagadec ou de Xavier Guilhou : les citoyens ont du mal à accorder leur confiance aux autorités en temps de crise. Mais pour Joan Tronto, cela n'est pas dû à l'augmentation des facteurs de risques. Le problème est, selon elle, pris à l'envers : c'est pour cela qu'elle dit que c'est l'absence de confiance qui est génératrice de risque, et non pas l'inverse.

Elle propose donc l'analyse suivante :

Faire partie d'une société dans laquelle on sent que tous les individus prennent soin les uns des autres (*caring with*) pour identifier et attribuer des problèmes collectifs crée les conditions pour reconnaître ces dangers et les traiter plus honnêtement. Du point de vue du *care*, plutôt que de laisser ces risques de côté et les traiter après-coup, l'objet de la vie

²⁷² *Id.*

²⁷³ *Ibid.* p. 42.

²⁷⁴ *Id.*

politique devrait être de les refaçonner, en sorte que les intérêts à vivre bien et à affronter de tels risques fassent effectivement partie de l'agenda politique²⁷⁵.

Les valeurs du *care* sont donc largement fondées sur la confiance. Une fois le constat de vulnérabilité posé, il est plus simple de reconnaître et de traiter les dangers. Pour Joan Tronto, cela est possible à réaliser du point de vue politique, mais pour cela, il faut placer les valeurs du *care* au centre des préoccupations collectives :

Ainsi, par l'approche du *care*, il est plus aisé d'envisager les possibilités démocratiques d'une participation large, même quand cette participation impose au préalable les tâches les plus difficiles, qui consistent à penser soigneusement les responsabilités²⁷⁶.

Joan Tronto propose d'identifier la « nature des besoins », ce qui requiert un « exposé robuste des processus sociaux »²⁷⁷. Pour elle, les populations « (subissent) les conséquences de ceux qui agissent dans le sentiment qu'ils sont dans leur droit »²⁷⁸. Il y a donc un rééquilibrage à opérer, ce que Joan Tronto espère possible si l'on prend en considération les valeurs du *care*.

Ainsi, le *care* est une politique du long terme :

C'est pourquoi la société du risque présuppose qu'il n'existe pas de manière de contrôler la production de risque, mais seulement de tenter d'en juguler les conséquences. Le *care* requiert que la politique aille par-delà le court terme pour prévoir de fournir du *care* à long terme. De cette manière, l'exercice d'un principe comme celui de précaution tel que préconisé par Ewald s'en trouverait augmenté, de même que nos capacités à brider les risques excessifs²⁷⁹.

Joan Tronto récuse donc l'aveu d'impuissance qu'elle a pu analyser dans la littérature sur le risque. Pour elle, une politique du *care*, qui implique de reconnaître les besoins de chacun et de raisonner sur le long-terme, permettrait d'exercer un contrôle sur les actions, et donc de contenir les effets indésirables produits par le fonctionnement, au sens large, de nos sociétés. Ainsi qu'elle le précise, « le *care* ne recouvre pas l'intégralité de l'existence humaine et de ses activités, mais une grande partie de cette existence, et il implique les humains

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Ibid.* p. 43.

²⁷⁷ *Id.*

²⁷⁸ *Ibid.* p. 44.

²⁷⁹ *Id.*

dans une variété d'activités essentielles »²⁸⁰. Les modalités d'application de ce soin sont spécifiques aux sociétés : il convient de les établir à l'avance.

L'éthique du *care* explicite donc une parole morale alternative, qui ne se rattache pas nécessairement aux valeurs morales dominantes. Si elle très large dans ses formulations, ses critiques, et son champ d'application, elle constitue tout de même une alternative très sérieuse à la pensée du risque, centrée sur la maîtrise et sur le contrôle, telle qu'on l'a analysée jusqu'à présent. L'éthique du *care* repose en effet sur des valeurs de préservation, de soin, d'identification des besoins. Cela nous conduit à repenser notre rapport au monde : l'homme ne se rend plus « comme maître et possesseur de la nature », pour reprendre l'expression cartésienne, mais responsable de l'humanité, à son échelle, en identifiant correctement les besoins d'autrui et en tâchant d'y répondre. Pour Jean-Luc Nancy, cela représente une responsabilité « démesurée », dans la mesure où « il y a, [...] une interdépendance illimitée des hommes »²⁸¹. Pour que cela fonctionne, il faut que son champ d'action corresponde à ses capacités. Le *care* est donc une bonne alternative en tant que théorie et en tant que pratique. Est-il possible de faire du *care* un objectif institutionnel ?

²⁸⁰ *Ibid.* p. 45.

²⁸¹ NANCY Jean-Luc, « Répondre de l'existence », in FERENCZI Thomas, *op. cit.* p. 47.

PARTIE III

ENJEUX D'UNE REFLEXION SUR LE *CARE* ET PERSPECTIVES INSTITUTIONNELLES

Chapitre 1

Changement de paradigme

3.1.1. Le point de vue des femmes ?

L'intérêt d'une réflexion sur le risque considérée sous le prisme du *care* est de changer de paradigme. Son intérêt, pour nous, est d'apporter une vision différente de problèmes sociétaux, traités jusqu'à présent uniquement d'un certain point de vue dominant les autres. Ce point de vue se fonde sur une certaine vision du sujet, considéré comme maître de la nature, contrôleur des événements : nous avons pourtant remarqué que cette vision du monde ne résiste pas à l'arrivée massive des risques dans le monde contemporain. . C'est avec le développement des mouvements féministes que l'éthique du *care* peut voir le jour : il est possible que la libéralisation de la parole féminine ait donné lieu à l'exigence de voir s'exprimer un point de vue différent sur le monde. En effet, selon Ludivine Thiaw-Po-Une,

La promotion de valeurs intrinsèquement féminines comme celles du soin ou de la responsabilité a été assurée par le féminisme radical issu des mouvements de libération des années 1960 et selon lesquelles les femmes constituent le groupe le plus opprimé de l'histoire de l'humanité. Selon une telle perspective, il s'agit de faire valoir ce qui est profondément et intrinsèquement féminin²⁸².

Selon cette perspective, on peut imaginer que les éthiques mettant en lumière un point de vue alternatif ne peuvent qu'enrichir le point de vue existant. L'idée est donc d'abandonner « l'andro-centrisme »²⁸³ : dans le cadre de l'éthique du *care*, d'inverser le paradigme fondé sur la valorisation absolue de la justice et des droits dans le domaine moral. Ce changement de paradigme permet de donner lieu à une

²⁸² THIAW-PO-UNE Ludivine, art. cit. in THIAW-PO-UNE Ludivine, *op. cit.* p. 534.

²⁸³ *Id.*

représentation différente du monde. Les analogies reposent sur la théorisation des processus de domination :

Par exemple, le féminisme de type écologique (écoféminisme), qui fait de la protection de l'environnement un élément, parmi d'autres, d'une éthique de la sollicitude, se borne à prôner une vision féminine d'une problématique dont on n'affirme pas pour autant qu'elle concerne exclusivement la subjectivité de celles-ci : simplement l'oppression exercée par les hommes sur les femmes procéderait-elle des mêmes valeurs de domination que celles qui conduisent à saccager l'environnement²⁸⁴.

Le changement de point de vue montre donc qu'il est possible de renverser une représentation solidement établie. Elle permet également de donner à la parole aux silencieux, dans un souci démocratique qui permet de mieux représenter l'intégralité des citoyens.

Ainsi, Sandra Laugier analyse ce changement de paradigme en avançant l'idée suivante :

L'idée de « moralité féminine » est en effet si provocante et évidente à la fois qu'on oublie qu'elle est d'abord féministe, et qu'il s'agit à travers cette idée de revendiquer une autre forme de moralité, une voix différente, présente en chacun mais précisément négligée parce qu'elle est d'abord, empiriquement, celle des femmes, et concerne des activités féminines au sens où elles sont réservées aux femmes²⁸⁵.

L'éthique du *care* constitue donc une « mise en cause radicale de l'éthique dominante »²⁸⁶ : en effet, les principes posés par l'éthique du *care* diffèrent de ceux posés par l'éthique traditionnelle, ainsi que le montre l'examen du dilemme de Heinz. Sandra Laugier explique donc que « la force des travaux de Gilligan est d'abord d'avoir fait exploser le débat moral, en mettant en question le monopole de la justice, installé depuis Rawls mais sans doute bien avant dans le champ de la moralité »²⁸⁷. Imposer le *care* dans le champ d'étude moral est une entreprise difficile car il ne semble même pas en faire partie.

Sandra Laugier montre en effet que le *care* est bel et bien exclu du champ moral ; or, « en critiquant une vision non seulement dominante mais apparemment

²⁸⁴ *Ibid.* p. 535.

²⁸⁵ LAUGIER Sandra, art cit. in NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 57.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 58.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 59.

irréfutable, on s'expose à être minoré »²⁸⁸. C'est ce que fait Amy, sans le savoir : elle refuse de choisir entre le vol ou la mort, et ne joue pas le jeu de Kohlberg selon les règles qu'il a imposé. Elle y substitue au contraire sa vision du monde, centrée sur la protection et le soin.

Le *care* est donc critiqué, et il est rare qu'il soit vraiment considéré comme un changement de paradigme, c'est-à-dire comme une alternative véritable aux principes de justice. D'ailleurs, Sandra Laugier rappelle qu'en premier lieu, il en a été fait en France une lecture essentialiste :

Il est assez curieux, disons-le d'emblée, qu'on ait considéré que l'approche de Gilligan était « essentialiste », et l'immédiateté, en France surtout, d'une telle lecture signale déjà assez l'existence des préjugés qui grèvent toute réflexion critique sur le caractère dominant d'une certaine conception morale et sur la prégnance des stéréotypes de genre qui vont assigner certaines caractéristiques ainsi que certaines tâches aux femmes. Gilligan a pourtant clairement montré la généralité de cette approche : elle fait de la justice et du *care* deux tonalités ou voix rivales, mais présentes en chacun. La voix du *care* étant moins rapidement étouffée chez les filles que chez les garçons. Dans cette perspective, elle pourrait être conçue comme première et non comme voix minoritaire²⁸⁹.

En effet, l'éthique du *care* vu comme une éthique de femmes est réductrice et non pertinente, ainsi que plusieurs philosophes actuels l'analysent. Mais le préjugé que cela révèle est le point de vue unique et dominant dans lequel la morale est enfermée. Il semble qu'il n'y ait pas de place pour la sollicitude et pour le soin dans l'éthique actuelle ; or, il y en a : le *care* est « conçu [...] dans la perspective dite de la justice »²⁹⁰. Le *care* entend toutes les voix, et la dichotomie entre *care* et justice doit impérativement être dépassée :

On ne peut dire que le *care* est la moralité des femmes, alors que la justice serait celle des hommes ; c'est une vision ridicule des contrastes moraux. La question n'est pas de choisir entre *care* et justice, ou de découvrir le raisonnement *care* comme une nouveauté, mais de comprendre comment on peut *perdre* cette voix²⁹¹.

Le *care* est donc lié au féminisme, non pas parce qu'il est une théorie de femmes, qui peinerait à s'imposer illégitimement dans un univers masculin, mais parce

²⁸⁸ *Ibid.* p. 61.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 66.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 68.

²⁹¹ *Ibid.* p. 69.

qu'elles rendent compte d'une « dimension ignorée, non exprimée de l'expérience. Cette expérience est alors celle d'une aliénation radicale, de l'impossibilité d'exprimer cette expérience dans le langage commun »²⁹². C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une éthique des femmes, mais d'une éthique des opprimés ; c'est une éthique qui « résume toute situation d'*aliénation* ». Admettre l'intérêt de l'éthique du *care*, c'est, plutôt que de le substituer aux principes de la justice, de l'inclure dans le champ moral existant. Il est donc important de bien comprendre les implications d'une éthique que l'on décrit comme féminine mais qui reflète davantage, en réalité, une position sociale.

3.1.2. Diversité sociale, diversité de *care*

Il est important, on l'a vu, de considérer le *care* comme un changement de paradigme plutôt que comme une éthique de femmes exclusivement, dans la mesure où cela accentue l'aliénation de ces dernières et ne reflète en rien ses réalités. Sandra Laugier a montré qu'il était fréquent de rencontrer des lectures essentialistes du *care*. Elsa Dorlin la rejoint sur ce point :

Dès la publication des premiers travaux de Gilligan, une partie des chercheuses féministes ont estimé que l'éthique qu'elle décrivait relevait d'une naturalisation de la psychologie féminine et partant de la différence sexuelle. Ses conceptions sur une éthique féminine légitimeraient l'idée selon laquelle la différence sexuelle fonde l'expérience morale des femmes. Pourtant, il faut reconnaître que Gilligan ne s'est pas prononcée sur la cause ou le fondement de la différence genrée des dispositions éthiques des individus. Il se peut très bien que les points aveugles de la théorie de Kohlberg concernent les femmes, mais aussi toutes les catégories sociales minorisées. Malgré cela, la critique anti-naturaliste deviendra la critique classique du *care* : contre Gilligan, il s'agit d'infirmier l'idée selon laquelle il existe un ensemble de vertus féminines propres à toutes les femmes, comme si chaque femme témoignait des mêmes qualités morales, quelle que soit sa situation sociale et politique²⁹³.

Elsa Dorlin exprime l'apparente faiblesse de l'éthique du *care*, qui ne résulte en réalité que d'un préjugé. Selon elle, la morale féminine ne reflète pas une vertu féminine globale, mais la voix d'une catégorie sociale minorisée : « elle est

²⁹² *Ibid.* pp. 69-70.

²⁹³ DORLIN Elsa, art. cit., in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* p. 118.

clairement l'effet d'une position sociale subalterne »²⁹⁴. En incluant le statut de personne dominée dans le champ de l'éthique, le *care* « (réintroduit) dans la réflexion morale une dimension politique »²⁹⁵. C'est pourquoi les questions autour de l'éthique du *care* et de sa légitimité peuvent porter autour des questions de genre, mais cela seulement dans le cas où il s'agit de « l'articulation de rapports sociaux de pouvoirs et de leurs effets sur l'expérience morale des individus »²⁹⁶. Le *care* fournit donc un bon outil pour comprendre les hiérarchies qui s'expriment au sein de la société, et ce que cela implique du point de vue des représentations. Il est absurde de prendre au mot l'expression de « morale des femmes » pour parler du *care* ; selon Elsa Dorlin, en effet,

Loin d'être une catégorie homogène, les femmes, parce qu'elles subissent une domination de genre modulée par les hiérarchies de classe et les discriminations sociales, telles que le racisme, n'ont pas le même rapport au *care*. Parmi les femmes elles-mêmes, qui prend soin de qui ? Qui est en charge des tâches relatives au soin ? C'est dans ce contexte qu'interviennent, aux Etats-Unis et en Angleterre principalement, des intellectuelles féministes pour qui l'éthique du *care* ne soulève pas tant la question de la naturalité des prédispositions morales que leur économie, c'est-à-dire la question des conditions de possibilité matérielles des sentiments moraux²⁹⁷.

Il est plus pertinent, pour penser l'expression des différentes voix morales au sein du monde politique, d'examiner les modes de subordination. Ainsi, Elsa Dorlin montre que les sentiments moraux ne s'expriment pas de la même manière en fonction des « conditions de possibilités matérielles » : en effet, la façon dont se positionner par rapport aux normes dépend de la façon dont un individu se perçoit. Il semble évident qu'une personne privilégiée ne raisonne pas de la manière qu'une personne opprimée, car leurs expériences de vie sont différentes. La dichotomie établie entre les genres ne tient donc pas : une femme de statut social élevé ne partage pas le même point de vue moral qu'une autre femme ou un homme pauvre. Elsa Dorlin le montre ainsi :

Or, relativement à la question du *care*, c'est-à-dire relativement à l'ensemble des tâches qui ont trait au soin et au souci des autres, si seules les femmes sont majoritairement

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ *Ibid.* p. 119.

²⁹⁶ *Id.*

²⁹⁷ *Id.*

concernées, toutes n'effectuent pas les mêmes tâches ni ne bénéficient des mêmes rétributions matérielles ou symboliques en contrepartie²⁹⁸.

En effet, il existe, au sein des femmes, différents modes de vie liés à la diversité de leurs situations économiques. En effet, « si toutes les femmes supportent une même domination de genre, toutes ne la supportent pas selon les mêmes modalités sociales et historiques d'effectuation »²⁹⁹ ; Elsa Dorlin se demande ensuite qui, parmi les femmes, effectue les tâches domestiques. Il y a donc au sein des femmes elles-mêmes, des hiérarchies qu'on ne peut ignorer.

Elsa Dorlin, en décrivant la société américaine du XX^{ème} siècle, montre que le travail de *care* est loin d'être strictement égal entre toutes les femmes. Ainsi, les femmes « blanches » sont certes exclues du pouvoir politique, mais n'effectuent pas le même travail que les femmes immigrées, les femmes esclaves ou descendantes d'esclaves : « Les normes de genre, celles de la féminité en l'occurrence, se définissent alors, non pas tant par opposition entre les attributs du masculin et ceux du féminin que selon la relation éminemment antagonique entre les "Blanches" et les "Noires" »³⁰⁰. On attend de la femme « Blanche » qu'elle accomplisse des tâches de soin, mais également qu'elle soit conforme à un idéal de féminité qui n'est pas compatible avec ce travail : Elsa Dorlin cite les « mains immaculées, ongles faits, cheveux brushés, buste et taille serrés dans des gaines ou des plastrons, etc. »³⁰¹. Leurs valeurs morales sont celles du *care* : « compassion, sollicitude, attention, écoute »³⁰², mais le travail qu'elles effectuent doit laisser de côté certaines tâches du travail de soin. Ainsi,

Déléguer à des femmes des classes populaires, aux migrantes, aux femmes des groupes altérisés/racisés, le travail domestique le plus éprouvant permet ainsi aux femmes de la classe moyenne de résoudre des injonctions contradictoires de la domesticité et d'incarner cette norme de la féminité : le travail domestique payé à d'autres femmes permet à l'épouse modèle de se dégager des tâches domestiques les plus en contradiction avec l'idéal de la féminité, et donc de dégager du temps pour travailler à correspondre à cet idéal. Cette stratégie sociale, dans le cas des femmes américaines de la classe dominante, a consisté à exploiter systématiquement une ressource symbolique – celle d'une morale typiquement

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ *Ibid.* p. 120.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 122.

³⁰¹ *Id.*

³⁰² *Id.*

féminine prêtée à toutes les femmes. Autrement dit, cette stratégie n'a été possible que grâce à l'assignation systématique des femmes noires et des femmes migrantes aux tâches pour lesquelles elles sont réputées particulièrement adaptées. Ce sont donc des travailleuses au service de l'ensemble des classes moyennes et aisées, hommes et femmes confondus, pour maintenir leurs conditions de reproduction³⁰³.

Cette répartition est clairement raciste et illustre des enjeux de pouvoir qui dépassent la domination sexiste. Il y a donc un travail de *care* à double niveau : les normes de féminité seules ne suffisent pas à exprimer l'étendue des enjeux liés au *care*. Elsa Dorlin parle donc de « *norme racisée de la féminité* »³⁰⁴. Le *care* doit prendre en compte ces questions pour recouvrir l'ensemble des réalités sociales dans le cadre desquelles s'exprime le travail de soin. Lorsque l'on envisage une pensée pratique du *care*, une pensée institutionnelle, il est crucial de ne pas oublier ces hiérarchies de classe, qui diversifient les pratiques de *care*.

3.1.3 Le *care* contextualiste : une voix différente tenant compte de la diversité des agents moraux

L'éthique du *care* se distingue des théories morales précédemment établies dans la mesure où elle se fonde sur l'aspect contextuel des situations et sur un domaine pratique. Contrairement à la philosophie kantienne, dont les principes sont universels, l'éthique du *care* repose sur une volonté de faire face de façon adaptée à chaque problème. Dans le cadre d'une pensée sur le risque, les principes trop généraux ne fonctionnent pas : la diversité des événements est telle qu'il est nécessaire de s'adapter à chaque situation, en prêtant attention aux personnes les plus vulnérables. C'est pourquoi une éthique du *care* semble pertinente pour théoriser une pensée du risque qui dépasse la difficulté à identifier les acteurs et les victimes de ces sociétés. Bruno Ambroise décrit l'aspect contextualiste du *care* :

L'universalisme revendiqué empêche précisément de porter une véritable attention aux agents sujets de l'éthique, de prendre en compte la singularité des individus souffrants [...]. Le féminisme a découvert dans cette morale universalisante une reprise de l'idéologie

³⁰³ *Ibid.* pp. 123-124.

³⁰⁴ *Ibid.* p. 124.

« masculine », voulant que la personne « forte », « raisonnable », « courageuse », soit détachée du sensible et n'agisse qu'en fonction de principes rationnels, et que les hommes, pour l'essentiel, soient dispensés de l'activité concrète de soin porté aux autres et principalement réalisé par les femmes, pour s'occuper de problèmes considérés comme plus noble³⁰⁵.

Bruno Ambroise montre que l'universalisme prôné par les conceptions morales défendues jusqu'alors est réducteur, dans la mesure où le sujet qu'elles décrivent est abstrait. Il doit également faire preuve de qualités définies qui ne sont pas nécessairement les meilleures pour faire face à toutes les situations. Cette conception morale, pensée en regard du risque, semble de plus en plus insatisfaisante : les sociétés modernes crient en effet leur vulnérabilité.

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, nos sociétés connaissent une sécurité et une vigilance jamais atteintes auparavant, pourtant elles sont loin d'être immunisées contre les atteintes à l'environnement, les catastrophes industrielles affectant notamment les centrales nucléaires, dissipant une mort lente et imprévisible, les attentats terroristes, ou les catastrophes « naturelles » que les implantations humaines rendent infiniment plus redoutables³⁰⁶.

David Le Breton soutient ici que la vulnérabilité des populations est très forte malgré les solutions mises en place pour accroître la solidarité. Ce sentiment est largement accru par l'individualisme: « l'individualisation du sens dans nos sociétés détache l'acteur des anciennes solidarités et le rend plus isolé, marqué par un sentiment accru de fragilité »³⁰⁷. Or, l'éthique du *care* se fonde sur les principes de « responsabilité » et sur les « liens humains »³⁰⁸; cette « forme de morale » est « liée à des circonstances concrètes »³⁰⁹ : il y a donc de fortes chances qu'elle soit adaptée aux besoins des populations touchées par les catastrophes. Aux attaques formulées par l'« universalisme éthique », Bruno Ambroise répond que :

Cela amène à défendre une position particulière en philosophie, et à montrer que l'éthique du *care* défend des valeurs morales objectives, précisément parce qu'elle est située et correspond à des pratiques particulières d'agent particuliers. Cette position est inséparable

³⁰⁵ AMBROISE Bruno, « Réalisme moral, contextualisme et éthique du care » in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* pp. 301-302.

³⁰⁶ LE BRETON David, *op. cit.* p. 55.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 56.

³⁰⁸ AMBROISE Bruno, *art. cit.* in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* p. 302.

³⁰⁹ *Id.*

de l'idée, que Sabina Lovibond [...] prend à Wittgenstein et à Austin, que les seuls concepts moraux objectifs sont ceux qui sont issus d'une forme de vie partagée, laquelle nous donne les critères de l'objectivité morale – ce que ne peut pas faire une théorie morale posant des principes abstraits a priori³¹⁰.

L'éthique du *care* n'est pas, comme on pourrait le croire, à l'opposé des prétentions morales universalistes. Bruno Ambroise montre qu'une morale contextuelle peut également être objective :

[...] On peut défendre l'idée que c'est justement parce qu'un point de vue est situé qu'il peut être objectif, puisque c'est seulement en ce sens qu'il peut acquérir des conditions de significations déterminées, ou encore parce qu'il a dans cette situation des critères de correction précis qui déterminent ce qu'il convient de dire dans cette situation pour dire le vrai – ou le juste [...]. On peut alors transposer cette idée d'objectivité située, et nécessairement située, à la morale à l'éthique du *care* : il est illusoire de vouloir prendre la position absolue en éthique qui consiste à rechercher, à la manière de Kant, l'inconditionné, puisque celui-ci ne répondra pas à nos critères d'objectivité, qui définissent ce qu'est l'objectivité dans notre forme de vie – forme d'où nous ne pouvons nous extraire, sous peine de ne plus pouvoir juger quoi que ce soit³¹¹.

L'éthique du *care*, avec ses agents moraux divers et identifiés, aux besoins spécifiques, constitue donc une éthique morale à part entière. Son champ d'application est très étendu. Nous avons vu qu'elle permettait de penser la notion de risque d'une façon tout à fait nouvelle : en effet, en prenant en compte les rapports de domination, l'éthique du *care* s'efforce d'inclure tous les citoyens dans la prise en charge de leur monde. Nous pouvons maintenant nous intéresser à l'étendue et aux champs d'application du *care*, afin d'en voir l'intérêt dans le cadre d'une réflexion autour du risque contemporain.

³¹⁰ *Ibid.* p. 303.

³¹¹ *Id.*

Chapitre 2

Etendue du champ d'application du *care*

3.2.1. *Care* et écoféminisme : une nouvelle relation à la nature, une nouvelle relation au risque

Le *care* explicite nos relations d'interdépendances entre êtres humains. Mais il peut également permettre de penser différemment notre relation au monde, à la nature, aux animaux. Catherine Larrère d'abord montre la richesse de l'apport de l'éthique du *care* aux êtres humains:

Depuis la publication du premier livre de Carol Gilligan, l'éthique du *care* cherche à faire entendre une « voix différente » en morale : celle de l'attention aux situations particulières, de la disponibilité affective, de la responsabilité dans des situations relationnelles. Elle partage cependant avec les éthiques des droits, plus abstraites et universalistes, une caractéristique commune : les autres, dont on a souci – ou dont on affirme les droits – sont des humains, la moralité a l'humanité pour domaine. Et il faut dire que l'éthique du *care* a fort à faire à explorer toute la diversité des relations humaines et des situations de dépendance ou de vulnérabilité que les morales dominantes laissent généralement de côté, et qu'il faut rendre visibles. On comprend qu'elle ne s'intéresse guère à d'autres types de relations, celles que nous avons avec des entités naturelles ou avec les animaux, notamment³¹².

L'éthique du *care* a une résonance dans d'autres domaines que le domaine moral. Selon Catherine Larrère, l'intérêt d'utiliser une éthique centrée sur les relations humaines et sur le soin est de voir les relations entre les uns et les autres enrichies. C'est pour cela que le champ de l'éthique du *care* est surtout réservé aux humains. Néanmoins, ce n'est pas toujours le cas. En effet, selon elle, il est tout de même possible de lier l'éthique du *care* aux espèces animales, voire au milieu naturel et à l'environnement.

³¹² LARRERE Catherine, « Au-delà de l'humain, écoféminisme et éthique du *care* », in NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 151.

C'est Joan Tronto qui, selon Catherine Larrère, étend le champ de l'éthique du *care* « aux objets et à l'environnement »³¹³. On peut donc d'emblée rapprocher l'éthique du *care* à l'écoféminisme :

Apparu dans les années 1980, l'écoféminisme s'efforce de faire entendre une voix féminine dans l'éthique de l'environnement, en montrant la liaison entre la domination des femmes (qui relèvent du discours féministe) et celle de la nature (qui relève du discours environnemental). Cette vision féminine des questions écologiques suppose que l'on abandonne l'arrogant discours masculin de conquête de la nature pour un discours féminin d'amour et d'affection. Ce changement est présenté dans les catégories de l'éthique du *care*. Il s'agit, explique Karen Warren, de passer d'une conception où « l'éthique est principalement une affaire de droits, de règles, ou de principes prédéterminés et appliqués dans des cas spécifiques à des entités vues comme des compétiteurs dans un combat pour le statut moral » à une éthique « qui fasse une place centrale à des valeurs de soin [*care*], d'amour, d'amitié et de réciprocité appropriée, des valeurs qui présupposent que nos relations aux autres ont un rôle central dans la compréhension de qui nous sommes ». On retrouve bien là la démarche de Gilligan³¹⁴.

On peut penser, en effet, que l'éthique du *care* trouve une résonance dans l'écologie, surtout si elle est fondée sur des principes féministes, qui récusent les rapports de domination et les privilèges au profit de la préservation de l'environnement. Dans l'écoféminisme, on peut retrouver l'idée de la préservation du « statut moral des non-humains » par exemple. C'est, selon Catherine Larrère, le « discours féministe du *care* »³¹⁵. Il peut paraître étonnant que l'éthique du *care* se saisisse des problèmes écologiques : en effet, l'écologie est déjà fondée sur une éthique des droits. Pour Catherine Larrère, en effet, il existe par exemple le « biocentrisme », ou l'« écocentrisme », qu'elle cite. Mais ces courants se rapprochent de l'éthique du *care*, au sens où ils « critiquent l'atomisme et l'individualisme », et « se réclament d'une vision relationnelle (et même holistique) de la réalité »³¹⁶. La parenté avec l'éthique du *care* se comprend donc tout à fait.

L'écologie et le féminisme ont en effet des racines communes. On peut donc rapprocher le souci de l'environnement, et donc une certaine attitude face au

³¹³ *Id.*

³¹⁴ *Ibid.* p 152.

³¹⁵ *Ibid.* p. 153.

³¹⁶ *Id.*

risque qui le menace, de l'éthique du *care*, dans la mesure où ces courants philosophiques ont de nombreux points communs. Cela est traité dans certaines études, même si elles ne mentionnent pas directement l'éthique du *care*. Par exemple, en analysant la crise du XXI^{ème} siècle³¹⁷, Nancy Fraser montre, par le biais d'un commentaire critique de *La grande transformation* de Karl Polanyi, que la crise doit être théorisée avec un examen des rapports de domination. Comme Polanyi, elle soutient que la crise est économique, bien-sûr, mais également écologique et sociale. Les trois aspects sont intrinsèquement liés et doivent se comprendre ensemble, sous un fond historique de rapports hiérarchiques entre les sexes, les statuts économiques, et les classes sociales. En 1944, lorsqu'il écrit son ouvrage, Polanyi lie ces trois éléments, mais ne prend pas en compte les rapports de domination. Ainsi, il oublie dans son analyse le travail de *care*, non salarié, mais qui est pourtant constitutif de la reproduction sociale, et surtout, qui devient soumis aux lois du marché. Cette analyse montre que les trois aspects d'une crise sont souvent interdépendants : il est donc normal que l'on dégage des intérêts communs entre des théories apparemment différentes.

Cela nous intéresse dans le cas présent parce que les questions de l'écologie concernent en premier lieu la pensée du risque. En effet, la volonté de protéger l'environnement, voire de lui conférer un statut particulier, interroge la place de l'homme dans le monde. Les questions écologiques sont également liées à celles qui entourent les choix autour du développement. Ainsi, les politiques énergétiques concernent évidemment l'écologie : la question du rendement, du coût des installations, des risques pour la nature concernent en premier lieu la préservation de l'environnement. Envisager ces questions sous l'angle de l'éthique du *care* semble donc pertinent pour comprendre les liens entre les théories dominantes et la difficulté contemporaine de penser les questions liées au risque.

En effet, selon Catherine Larrère,

L'écoféminisme, dont les formes sont multiples, a pour visée commune la connexion entre la domination des hommes sur les femmes et celle des humains sur la nature. Ce rapport

³¹⁷ FRASER Nancy, « *Can society be commodities all the way down ?*, *Polanyian reflections on capitalist crisis* », EN LIGNE, http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/72/50/60/PDF/FMSH-WP-2012-18_Fraser2.pdf, consulté le 2 avril 2014.

intéresse les féministes (car une critique de la domination des femmes qui n'en verrait pas les liens avec la domination de la nature serait incomplète), mais encore plus les environmentalistes (car une critique des rapports entre l'homme et la nature qui ne se demanderait pas de quel humain il s'agit serait viciée). Apparue dans les années 1980 au sein des éthiques environnementales, l'écoféminisme fait surgir la question des femmes à l'intérieur même de la réflexion environnementale³¹⁸.

L'écoféminisme pose le problème du rapport de l'homme à la nature. Pour cela, il est nécessaire de comprendre les hiérarchies qui s'établissent au sein de l'humanité. Les personnes qui décident, les technocrates, les scientifiques, les dirigeants politiques, partagent sans doute une position favorisée au sein de la société. Il est probable que cela leur le sentiment d'occuper une certaine place dans le monde, qui se traduit par une volonté de puissance et une angoisse face au risque. Interroger les rôles sociaux et les rapports de domination est donc crucial pour comprendre les enjeux d'une étude qui lie le risque à la philosophie du *care*.

3.2.2. Situations sociales et écologie

L'écologie interroge les rapports de la domination : mais pour en saisir les enjeux, il faut en interroger tous les types. Cela nous intéresse particulièrement dans le cadre de l'éthique du *care* puisqu'elle est considérée, par de nombreux auteurs, non comme une éthique des femmes, mais comme la volonté d'exprimer des opprimés au sens large, et de la fonder sur des valeurs qui ne sont pas nécessairement les valeurs dominantes. Pour penser la relation entre le risque et le *care*, nous sommes obligés de traiter la question des hiérarchies implicites et explicites qui s'expriment au sein de la société : l'écoféminisme en constitue donc un excellent biais.

Les écoféministes sont à l'affût des différentes formes de domination conjointe des femmes et de la nature, dont elles retracent l'histoire et montre les effets. Surtout, elles traquent ce qu'elles appellent le « cadre conceptuel » ou la « logique » de la domination, particulièrement présents dans les différents dualismes qui caractérisent la pensée moderne : homme/femme, sujet/objet, culture/nature, domestique/sauvage, artificiel/naturel³¹⁹.

³¹⁸ LARRERE Catherine, « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du *care* », in NUROCK Vanessa, *op. cit.* p. 161.

³¹⁹ *Id.*

Remettre en cause ces dualismes, constitutifs de la pensée philosophique, ont exposé le *care* à des critiques, comme on a pu le voir avec l'article de Vanessa Nurock lorsqu'elle explique pourquoi le *care* n'est parfois pas pris au sérieux. Catherine Larrère montre que ces oppositions dévoilent « comment ces dualismes établissent une différenciation qui se continue par une dévalorisation d'un des deux termes par rapport à l'autre, ce qui justifie la subordination de l'inférieur au supérieur »³²⁰ : ils ne sont donc pas nécessairement pertinents pour penser la relation de l'homme à la nature. En effet, la relation de supériorité de l'homme sur son milieu est illusoire, et que si les risques ont changé de nature, le milieu reste une menace, parfois décuplé par les inventions techniques comme les centrales nucléaires, les barrages hydrauliques, ou l'urbanisation des littoraux. Repenser ces hiérarchies qui sous-tendent nos relations avec le monde peuvent donc constituer un point intéressant pour changer notre rapport au risque.

En outre, comme le précise Catherine Larrère dans un autre article,

Poser la question des femmes à l'éthique environnementale, c'est introduire une dimension sociale, ou culturelle (le rapport homme/femme), dans une interrogation sur l'homme et la nature : il faut alors comprendre jusqu'à quel point l'écologie peut se faire sociale. Poser aux féministes la question de l'écologie, c'est, à l'inverse, introduire la nature dans une interrogation sociale³²¹.

La place des femmes dans la société interroge le rapport de l'homme à la nature : les deux points sont interdépendants. Dans le cadre des questions écologiques, on ne peut pas raisonner sur la place de l'homme sans penser qui sont les hommes dont on parle, et quelle place ils occupent les uns par rapport aux autres. Catherine Larrère étudie la place des femmes au sein de la question écologique. Elle rappelle que lors du Sommet de la Terre à Rio en 1992, les scientifiques présents ont émis des réserves concernant l'écologie en général. Par exemple, « (ils) s'inquiétaient "d'assister, à l'aube du XXI^e siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social" »³²². Face à cela, des valeurs sont invoquées ; les

³²⁰ *Id.*

³²¹ LARRERE Catherine, « l'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 22 | 2012, <http://traces.revues.org/5454> ; DOI : 10.4000/traces.5454, consulté le 01 mai 2014, p. 106.

³²² *Id.*

scientifiques professent par exemple que « "L'Humanité a toujours progressé en mettant la nature à son service et non l'inverse [...] les plus grands maux qui menacent notre planète sont l'ignorance et l'oppression et non pas la Science, la Technologie, l'Industrie »³²³. De nos jours, les certitudes concernant la science sont ébranlées, du moins par les auteurs de la littérature sur le risque que nous avons étudié. On pense alors à la conception cartésienne de la nature, ou encore au discours de réception de Condorcet à l'Académie française, qui expriment la volonté d'asservir la nature à l'homme. Mais certains associent cette conception de la puissance humaine comme un facteur de crise :

C'était, effectivement, cet idéal de la modernité scientifique et technique triomphante que la critique écologique remettait en cause. L'article qui déclencha cette réflexion fut celui de l'historien des techniques Lynn White Jr., « The historical root of our ecological crisis », paru dans la revue *Science* en 1967. Il situait les racines de la crise dans la religion judéo-chrétienne, montrant, à partir d'une lecture de la Genèse, que l'homme fait à l'image de Dieu, se trouvait par là coupé d'une nature qui n'était plus qu'un ensemble de moyens à sa disposition. Mais il y montrait également que cette possibilité ne s'était véritablement réalisée que lorsque, à l'époque moderne, la mathématisation de la physique avait permis, en Occident un essor de la puissance technique sans équivalent dans le reste du monde³²⁴.

L'essor de la technique est identifié comme rendant propice les terrains de crises. Cela est fondé sur l'idée, ancrée dans la mentalité occidentale, selon laquelle l'homme a un ascendant sur la nature. Cette idée est donc partagée par certaines cultures, en particulier les cultures occidentales, mais il existe un certain nombre de civilisations qui n'envisagent pas la place de l'homme au sein de la nature de la même façon. L'idée de maîtrise, de contrôle sur les aléas naturels, ou sur ceux résultant des installations techniques est ancrée dans une histoire et dans un système de valeur précis.

3.2.3. Identités et culture

Dans le cadre de l'éthique du *care*, l'identité des personnes interrogées constitue un facteur d'interprétation crucial. Joan Tronto récuse par exemple l'idée selon laquelle la théorie de Gilligan ne concerne que des femmes, comme on l'a vu plus haut. Elle émet l'hypothèse selon laquelle les personnes qui raisonnent à la

³²³ *Id.*

³²⁴ *Ibid.* p. 107.

manière d’Amy sont plutôt les personnes défavorisée, dont la voix est moins écoutée. Selon l’échelle de Kohlberg, ils sont donc inférieurs moralement :

On ne peut guère douter que la position de classe affecte le niveau du raisonnement de justice. Une étude, comparant les niveaux de développement moral cognitif des Blancs, des Noirs, et des Chicanos, a montré que les enfants blancs étaient plus avancés que les enfants des minorités. Une étude de ces groupes ne pourrait-elle pas montrer que leurs conceptions morales ne sont pas sous-développées, mais plutôt qu’elles ne peuvent être saisies par les catégories de Kohlberg, de la même façon que Gilligan a montré que c’était le cas pour les femmes ?³²⁵

Joan Tronto avance ici qu’une culture commune de départ, et la place que l’on occupe au sein de la société ont une conséquence sur le développement moral, non pas au sens où cela témoignerait d’un niveau d’avancement plus ou moins élevé, mais au sens où cela change le mode de raisonnement moral. Empiriquement, elle remarque que les personnes issues des minorités ethniques aux Etats-Unis sont considérées comme moins morales : il est donc possible que leur mode de raisonnement ne corresponde pas à l’échelle de valeurs construite par Kohlberg. Joan Tronto formule alors une critique intéressante du travail de Carol Gilligan :

A ma connaissance, personne n’a étudié les membres de groupes minoritaires en utilisant la méthodologie de Gilligan, pour voir s’ils répondent mieux à la morale du *care* qu’aux catégories de Kohlberg. Son étude sur l’avortement, tout comme le travail de Kohlberg, est limitée en ce qu’elle se concentre uniquement sur des personnes privilégiées. Pourtant, des données circonstancielles suggèrent fortement que les conceptions morales des membres des groupes minoritaires aux Etats-Unis sont probablement mieux caractérisées par une éthique du *care* que par une éthique de la justice³²⁶.

Elle montre donc que l’éthique de la justice est liée à une position dominante. Mais elle peut aussi être liée à un contexte culturel qui valorise des principes au détriment de certaines valeurs. Il est donc impossible d’établir une hiérarchie morale sans tomber dans le piège de l’ethnocentrisme, voire de l’intolérance vis-à-vis de valeurs concurrentes. Ainsi, certaines cultures n’adhèrent pas aux conceptions occidentales qui placent l’homme au centre des réflexions, et qui le rendent puissant face à la nature :

³²⁵ TRONTO Joan « Au-delà d’une différence de genre », in PAPERMAN Patricia, LAUGIER Sandra, *op. cit.* p. 56.

³²⁶ *Id.*

Les discussions de Robert Coles (1977) avec les enfants chicanos, esquimaux et indiens, ont mis en évidence, par exemple, leurs fréquentes critiques contre les Anglo-Américains pour leur inattention aux véritables problèmes moraux et leur manque d'intérêt pour autrui ou pour le sort de la terre. De manière similaire, John Langston Gwaltney (1980) révélait, dans sa description du noyau de la culture noire, que les Noirs expriment fréquemment des préoccupations morales similaires³²⁷.

Nous revenons à la question de l'écologie, au travers de la question du *care*. Les enfants qui vivent au sein de deux cultures, par exemple la culture indienne et américaine, remarquent par certains aspects de la culture occidentale, ce qu'un enfant uniquement américain ne ressentirait probablement pas. Ils se sentent également concerné par l'apport du soin à autrui : contrairement aux Américains, ils y attachent une grande importance. Les valeurs défendues sont axées principalement sur l'attention portées à autrui. Concernant la culture noire,

Selon Gwaltney, la culture noire profonde met l'accent sur le respect de base des autres et l'attachement à l'honnêteté, à une générosité fondée sur la connaissance du fait que l'on peut avoir besoin d'aide un jour, et au respect du choix des autres. Dans les études de cas qu'il rapporte, chaque personne, l'une après l'autre, invoque ces vertus en les contrastant avec les conceptions de la majorité blanche, qualifiée de cupide, avare, égocentrique et prête à mentir pour sauvegarder ses intérêts³²⁸.

Les valeurs défendues par la culture noire n'est donc pas la même que celles défendues par la majorité américaine blanche. L'individualisme, par exemple, est fortement critiqué. En effet,

Gerald Jackson a également identifié des caractéristiques des modes de pensée ouest-africain et afro-américain qui sont très proches de la voix différente de Gilligan, sinon qu'ils s'intègrent dans une conception générale et cohérente de la place des hommes dans le cosmos. Par contraste avec la pensée « analytique, logique, cognitive, rationnelle, progressive » des Européens et des Américains, la pensée africaine s'appuie sur des modes de pensée « syncrétiques, intuitifs, holistes, affectifs », dans lesquels « la compréhension vient à travers la sympathie »³²⁹.

Les valeurs citées ici par Joan Tronto témoignent d'une pensée centrée sur autrui, avec un souci de la relation, comme dans le système de l'éthique du *care* décrit par Gilligan. Il est intéressant de remarquer que les personnes issues des

³²⁷ *Id.*

³²⁸ *Ibid.* pp. 56-57.

³²⁹ *Ibid.* p. 57.

minorités, qui ont longtemps été, et qui sont toujours, victimes de discriminations, valorisent ce modèle. Joan Tronto cite des travaux qui analysent ce mode de pensée:

Wade Nobles lie en effet ce mode de pensée différent, relationnel, au fait que les Noirs américains n'auraient pas le même concept du sujet que les Blancs. Nobles caractérise cette conception du sujet qui insiste sur « le sens de la coopération », de l' « interdépendance » et de la « responsabilité collective » comme celle du « sujet étendu »³³⁰.

Cela nous montre que l'éthique du *care* est propice à développer une pensée alternative face au risque. Cette pensée est partagée par les personnes des groupes minoritaires : il pourrait être intéressant de comprendre pourquoi. Pourquoi les membres de la société victime de discriminations sont-ils confrontés à une absence de reconnaissance de la part du champ d'étude moral académique ? Joan Tronto propose une hypothèse :

Une [...] option [...] serait de rejeter la supposition initiale que le raisonnement de justice de Kohlberg est supérieur, d'une façon ou d'une autre, à une éthique du *care*. En soulignant les qualités positives de l'éthique du *care*, cette approche remettrait la psychologie morale « naturaliste » de Kohlberg sur ses pieds. Alors que les femmes blanches, les hommes et les femmes des minorités occupent des positions très différentes dans l'ordre social, ils occupent tous de façon disproportionnée les rôles dévolus au soin des autres dans notre société. Ainsi, les rôles sociaux occupés par ces groupes facilitent leur accès à une éthique du *care*. Peut-être une éthique du *care* ne se développe-t-elle que si les individus font l'expérience du soin, celui que l'on donne aux autres et celui que l'on reçoit des autres. Sous cet aspect, l'expérience quotidienne du soin donné permet à ces groupes de développer ce sens moral³³¹.

Joan Tronto montre donc qu'un vécu commun, qu'une activité partagée rend possible l'émergence d'une conscience morale commune, centrée sur les intérêts propres à ceux qui l'expriment. Il est possible que cette conception morale ait toujours existé, bien que n'étant pas incluse dans le champ moral traditionnel pour diverses raisons. Si elle n'est pas partagée par tous, c'est parce que tous ne font pas l'expérience du soin : pour Joan Tronto, « la pénurie d'expériences de soins

³³⁰ *Id.*

³³¹ *Ibid.* p. 58.

prive les hommes privilégiés de morale »³³². Ainsi, elle évoque cette différence morale et la façon dont elle s'exprime :

Leurs expériences les trompent en les amenant à penser que les croyances morales peuvent être exprimées dans des termes abstraits, universels, comme si elles n'étaient que des questions cognitives, à l'instar de formules mathématiques. Cette interprétation correspond mieux aux résultats de Lyons, selon lesquelles les femmes sont, plus souvent que les hommes, capables d'utiliser deux types de raisonnement moral³³³.

La conception de la morale centrée sur le *care* se rattachent donc à une expérience de vie et sont indissociables de la place que les agents moraux occupent au sein de la société. L'éthique du *care* est donc reléguée à un rang inférieur : de nos jours, en effet, « la différence de genre est dès lors un concept lié à la dérivation par rapport à la norme », et si l'éthique du *care* n'est pas une éthique fondée sur le genre, mais sur une place sociale, il n'empêche que la déviation par rapport à une norme dominante est un facteur important. Le fait que l'éthique du *care* soit considérée comme une morale féminine est éclairant, car cela montre comment est perçu ce qui ne relève pas de la norme dominante, associée au masculin : « ce qui est masculin est important, profond, et public ; ce qui est féminin est étriqué, spécifique et insignifiant »³³⁴. Ainsi, les préoccupations relatives au *care* restent considérées comme impropre à la pensée morale véritable. Pourtant, dans une perspective écologique, l'éthique du *care* s'avère une alternative très intéressante au discours commun car elle pallie beaucoup de manques.

Le lien entre *care* et écologie peut nous amener à interroger la portée de l'éthique du *care* sur le droit des animaux. Puisque le *care* est fondé sur des valeurs de soin, de sollicitude, d'empathie, on peut penser que la protection animale fait partie de ses champs d'action. Catherine Larrère explique cette relation :

Au nom de l'éthique du *care*, les représentantes d'un courant féministe en éthique animale vont donc affirmer vouloir aller « au-delà des droits ». Leurs articles reprennent les principaux arguments de la critique des droits que l'on retrouve dans les éthiques du *care* : on leur reproche leur universalisme, leur abstraction, leur conception compétitive de

³³² *Id.*

³³³ *Id.*

³³⁴ *Ibid.* p. 59.

l'affirmation des droits, on fait valoir les mérites d'une éthique contextuelle, apte à prendre en compte la particularité des cas. On oppose la narration à l'argumentation³³⁵.

Ces revendications vont à l'encontre de l'anthropocentrisme, prenant en compte la sensibilité des autres espèces, qui ne doivent pas être aveuglément sacrifiées aux besoins humains : « il vaut mieux fonder l'éthique animale dans les sentiments moraux : sympathie, empathie, *care* »³³⁶. L'éthique animale est donc concernée par l'éthique du *care* : cela nous montre que des éléments extérieurs à notre monde sont à prendre en compte pour le maintenir en l'état. Les animaux, en tant qu'être vivants, méritent la compassion et le soin : cela peut être intéressant à envisager dans un contexte institutionnel, pour voir comment les inclure au mode de vie actuel des humains.

La question de la pratique est en effet cruciale dans le cadre du *care* : nous allons donc réfléchir au *care* dans une perspective institutionnelle.

Chapitre 3

Care et institutions

3.3.1. *Care* et autonomie, une coexistence difficile

- Le paradoxe du *care* institutionnel

Le *care*, en plus d'une théorie morale, est également une théorie pratique au champ d'action concret. Les réflexions autour du *care* portent donc au moins en partie sur ses champs d'application. Pour Luca Pattaroni, le *care* « concerne la question délicate de l'exclusion sociale et de ses souffrances »³³⁷. En effet,

Le rôle et le statut du *care*, souvent rapportés au modèle de la sollicitude maternelle, n'ont pas de pleine évidence dans le domaine d'une politique sociale de solidarité envers les populations précarisées. Cette institutionnalisation soulève donc diverses questions : quels sont les bienfaits propres au *care* qu'il importe d'instituer ? Dans quelle mesure ces

³³⁵ LARRERE Catherine, art. cit., in NUROCK Vanessa, *Op. cit.*, p. 155.

³³⁶ *Ibid.* p. 156.

³³⁷ PATTARONI Luca, « Le *care* est-il institutionnalisable ? Quand la "politique du *care*" émousse son éthique » in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia, *op. cit.* p. 209.

bienfaits peuvent-ils faire l'objet d'une distribution instituée ? Pour y répondre, il faut analyser les qualités pragmatiques du *care*, c'est-à-dire la manière dont une relation de *care* se déploie dans le temps et dont elle affecte celui qui en bénéficie³³⁸.

L'institutionnalisation du *care* consiste non seulement à analyser des besoins et à y répondre, mais de le faire de manière institutionnalisée, collective, et non de manière isolée, individuelle. Elle relève du domaine politique :

Notre idée est que le *care* tend à s'inscrire dans des politiques sociales de lutte contre l'exclusion au prix d'un double mouvement : une limitation de ses prétentions éthiques, et une association directe à une politique de responsabilisation de la personne. Plus précisément, c'est cette association du *care* à la responsabilisation des personnes exclues qui contribue à délimiter pragmatiquement à la fois ses manifestations pratiques et la portée éthique de ces dernières³³⁹.

L'intérêt qui se dégage d'une institutionnalisation du *care* est de faire émerger une « politique de responsabilisation » individuelle : le sociologue annonce d'emblée que cela a pour effet de limiter la portée éthique de ces dernières. Il précise les modalités de sa recherche et du paradoxe qu'il observe :

Tout au long de cette analyse, nous aurons alors à cœur de rendre compte d'un paradoxe central produit par cette institutionnalisation : lorsque le *care* prend place dans les politiques publiques de prise en charge du vulnérable, il est amené à revêtir des formes qui, éventuellement, font perdre la charge critique de son éthique. Pour éclairer ce paradoxe, et comprendre l'enjeu de ce rétrécissement, nous commencerons par analyser l'éventail des modalités du rapport à l'autre qui peut se tenir sous la notion de *care*.³⁴⁰

L'enjeu d'une politique du *care* est donc de pouvoir le comprendre dans un contexte institutionnel, bien que cela en affaiblisse les principes éthiques. Luca Pattaroni décide donc de commencer sa réflexion sur le fondement du *care*, c'est-à-dire sur la relation à autrui. Nous nous demanderons si cela suffit à envisager le *care* d'un point de vue politique.

Comme nous l'avons vu précédemment, le mot de « *care* » est polysémique et recouvre des réalités très diverses, y compris dans la langue anglaise. C'est un mot qui contient à lui-seul plusieurs sens : il est chargé du point de vue moral, mais Luca Pattaroni remarque qu'il est également chargé du point de vue pratique.

³³⁸ *Id.*

³³⁹ *Id.*

³⁴⁰ *Ibid.* p. 210.

En effet, le *care* désigne « des activités aux qualités pragmatiques très variables allant de la sollicitude maternelle aux tâches d'entretien du réseau routier »³⁴¹. Luca Pattaroni pose alors une question centrale : « il faut dès lors se demander s'il est toujours pertinent de rassembler ces activités sous une même appellation ou si, au contraire, cela risque de faire perdre ce qui pourrait être le propre du *care* »³⁴². Il est vrai que le soin apporté à un nouveau-né et un travail de chantier ne recouvrent pas des réalités équivalentes. Pourtant, ces deux activités ont le même objectif de protection. Lucas Pattaroni rappelle donc l'hypothèse de Patricia Paperman, selon laquelle le propre du *care*, et son intérêt, résident précisément dans la relative indétermination du concept »³⁴³. Le *care* désigne donc « une disposition d'ordre sensible et une activité pratique »³⁴⁴, rassemblées en une même idée. Il désigne donc, ainsi que l'analyse Feder Kittay dont Luca Pattaroni rapporte les propos, un travail commun, dont l'intérêt est d'accorder de l'importance à la protection d'autrui :

Compris comme travail, c'est la tâche consistant à prendre soin de soi et des autres quand nous sommes en situation de besoin. On se rend surtout compte de son importance en son absence et on en a plus particulièrement besoin quand on ne peut pas l'offrir en retour. Comme attitude, le *caring* dénote un lien positif, affectif, et un investissement dans le bien-être de l'autre. Le travail de *care* peut-être accompli sans l'attitude appropriée. Toutefois, sans une attitude de *care*, la disponibilité à l'autre, essentielle pour comprendre ce dont il a besoin, n'est pas possible. Cela veut dire que le travail qui n'est pas accompagné par l'attitude de *care* ne peut pas être du bon *care*³⁴⁵.

Le *care* désigne donc une attitude, un sentiment, et un travail. Mais ce travail, pour être un « bon » travail de *care* doit s'accompagner d'une disposition particulière : « un lien positif et affectif, et un investissement dans le bien-être de l'autre »³⁴⁶. Il est possible que Luca Pattaroni, en restituant les propos Feder Kittay, fasse référence à la liberté : peut-être qu'un travail forcé de *care* ne peut pas constituer du bon *care* parce que cela ne fait pas partie de ses principes de départ. En effet, Luca Pattaroni précise que dans le cadre de l'institutionnalisation

³⁴¹ *Id.*

³⁴² *Id.*

³⁴³ *Id.*

³⁴⁴ *Id.*

³⁴⁵ *Id.*

³⁴⁶ *Id.*

du care, cette disposition sensible est importante, « notamment dans le cadre du travail social »³⁴⁷.

Il faut donc analyser les « modalités »³⁴⁸, mais également « la diversité d'une relation de *care* »³⁴⁹. En effet, si le *care* répond à des « besoins »³⁵⁰, aussi variés soient-ils, il peut être intéressant d'analyser la « manière »³⁵¹ dont le soin est apporté : Lucas Pattaroni cite donc un éventail de termes inclus par le *care*, tels que « charité, service, solidarité, amitié, responsabilité [...], bienveillance »³⁵². Ainsi, « le *care* peut être considéré comme se tenant à la croisée de modalités relationnelles variables qui, chacune, possède sa consistance pragmatique »³⁵³.

En analysant ces conséquences, nous poserons la question de la prise en compte du *care* au sein des institutions. Tout d'abord, il convient de rappeler que le *care* se fonde sur un double rapport, que Luca Pattaroni appelle un « continuum » : la sollicitude, et la responsabilité³⁵⁴. Ainsi, en ce qui concerne la sollicitude, « le *care* se traduit par des gestes intimes échappant éventuellement à toute équivalence »³⁵⁵. Il s'agit d'un sentiment privé. Mais le *care* repose également sur la responsabilité, qui place les gestes du *care* « sous le regard d'un tiers » : ils sont alors « soumis à une évaluation publique »³⁵⁶. Nous allons donc nous concentrer sur le deuxième cas de figure et poser la question des rapports de symétrie au sein de l'expression du travail de *care*.

- Les relations de symétrie

Pour Luca Pattaroni, le *care* est le plus souvent décrit comme une relation asymétrique : « "on en a le plus besoin au moment où on ne peut pas l'offrir en retour" »³⁵⁷, ce qui, selon lui, pose problème du point de vue institutionnel. En effet, ainsi qu'il le précise, « le cadre institutionnel fait surgir une exigence forte

³⁴⁷ *Ibid.* p. 211.

³⁴⁸ *Id.*

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ *Ibid.* p. 212.

³⁵¹ *Id.*

³⁵² *Id.*

³⁵³ *Id.*

³⁵⁴ *Id.*

³⁵⁵ *Id.*

³⁵⁶ *Id.*

³⁵⁷ *Id.*

de respect de l'autonomie de celui qui est aidé »³⁵⁸. La question de l'autonomie est cruciale au point de vue institutionnel : il est essentiel que la relation soit symétrique dans le cadre d'un souci de responsabilisation commun. C'est la responsabilisation qui pose le problème de la symétrie : « l'horizon de responsabilité du *care*, tel que nous le délimitons, correspond à une forme à la fois plus formalisée et plus symétrique de prise en charge, alors que la sollicitude renvoie à une forme moins formelle et plus asymétrique »³⁵⁹. Il formule cela sous la forme d'un tableau à quatre entrées : « on trouve par ailleurs des formes plus formelles et asymétriques correspondant à un horizon de charité et des formes moins formelles et plus symétriques se rapprochant d'un horizon d'amitié »³⁶⁰. Ces deux horizons se rencontrent « au moment où les gestes de soin viennent s'inscrire dans les efforts publics pour faire face à l'exclusion sociale » :

Des tensions surgissent du fait que le *care*, dispensé dans le cadre du travail social – et de plus en plus toute relation de *care* –, est profondément marqué par les exigences d'un modèle de société fondé sur la valorisation de l'autonomie individuelle et de la responsabilité. Dès lors, toute forme d'asymétrie est sujette à caution et l'horizon de sollicitude du *care*, où la dépendance et les attachements affectifs ont leur place et s'efface peu à peu. Le bon *care* devient un *care* qui n'attache pas. Dès lors, il ne peut plus constituer l'alternative souhaitée par les défenseurs d'une « éthique du *care* » [...] à un univers libéral considéré comme aveugle aux relations de dépendance³⁶¹.

La situation renferme donc un paradoxe : le *care* repose sur une exigence de sollicitude : nous avons vu que les sentiments d'Amy, qui renferment une volonté de protection, sont sincèrement tournés vers la préoccupation du bien-être d'autrui. L'empathie dont elle fait preuve montre un réel souci d'intérêt pour la dépendance à laquelle est contrainte la femme de Heinz. Mais cela pose le problème de l'autonomie : la personne en situation de dépendance voit les autres agir pour elle et n'a pas de contrôle sur les événements. Or, d'un point de vue institutionnel, cela n'est pas envisageable. C'est pourquoi Luca Pattaroni propose une étude empirique du travail social, visage de l'institutionnalisation du *care*.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ *Ibid.* p. 213.

³⁶⁰ *Id.*

³⁶¹ *Id.*

3.3.2. Diversité des pratiques de *care*

Luca Pattaroni dresse une étude du travail social contemporain, qui a selon lui, depuis de nombreuses années, connu une transformation liée à la « modernisation des services publics », qui entraînent « l'adoption d'outils issus de l'économie de marché »³⁶². Cela a pour effet de donner aux prestations de *care* un caractère trop « abstrait » : selon certains travaux, les bénéficiaires du travail de soin se plaignent de son aspect « "déshumanisant" », se considérant comme des « "cas" » qui s'accumulent : « dans ce mouvement, la sollicitude acquiert une place importante dans l'éventail des modalités relationnelles qui tissent le rapport des travailleurs sociaux aux personnes qu'ils aident »³⁶³. Il s'agit donc d'étudier le rapport entre un « *care giver* » et un « *care reciever* », pour reprendre les termes employés par Joan Tronto, mais de le faire d'un point de vue institutionnel. Les formes de vulnérabilité de ces derniers sont en effet variées, et cela leur donne un statut particulier car, selon Luca Pattaroni, ils ne sont alors plus en capacité d'effectuer les tâches qui les inscrivent dans la société. Ces différents cas de figure sont pourtant rassemblés autour d'un « mouvement commun », « celui d'une recherche de l'autonomisation et de la responsabilisation des personnes en difficulté, devenue une thématique centrale du travail social »³⁶⁴.

Le travail social, pourvoyeur de *care*, comporte des exigences d'autonomisation et de responsabilisation. Selon Luca Pattaroni, ces thématiques sont liées à celle de l'exclusion, qui « implique une compréhension du travail social comme travail d'"insertion" »³⁶⁵. Comme on l'a vu, les personnes en situation de vulnérabilité ne peuvent pas effectuer les tâches qui les inscrivent dans la société. Le travail social, quel qu'il soit, doit donc assurer leur réinsertion :

Cette insertion implique de faire recouvrer à la personne les compétences nécessaires pour prendre place dans la société, par exemple la capacité de faire face à différentes épreuves conditionnant l'accès au marché du travail, ou encore la possibilité de disposer d'un logement, d'obtenir un crédit, etc.

³⁶² *Ibid.* p. 214.

³⁶³ *Id.*

³⁶⁴ *Ibid.* p. 215.

³⁶⁵ *Id.*

De manière générale, ces différentes épreuves tendent à configurer un modèle unique d'engagement de la personne dans le monde, qui est celui de l'individu autonome et responsable. Ainsi, même si la visée d'autonomisation est présente dès le XIX^e siècle dans les politiques d'aide sociale, elle est renforcée à la fois pour des raisons internes au travail social (critique de l'assistentialisme, du paternalisme et de la charité) et par réalisme, car les compétences de l'autonomie sont celles plus généralement attendues pour que l'individu prenne place dans la société³⁶⁶.

L'autonomie est donc un facteur très important dans la prise en charge des personnes. Si une aide est requise, il n'est pas question de se substituer aux individus dans leur prise en charge. Le travail d'assistance doit donc aider l'individu à gagner une place que sa condition ne lui permet pas d'occuper, mais cela ne doit pas lui coûter son autonomie. Dans le cadre du risque, ce problème est intéressant : d'un côté, les populations exigent une protection, en se mobilisant contre des installations jugées inquiétantes par exemple ; de l'autre, certaines mesures prises dans le cadre de lutte contre les risques semblent liberticides et suscitent l'agacement des personnes concernées. Par exemple, le projet de loi proposant de baisser la vitesse sur les routes de 90 à 80 km/h se heurte à de nombreuses oppositions, comme des pétitions³⁶⁷, alors que les initiateurs de la loi affirment qu'une telle mesure pourrait sauver entre deux cent et quatre cent cinquante vies par an³⁶⁸. Cela montre que la protection n'est pas une fin en soi et que certaines mesures contraignantes peuvent sembler paternalistes. David Le Breton explique cela en parlant d'un sentiment de sécurité qui conduit à ne pas prendre certaines menaces, bien réelles, au sérieux : « la majorité des automobilistes connaissent les dangers attachés à la conduite automobile, mais ils ne se sentent pas concernés »³⁶⁹. En effet, il précise que « la vitesse sur la route est souvent liée à l'illusion de "gagner" du temps, à des routines de conduite »³⁷⁰ : les lois venant à limiter cela semblent injustes et pénibles, quand bien-même elles mettent en avant la sécurité de ces mêmes conducteurs. On peut penser, suivant

³⁶⁶ *Id.*

³⁶⁷ Pétition de la Ligue de Défense des conducteurs, [Liguedesconducteurs.org](http://www.liguedesconducteurs.org), EN LIGNE, http://www.liguedesconducteurs.org/non_a_la_baisse_des_limitations_de_vitesse/, consulté le 01 mai 2014.

³⁶⁸ Le Huffpost/AFP, « Limitation de la vitesse à 80 km/h sur les routes : l'idée d'un rapport d'expert pour faire baisser la mortalité », le *Huffington Post*, EN LIGNE, http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/05/limitation-vitesse-80-km-h-routes-rapport-expert-mortalite_n_4048309.html, consulté le 01 mai 2014.

³⁶⁹ LE BRETON David, *op. cit.* p. 52.

³⁷⁰ *Id.*

l'analyse de David Le Breton, que ce type de comportement va à l'encontre des valeurs prônées par le *care* : il analyse en effet que ces comportements sont liés à certaines conduites que l'on qualifie de masculines, et qui valorisent l'exigence de maîtrise sur les situations, voire les comportements à risque :

Conduire vite, c'est se procurer le sentiment de reprendre sa vue en main et se gratifier personnellement d'un brevet d'excellence. Ce comportement au volant est par ailleurs nettement masculin, il rappelle aussi la dimension sexuée des conduites à risque, attacher une valeur à son existence par le fait de se moquer du Code de la route, même après avoir bu, penser être le meilleur conducteur est un trait plutôt masculin, un rite de virilité³⁷¹.

Or, cela implique évidemment de s'exposer au risque et d'y exposer les autres : « n'avoir jamais eu d'accidents, se sentir à l'aise dans sa conduite, connaître parfaitement son trajet ne sont pas des garanties d'immunités »³⁷². L'exigence d'autonomie est donc assez forte : « l'application de la loi est vécue comme une gêne intolérable dépossédant les conducteurs de leur évaluation propre des circonstances »³⁷³. David Le Breton qualifie symboliquement, et peut-être empiriquement d'après ses études sociologiques, cette conduite de « masculine ». De la même façon, le *care* est décrit comme « féminin ». Il est donc intéressant d'essayer de réconcilier ces perspectives en dépassant la dichotomie réductrice et sans doute peu pertinente, du masculin et du féminin, même si ces comparaisons fournissent un outil conceptuel intéressant pour envisager les conduites dans le cadre des rapports de domination.

3.2.3. *Care* et contrat

En prenant l'exemple du travail social encadrant des jeunes adultes, Luca Pattaroni évoque l'idée du contrat : en effet, dans le cadre d'une relation de dépendance, le contrat permet de poser les responsabilités et de prévenir par avance les abus. Il cite une enquête effectuée dans un centre d'hébergement à Genève, « Infor jeune », qui aide les jeunes adultes à trouver, par eux-mêmes, un logement et un emploi, en les accueillant dans des logements communautaires le

³⁷¹ *Ibid.* p. 53.

³⁷² *Id.*

³⁷³ *Ibid.* pp. 53-54.

temps qu'ils y parviennent. Ils utilisent donc un système de contrat pour « renforcer le caractère symétrique et contractuel de la relation »³⁷⁴.

Dans les sociétés modernes libérales, la liberté de contracter fait partie des valeurs fondatrices et sont supposées garantir la liberté de chacun. Luca Pattaroni précise donc que les jeunes adultes en question sont aidés à se responsabiliser : on traite donc la personne comme un « individu autonome capable de choix »³⁷⁵.

L'usage formel du contrat est au centre de ces dispositifs. Il permet de se rapprocher du jeune et de personnaliser la relation d'aide tout en ne basculant pas dans une forme paternaliste ou trop complice [...]. Le contrat permet ainsi de formaliser le cadre de la relation, tout en faisant peser sur chacun des attentes ajustées à sa situation et à ses capacités³⁷⁶.

Le cadre du contrat reconnaît l'individu comme autonome : il lui donne des obligations, car c'est au seul signataire du contrat de répondre des conséquences de ses actes. La relation de dépendance n'est donc pas excessivement prolongée.

Ce rapport à la dépendance mérite d'être analysé selon Luca Pattaroni parce qu'il remet en cause la notion de sujet. En effet,

Comme le souligne Martha Nussbaum [...], l'attention portée à ce qui se joue dans les relations de *care* incite à remettre en question la notion kantienne de personne. Cette dernière est problématique car elle tend à ignorer la dépendance que l'on peut avoir envers autrui [...]. Comme être de raison, la personne apparaît auto suffisante. Cette conception ne valorise que ceux qui sont en possession de toute leur autonomie morale, sans faire place à une dignité qui prendrait en compte la fondamentale vulnérabilité de chacun³⁷⁷.

L'éthique du *care* tend à rendre visible les relations de dépendance, et à inclure le sujet dépendant dans les décisions : cela permet de changer de vision sur la valeur absolue de l'autonomie, et restitue « une dignité à l'être vulnérable »³⁷⁸ : « cette dignité ne passe plus par l'épreuve de son autonomie mais plus fondamentalement par la reconnaissance de sa singularité d'être attaché, capable de nouer des rapports humains »³⁷⁹ : dans un contexte institutionnel, valoriser cela permet

³⁷⁴ PATTARONI Luca, *art. cit.*, in LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia (dir.), *op. cit.*, p. 223.

³⁷⁵ *Id.*

³⁷⁶ *Id.*

³⁷⁷ *Ibid.* p. 227.

³⁷⁸ *Id.*

³⁷⁹ *Id.*

d'inclure des personnes dans la sphère publique, en tâchant de les rendre autonomes. Toutefois, selon Lucas Pattaroni, « cette promesse devient difficile à tenir lorsque le care prend place dans un contexte institutionnel »³⁸⁰. Il rappelle en effet que le *care* consiste en partie à répondre à des besoins, rigoureusement identifiés. Or, satisfaire un besoin est souvent hétéronome à la personne : il prend l'exemple, cité par Joan Tronto, de l'infirmière qui aide un individu à finir son plat. Le *care* doit satisfaire, avant tout, une exigence d'autonomie :

Le *care* institué – dans le cadre de notre société valorisant l'autonomie et la responsabilité – ne peut viser la satisfaction d'un besoin trop idiosyncrasique – au risque de « gêner » l'enfant ou de le rendre « dépendant » de l'adulte. Il doit, au contraire, s'assurer d'offrir à la personne les moyens de son individuation³⁸¹.

L'autonomie peut donc parfaitement être placée au centre du *care*. Pour Luca Pattaroni, la politique doit « créer des conditions de possibilité » : la pluralité des besoins et des solutions à leur apporter nécessite la prise en compte de la vulnérabilité dans le cadre des sphères publiques. La sphère public/privé peut donc être « réinventé(e) »³⁸², et ainsi de ne pas dévaloriser les rapports familiaux.

L'autonomie est un facteur social extrêmement important : si la société du risque devrait s'affranchir des exigences de maîtrise et de contrôle, qui sont apparemment inefficaces et génératrices d'angoisses, les politiques de gestion du risque ne doivent pas, pour autant, avoir pour effet d'asservir ses citoyens. Il convient donc de penser les rapports entre les humains de façon autonome.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 228.

³⁸¹ *Id.*

³⁸² *Ibid.* p. 230.

Chapitre 4

Une humanité fragile

3.4.1. *Care* et pouvoir

Selon Joan Tronto, le *care* est lié au pouvoir : les tâches de soin quotidiennes sont nécessaires pour maintenir le monde tel que nous le connaissons, mais ceux à qui en reviennent la tâche sont souvent les personnes qui occupent une position subalterne au sein de la société :

Le *care* apparaît comme la préoccupation de ceux qui ont le moins de pouvoir ou d'importance dans la société. [...] C'est le pouvoir réel du *care*, parce qu'il est considérable, qui rend son confinement nécessaire.

Le *care* est utilisé par les puissants pour manifester leur pouvoir et le préserver, comme c'est le cas lorsque les dirigeants font appel à d'autres pour effectuer le travail de soin autour d'eux, afin de disposer de davantage de temps pour « diriger ». Mais le *care* est également l'un des « pouvoirs des faibles » et l'analyse de la place du soin dans la société doit aussi rendre compte de la manière dont le *care* constitue une puissance³⁸³.

Il n'y a pas de doute concernant la nécessité du travail de soin. Cependant, l'analyse de Joan Tronto est intéressante : le *care* constitue un enjeu de pouvoir car il permet de perpétuer un ordre établi, mais il peut également constituer la voix des personnes habituées à occuper une place subordonnée. Le *care* doit donc être reconnu pour ce qu'il est, à savoir une tâche essentielle, nécessaire à la préservation du monde :

Désigner le *care* comme un pouvoir des faibles est une façon de souligner que ceux qui prennent soin des autres apportent un soutien essentiel à la vie. Sans soin, les enfants ne deviendraient pas adultes ; les hommes n'auraient pas d'enfants qui héritent de leur fortune, etc. Il en résulte qu'une sorte de ressentiment accompagne souvent la non-reconnaissance de l'importance du *care*³⁸⁴.

Nous avons en effet pu voir que le *care* n'était pas au centre des préoccupations : en ce qui concerne le risque, la vulnérabilité des populations n'est pas toujours le

³⁸³ TRONTO Joan, *Un monde vulnérable*, op. cit., p. 168.

³⁸⁴ *Id.*

premier facteur de réflexion. Les auteurs de la littérature sur le risque que nous avons étudié semblent plutôt se concentrer sur la capacité à contenir les effets des risques, à anticiper les actions des scientifiques, à communiquer sur les crises, plutôt que de cerner les besoins des populations afin d'y répondre. Par exemple, dans l'ouvrage collectif d'Olivier Godard, Claude Henry, Patrick Lagadec et Erwann Michel-Kerjan, on peut voir que les préoccupations des dirigeants, lorsqu'ils sont confrontés à des situations à risques, concernent des éléments tout à fait extérieurs au bien-être des populations potentiellement touchées par les dangers :

Tant pour les dirigeants que pour le public, les problèmes d'action à résoudre sont construits à travers différents médiations qui renvoient à la manière dont chacun peut être concerné par le traitement du problème en question. Tel dirigeant d'entreprise se souciera d'abord de la compétitivité de son entreprise et de la rémunération des actionnaires, tel dirigeant politique de son potentiel électoral, tel dirigeant administratif de la préservation de son champ de gestion contre les visées d'administrations ou de corps concurrents ; tous seront préoccupés par les règles définissant leur responsabilité juridique³⁸⁵.

La gestion des crises et des risques qui les précèdent concernent des intérêts qui sont différents pour chacun des acteurs, mais dans tous les cas, les préoccupations ne concernent pas la préservation du lien social, ou du bien-être de chacun. Le *care* est donc bien une question de pouvoir, parce qu'envisager ces questions sous un paradigme différent, cela revient à donner la parole à ceux qui ne s'expriment généralement pas.

Selon Joan Tronto, en réalité, le *care* est largement dévalorisé, même si on reconnaît la nécessité des tâches de soin. Elle en donne les raisons :

La crainte d'être rendus dépendants en recevant des soins appelle une action préventive qui rende les soignants « autres », de sorte que lorsque nous recevons le *care*, celui-ci n'affecte pas le sentiment que nous avons de notre propre autonomie. Les puissants sont réticents à admettre leur dépendance à l'égard de ceux qui prennent soin d'eux. Traiter le *care* comme une activité insignifiante contribue à maintenir la position des puissants par rapport à ces derniers. Les mécanismes de ce rejet sont subtils, et ils sont bien entendus filtrés par les structures du sexisme et du racisme [...]. Le *care* nous imposant de réfléchir concrètement aux besoins réels des personnes et d'évaluer de quelle façon y répondre, il introduit un certain nombre de questions sur ce que nous valorisons dans la vie quotidienne. La société

³⁸⁵ GODARD Olivier, GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, MICHEL-KERJAN Erwann, *op. cit.* p. 65.

devrait-elle être organisée d'une manière qui contribue à maintenir certaines formes de privilèges, avant que les besoins les plus élémentaires des autres soient satisfaits ? Posées de manière abrupte, ces questions nous aident davantage à nous rapprocher de la solution aux problèmes fondamentaux relatifs à la justice que des discussions abstraites sur la signification de la justice³⁸⁶.

Le *care*, en tant que pratique et en tant que philosophie morale, nous amène à nous demander quels problèmes ont la priorité au sein des discussions publiques. Empiriquement, on se rend compte que les problèmes relatifs au *care* sont oubliés, car ils sont considérés comme triviaux et subalternes. Pourtant, ils ne manquent pas d'intérêt. Se poser les questions du racisme et du sexisme, par exemple, peut nous amener à comprendre comment ces questions sont passées sous silence, en proposant la parole à des personnes qui ne l'occupent pas en temps normal.

3.4.2. « Retracer les frontières morales » pour enrichir la réflexion éthique

Pour Joan Tronto, le *care* est nécessaire au maintien de la vie, mais il est dévalorisé. Sa nature, et les acteurs qui le pratiquent sont négligés. Pourtant, on peut lui reconnaître une importance du point de vue politique. Pour cela, il faut envisager une « réorientation de nos valeurs »³⁸⁷. En effet, Joan Tronto préfère parler de « retracer les frontières » plutôt que d'opérer une révolution : « Je n'entends pas détruire ou ébranler les principes moraux actuels, mais me contenter de montrer à quel point ils sont incomplets »³⁸⁸. Nous avons vu, en effet, que les frontières de la philosophie morale sont étroites, dans la mesure où elles n'englobent pas tous les points de vue, et dénigrent certaines conceptions éthiques, comme l'importance des sentiments ou du contexte. Cela ne signifie pas pour autant rejeter les conceptions morales existantes :

Elargir les frontières de la vie morale, pour qu'elles englobent de nouveaux territoires, devrait modifier notre perception du paysage existant. Mais cela ne nous engage pas à un complet désaveu des croyances et idées plus anciennes. J'affirme bien que le *care*, comme

³⁸⁶ TRONTO Joan, *op. cit.* pp. 169-170.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 206.

³⁸⁸ *Id.*

idéal politique, n'est viable que dans le contexte d'institutions libres, pluralistes et démocratiques³⁸⁹.

Joan Tronto envisage qu'un changement de paradigme permettrait d'élargir nos conceptions politiques et morales, afin de résoudre des problèmes encore ignorés actuellement, comme les enjeux de dominations qu'exercent les personnes privilégiées. Elle choisit donc de « changer d'hypothèse sur les humains »³⁹⁰ :

Le niveau le plus fondamental de transformation de nos idéaux politiques résultant de l'adoption de la perspective du *care* est probablement celui de nos hypothèses sur la nature humaine. De ce point de vue, nous serons en mesure non seulement d'imaginer une transformation des conceptions que nous avons du soi, mais aussi de celles que nous avons des relations avec les autres³⁹¹.

Ainsi, Joan Tronto insiste sur le fait que les individus sont « interdépendants », plutôt que pleinement autonomes : nous avons vu que le lien entre *care* et autonomie n'était pas évident, le *care* pouvant être soupçonné d'infantiliser les citoyens. Mais reconnaître l'interdépendance permet de penser l'autonomie autrement : il serait en effet illusoire de concevoir une société dans laquelle chaque individu est parfaitement autonome. Dans le cadre d'une « société du risque », le rapport de dépendance est encore plus flagrant, les membres des sociétés étant davantage vulnérables. Ainsi, Joan Tronto précise que :

Puisque nous sommes parfois autonomes et parfois dépendants, la meilleure manière de décrire les humains est de souligner leur interdépendance. Penser les personnes comme interdépendantes nous permet de saisir les éléments autonomes et les éléments intriqués de la vie humaine.

Que tous les humains aient besoin du *care* a été un fait difficile à accepter dans le cadre de la pensée politique et morale d'inspiration libérale, car les modèles libéraux ne conçoivent de choix qu'entre l'autonomie ou une relation de dépendance³⁹².

C'est par une pensée centrée sur le *care* que cette dichotomie entre autonomie et dépendance peut être dépassée. Joan Tronto reconnaît les mérites des conceptions libérales de l'autonomie individuelle, mais elle envisage tout de même que « la conception de l'homme rationnel et autonome est une fiction des théories

³⁸⁹ *Ibid.* pp. 206-207.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 211.

³⁹¹ *Ibid.* p. 212.

³⁹² *Id.*

libérales »³⁹³. De même, « la dépendance ne décrit pas correctement la relation de *care* »³⁹⁴ :

Au lieu de l'envisager comme une part naturelle de l'expérience humaine, les théoriciens du politique mettent l'accent sur la dépendance comme destruction de la personnalité. Pour eux, être dépendant, c'est être dépourvu d'autonomie. Devenir dépendant, c'est apprendre comment agir pour le compte des autres et non pour soi. Ceux qui sont dépendants perdent la capacité de former des jugements pour eux-mêmes et se retrouvent à la merci de ceux dont ils dépendent³⁹⁵.

Le mépris pour le *care* relève donc d'une connotation très négative de la dépendance, qui devient un écueil à éviter à tout prix. Pourtant, ainsi que le précise Joan Tronto, « tous les humains naissent dépendants mais apprennent à devenir autonomes »³⁹⁶. Or, le *care* n'a pas pour but de glorifier la dépendance, mais d'y mettre fin : selon Joan Tronto, la dépendance de certains citoyens a pour effet de les éloigner de la vie citoyenne. Mettre en place une politique du *care*, cela permettrait de donner la parole aux personnes dépendantes et donc de les aider à ne plus l'être.

Ensuite, Joan Tronto se concentre sur ce que l'on appelle les « intérêts » et qu'elle relie à une « préoccupation plus générale relative aux "besoins" »³⁹⁷ :

Trop souvent, les spécialistes de philosophie morale et politique conçoivent l'activité humaine en termes logiquement ou culturellement individualistes, comme étant de l'ordre de l'« intérêt » ou du « projet ». L'utilisation de la notion de « besoins » est au contraire nécessairement intersubjective, culturelle plutôt qu'individuelle, et presque certainement débattue dans la culture envisagée³⁹⁸.

Or, le besoin reflète une préoccupation sociale, contrairement à l'intérêt, ainsi qu'elle le précise plus loin. Enfin, Joan Tronto insiste sur les valeurs de « l'engagement moral »³⁹⁹, qui s'exerce clairement au travers des activités de *care*, car celui-ci motive les actions morales : « au lieu de recourir à la fiction qui voit les citoyens égaux, la perspective du *care* incite à reconnaître

³⁹³ *Id.*

³⁹⁴ *Id.*

³⁹⁵ *Ibid.* p. 213.

³⁹⁶ *Id.*

³⁹⁷ *Ibid.* p. 214.

³⁹⁸ *Id.*

³⁹⁹ *Id.*

l'accomplissement de l'égalité comme un objectif politique »⁴⁰⁰. Si l'égalité était un objectif politique, le constat des inégalités serait, pour Joan Tronto, plus difficile à occulter. Le *care* est donc un outil intéressant dans ce cadre-là.

3.4.3. Société du risque, société du *care*

Dans son ouvrage *Le risque ou le care ?* Joan Tronto propose, comme on l'a vu, d'examiner la société contemporaine, qu'elle appelle la « société du risque », sous le prisme du *care*. Cela implique non seulement de changer de paradigme moral, mais aussi de mettre en place une politique d'action centrée sur le soin et sur la reconnaissance des vulnérabilités. Pour elle, une société du *care* est possible :

La société du *care* rééquilibrerait par là les façons de penser le risque dans le court et le long termes. Comme l'économiste Nancy Folbre l'a justement observé, mettre l'accent sur les besoins économiques du court terme, c'est certes se maintenir à hauteur de pensée du marché, mais c'est aussi engendrer des coûts à long terme⁴⁰¹.

Comme nous l'avons vu, une éthique du *care* permet d'envisager la société du risque selon une voix différente, ce qui nous amène à penser les problèmes autrement, en mettant de nouveaux enjeux au centre de la réflexion. Dans une telle perspective, Joan Tronto inclue la diversité des pays dans son étude :

Le *care* ne recouvre pas l'intégralité de l'existence humaine et de ses activités, mais une grande partie de cette existence, et il implique les humains dans une variété d'activités essentielles. Mais alors que les besoins du *care* des humains, au plan le plus général, sont universels, les voies par lesquelles on rencontre les besoins de *care* (*caring needs*) sont hautement spécifiques aux pratiques de *care* (*caring practices*) des sociétés particulières, des groupes et des individus⁴⁰².

Joan Tronto insiste sur l'aspect universel du *care* et sur la diversité des pratiques : en somme, il existe une pluralité de *care*. Il existe donc autant de *care* que de sociétés :

Les théories du Sud ne peuvent, dans l'immédiat, commencer ou se terminer avec le *care*, mais le leur demander n'est pas leur faire violence ou les ignorer. Cela exige toutefois une extrême attention aux expériences des individus partout dans le monde. Que les humains de

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 215.

⁴⁰¹ TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?*, *op. cit.* p. 44.

⁴⁰² *Ibid.* p. 45.

la terre entière aient différentes capacités à se prendre en charge (*to care for*) eux-mêmes et à prendre en charge leur monde est également vrai. S'adresser à leurs déséquilibres demandera une grande quantité de pensée et d'action, ce qui devrait déterminer nos agendas intellectuels à venir⁴⁰³.

Cette perspective est déjà orientée vers les valeurs prônées par le *care* : prêter attention aux besoins des sociétés et leur laisser une certaine liberté, sans céder à la tentation de l'impérialisme, est conforme à l'éthique du *care* car elle se veut inclusive et respectueuse. Joan Tronto montre donc les avantages propres à la société du *care* en la comparant avec la « société du risque » :

La société du risque présuppose que les personnes vivent dans un monde dangereux et indigne de confiance, en grande partie parce que ce dernier se tient hors de leur contrôle individuel. C'est un monde rempli de peur, aboutissant à des pensées qui, comme celle de Beck, espèrent une transformation vers un cadre assurant une plus grande sécurité. La théorie du risque fait son deuil d'un contrôle et d'une maîtrise d'un danger qui n'existait en réalité auparavant que pour les hommes plutôt nantis : tout le monde ne ressent donc pas l'intensité de cette perte⁴⁰⁴.

La société du risque condamne, selon l'auteure, à craindre un monde dans lequel la maîtrise et le contrôle ont disparu, submergés par l'arrivée de risques de plus en plus grands. Cette perte d'emprise sur le monde est déstabilisante : pourtant, bien qu'elle soit largement médiatisée au sein de la littérature sur le risque, elle n'est que l'apanage de certains. Il n'est pas évident que tout le monde ressente, indique Joan Tronto, le sentiment décrit par Ulrich Beck et ses successeurs. Le point de vue dominant peut être remplacé par un point de vue plus général, qui inclurait ceux qui sont plus ou moins exclus de la réflexion politique. Ainsi, il convient de rappeler les présupposés d'une société du *care* :

La société du *care* présuppose que les personnes vivent dans un monde où elles composent en permanence avec la vulnérabilité et le besoin – en faisant parfois aussi l'expérience de la joie. Même si les injustices liées aux charges inégales du *care* ont encore besoin d'être identifiées et attribuées, elles représentent bien, à la différence d'une supposée perte de maîtrise du progrès des techniques, les vrais problèmes à adresser aux théoriciens des sciences sociales⁴⁰⁵.

⁴⁰³ *Ibid.* pp. 45-46.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 46.

⁴⁰⁵ *Id.*

Joan Tronto affirme que voir la société sous le prisme du *care*, qui inclue le soin à apporter aux personnes les plus vulnérables sans pour autant les priver de leur autonomie, permet de s'affranchir des contraintes de maîtrise et de contrôle, et ainsi de moins craindre l'imprévu. Les rapports d'injustice et de domination constituent en effet un facteur de crise : ils expliquent en partie l'instabilité du monde contemporain. Or, changer de paradigme en morale, revaloriser les pratiques de soin, écouter les voix silencieuses, cela permet, on peut le penser, de résoudre la dichotomie problématique entre les acteurs du risque, dirigeants politiques, scientifiques, technocrates, et les profanes, les citoyens, qui subissent les conséquences, bien réelles, d'une société paralysée par le risque.

CONCLUSION

La société contemporaine est marquée par des risques de grande ampleur, naturels ou artificiels, deux facteurs interdépendants qui peuvent être associés. Ces risques sont menaçants et craints, perçus comme des écueils à éviter à tout prix. Il convient donc, pour certains, de composer avec les risques ; pour d'autre, de les contenir, ou de les limiter. À cela, on peut objecter que cette entreprise est sans doute illusoire : on ne peut pas dire que les accidents majeurs qui ont ponctué le XX^{ème} siècle aient été prévus. Par exemple, la catastrophe nucléaire de Fukushima, troisième d'une série d'accidents nucléaires, témoigne de la difficulté de faire face aux réactions en chaîne induites par le tsunami ayant frappé les côtes du Japon en mars 2011. La responsabilité de l'accident est impossible à déterminer, puisqu'il s'agit d'un risque associant des causes naturelles et technologiques, et que les acteurs sont extrêmement nombreux.

Cela semble constitutif de la difficulté de gérer les crises dans un tel contexte, car l'enjeu n'est pas seulement sécuritaire : il est aussi politique. Une mauvaise gestion des crises est par exemple susceptible de provoquer un ébranlement électoral dans certains contextes. Face à cela, il semble naturel de renforcer les contrôles et de resserrer l'emprise humaine sur le monde. Cela peut sembler naturel parce qu'il s'agit du point de vue qui a toujours été exprimé et médiatisé, qu'il s'agisse des célèbres phrases de Descartes dans le *Discours de la Méthode*, pour qui l'homme doit se rendre « comme maître et possesseur de la nature »⁴⁰⁶, des discours d'inspiration positivistes, ou encore dans les prises de position médiatiques actuelles. Ces discours semblent toutefois refléter un paradigme bien précis, celui des « puissants », qui exercent différentes formes de contrôle sur la société : il peut s'agir des industriels, des scientifiques, des politiciens ou des décideurs publics en règle générale.

Or, ces exhortations de maîtrise et d'emprise sur le monde se trouvent confrontés à des crises répétées et rapprochées. Pour assurer une communication montrant que le contrôle n'est pas perdu, ce qui, dans le cas contraire, générerait sans doute une crise d'angoisse collective, on a pu voir que les crises étaient parfois

⁴⁰⁶ DESCARTES René, *Le discours de la méthode*, Librairie Larousse, Paris, 1954, p. 56.

minimisées : la catastrophe de Seveso, par exemple, a été réduite à un accident isolé alors qu'il s'agit d'une véritable catastrophe environnementale. De même, il est fréquent de voir que des « points de non-retour » sont atteints en ce qui concerne la dégradation environnementale : ainsi, en 2014, la fonte des glaciers est irrémédiable et pourrait faire monter de trois mètres le niveau des océans au cours des prochains siècles⁴⁰⁷. Il est impossible de contenir cela et de circonscrire les effets de telles manifestations naturelles.

Ces présupposés semblent insatisfaisants pour envisager une véritable réflexion sur le risque. Il n'est pas certain que le point de vue des décideurs soit le meilleur pour réfléchir moralement à la société actuelle. Non seulement ils sont loin de constituer la majorité de la population, mais ces personnes privilégiées n'effectuent pas, traditionnellement, les tâches de soin nécessaires au bon fonctionnement du monde. Leur voix est donc ignorante de certaines réalités.

Nous avons pu voir que les années 1980, avec les travaux de Carol Gilligan, ont donné lieu à un véritable changement de paradigme moral. En théorisant l'expression de la voix morale des personnes faisant empiriquement les frais de la domination, Carol Gilligan a donné une légitimité à des personnes jusqu'ici exclues du champ moral. Pourtant, leur façon de raisonner est loin d'être confuse, immature, ou infra-morale : elle présente de nombreux intérêts.

L'éthique du *care* a donc acquis une légitimité progressive dans le champ philosophique, puis politique, du moins aux Etats Unis. Reprise notamment par les philosophes féministes, elle offre l'intérêt de changer de point de vue concernant les questions morales et politiques. Pour illustrer cela, après avoir décrit les dilemmes moraux présentés aux enfants, Carol Gilligan rapporte les entretiens qu'elle a eus avec plusieurs femmes confrontées à la décision d'avorter. Lors de ces réflexions, on peut comprendre un peu mieux les principes de l'éthique du *care* : les situations, fort difficiles, constituent de véritables dilemmes moraux, que l'on ne peut pas trancher en faisant primer un principe sur un autre si l'on veut maintenir des relations harmonieuses avec son entourage, ce qui

⁴⁰⁷ LE MONDE avec AFP, « La fonte des glaciers de l'Ouest de l'Antarctique a atteint un "point de non-retour" », http://abonnes.lemonde.fr/planete/article/2014/05/13/la-fonte-de-glaciers-de-l-ouest-de-l-antarctique-a-atteint-un-point-de-non-retour_4415679_3244.html, EN LIGNE, consulté le 13/05/2014.

correspond davantage aux mécanismes de la vie sociale qu'une éthique de la justice et des droits. Les femmes ainsi interrogées révèlent un sens certain du sacrifice, ce qui semble être constitutif de leur place subalterne au sein de la société, résultant de la domination patriarcale. Mais cela a le mérite de leur donner la parole, rendant publique cette vision du monde. Ce procédé remet également en cause la figure de l'agent rationnel égoïste tel qu'il est présenté dans la philosophie contractualiste traditionnelle, présentant des sujets moraux complexes et différents les uns des autres.

L'hypothèse de ce mémoire est donc que la littérature sur le risque part d'un paradigme précis, ce qui est trop réducteur pour envisager une réflexion sur le risque et sur la société moderne. En effet, l'éthique du *care* ne propose pas de se substituer à une éthique de la justice, mais de l'enrichir. Elle n'est pas non plus essentialiste : il ne s'agit pas de construire une morale sur des présupposés naturels, comme la propension aux femmes à faire preuve d'empathie parce qu'elles ont la capacité de porter en elles des enfants. Il s'agit au contraire de montrer que les rapports de domination sociaux ont une influence sur la façon dont les personnes se perçoivent. Ces rapports montrent également comment les personnes souffrant de discriminations envisagent leur action possible sur le monde qui les entoure.

L'éthique du *care* permet donc de penser le risque de façon plus juste, puisqu'elle inclue tous les points de vue. Mais elle repose également les problèmes de la société du risque. La question n'est plus de savoir comment contenir les risques afin de gagner du temps pour que l'esprit humain apprenne à réparer les destructions causées par les sociétés humaines sur l'environnement. La question semble plutôt être : comment repenser les relations interpersonnelles pour que chacun bénéficie de la protection nécessaire à son bon développement et au maintien de ses conditions de vie ?

Le problème de la domination, cristallisé au travers du racisme, du sexisme, et d'innombrables autres formes de discriminations, n'est pas souvent corrélé aux crises environnementales ou économiques. Le lien entre les deux n'est pas intuitivement établi. Pourtant, c'est un enjeu général qui sous-tend toutes les relations de l'homme au monde. Des sociétés fondées sur les dichotomies et sur

les rapports de force se prive de la richesse de certaines expériences et d'autant de points de vue. Il semble que cela soit constitutif des sociétés occidentales : par exemple, en ce qui concerne les relations de l'homme à la nature, d'autres cultures, comme la culture amérindienne, n'entretiennent pas le même rapport, voyant cette relation non pas comme un assujettissement, mais comme une relation d'interdépendance.

C'est précisément ce que défend le *care* : l'idée d'un monde où les êtres humains sont interdépendants. Cette éthique reconnaît que chacun est nécessairement dépendant à un moment de sa vie. Loin d'être avilissant, ce constat montre qu'avec le paradigme approprié, se trouver dans une situation de faiblesse n'est pas négatif. Ce point de vue a pour effet d'inclure tous les êtres humains dans le débat politique et de leur favoriser un égal accès à l'autonomie.

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord remercier Sandra Laugier pour avoir accepté de diriger mon travail, et pour m'avoir accordé son attention dans l'élaboration de ce sujet de recherches.

Je remercie également Emmanuel Picavet pour ses conseils avisés et ses réponses, promptes et précises, à mes interrogations de tous ordres.

Je tiens à remercier le personnel de l'Université Paris 1 pour m'avoir aidé à accomplir mes démarches administratives, avec efficacité et courtoisie.

J'exprime ma gratitude envers Patrick Delavier pour son soutien sans limite et pour avoir, une année de plus, fait preuve d'une ténacité exceptionnelle face aux résistances que l'informatique m'a opposées. Je remercie également Louise Delavier pour son humour et pour ses conseils avisés, et pour croire en moi à chaque instant. Je remercie Etienne Enselme, qui est une source d'inspiration inépuisable et qui m'a aidé à surmonter tous les moments de doute que j'ai rencontrés cette année.

Enfin, merci à Lucas Joly et Anne Berets pour leur solidarité et pour leur amitié.

BIBLIOGRAPHIE

USUELS

CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

DUPONT Yves, (Dir.), *Dictionnaire des risques*, 2e édition, Armand Collin, Paris, 2007.

REY Alain, ROBERT Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tome VIII, Le Robert, Paris, 1988.

SOANES Catherine, STEVENSON Angus, *Concise Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, New York, 2008.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

BECK Ulrich, *La société du risque* (trad. Laure Bernardi), Flammarion, Paris, 2004.

DAB William, SALOMON Danielle, *Agir face aux risques sanitaires*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.

DESCARTES René, *Le discours de la méthode*, Librairie Larousse, Paris, 1954.

DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002.

FERENCZI Thomas (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Le Monde éditions, Paris, 1997.

GODARD Olivier, GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, MICHEL-KERJAN Erwann, *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002.

GILLIGAN Carol, *Une voix différente, pour une éthique du care*, Flammarion, 2008.

GUILHOU Xavier, LAGADEC Patrick, *La fin du risque zéro*, Eyrolles, Paris, 2002.

LAUGIER Sandra, PAPERMAN Patricia (dir.), *Le souci des autres, éthique et politique du care*, éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2011.

LE BRETON David, *Sociologie du risque*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

NUROCK Vanessa (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010

ROSA Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2013

THIAW-PO-UNE Ludivine (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Stock, Paris, 2006

TRONTO Joan, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La découverte, Paris, 2009.

TRONTO Joan, *Le risque ou le care ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

VEYRET Yvette, *Géographie des risques naturels en France*, Hatier, Paris, 2004.

ARTICLES

BOCHEL GUEGAN Dom, « Pour Pécesse, les hommes n'ont pas envie de "changer des couches", mais nous non plus ! », article du 10/07/2013, *Le Nouvel Observateur, le Plus*, EN LIGNE, <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/905635-pour-pecresse-les-peres-n-ont-pas-envie-de-changer-des-couches-mais-nous-non-plus.html>, consulté le 20 avril 2014.

CHESNEAUX Jean, « Temps de l'histoire naturelle et temps de l'histoire humaine » *Ecologie & politique*, 2002/1 N°24, p. 19-27. DOI : 10.3917/ecopo.024.0019 EN LIGNE, consulté le 02 janvier 2014, p. 19.

CONDORCET, Discours de réception et réponse du Duc de Nivernais, site de l'Académie française, <http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-et-reponse-du-duc-de-nivernais-3>, consulté le 01 Avril 2014.

FRASER Nancy, « *Can society be commodities all the way down ?*, *Polanyian reflections on capitalist crisis* », EN LIGNE, http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/72/50/60/PDF/FMSH-WP-2012-18_Fraser2.pdf, consulté le 2 avril 2014.

LARRERE Catherine, « l'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 22 | 2012, <http://traces.revues.org/5454> ; DOI : 10.4000/traces.5454, consulté le 01 mai 2014.

RIGON Solange, « Valérie Pécresse : le congé parental proposé ne correspond pas à la réalité des familles », interview du le 02/07/13, *Le journal des femmes*, EN LIGNE, <http://www.journaldesfemmes.com/maman/magazine/valerie-pecresse-le-conge-parental-propose-ne-correspond-pas-a-la-realite-des-familles-0713.shtml>, consulté le 20 avril 2013.

RESSOURCES ELECTRONIQUES

La rédaction numérique de RTL, « Centrafrique : Catherine Samba Panza demande l'envoi des Casques bleus par l'ONU », Site de RTL, <http://www.rtl.fr/actualites/info/international/article/centrafrique-catherine-samba-panza-demande-l-envoi-de-casques-bleus-par-l-onu-7769221327>, consulté le 20 mars 2014.

Le Huffpost/AFP, « Limitation de la vitesse à 80 km/h sur les routes : l'idée d'un rapport d'expert pour faire baisser la mortalité », le *Huffington Post*, EN LIGNE, http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/05/limitation-vitesse-80-km-h-routes-rapport-expert-mortalite_n_4048309.html, consulté le 01 mai 2014.

LE MONDE avec AFP, « La fonte des glaciers de l'Ouest de l'Antarctique a atteint un "point de non-retour" », http://abonnes.lemonde.fr/planete/article/2014/05/13/la-fonte-de-glaciers-de-l-ouest-de-l-antarctique-a-atteint-un-point-de-non-retour_4415679_3244.html, EN LIGNE, consulté le 13/05/2014.

Pétition de la Ligue de Défense des conducteurs, [Liguedesconducteurs.org](http://www.liguedesconducteurs.org), EN LIGNE, http://www.liguedesconducteurs.org/non_a_la_baisse_des_limitations_de_vitesse/, consulté le 01 mai 2014.

Site de l'IRSN, « Les conséquences sanitaires », EN LIGNE, http://www.irsn.fr/FR/connaissances/Installations_nucleaires/Les-accidents-nucleaires/accident-tchernobyl-1986/consequences-homme-environnement/Pages/8-Les_consequences_sanitaires.aspx, consulté le 02 avril 2014.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	2
PARTIE I	10
LA SOCIÉTÉ DU RISQUE : UN CONSTAT D'ECHEC DE LA MAÎTRISE ET DU CONTRÔLE.....	10
Risques sans frontières : le visage des risques contemporains	10
1.1.1 Risques d'hier et risque d'aujourd'hui	10
1.1.2 Des risques incalculables	13
1.1.3 Des risques endogènes	15
Temporalité des risques	17
1.2.1. Les temps du risque	17
1.2.2. Les temps sociaux	18
Une responsabilité infinie	20
1.3.1. Risque et responsabilité.....	20
1.3.2. Les risques d'influence anthropique.....	23
1.3.3. L'heuristique de la peur	26
1.3.4. Les limites de la peur	28
La gestion des crises.....	30
1.4.1. La gestion des crises confrontée au pluralisme des décisions.....	30
1.4.2. Communiquer face à la crise.....	31
1.4.3. Effets de surprise	33
1.4.4. Le rôle de la science	34
La question de la fatalité.....	36
1.5.1. Remplacer les dieux	36
1.5.2. Perdre le contrôle	38
PARTIE II	41
LE CARE, UNE PHILOSOPHIE MORALE POUR PENSER LE RISQUE	41
Une voix différente et silencieuse.....	41
2.1.1. Emergence de l'éthique du <i>care</i> parmi les voix morales traditionnelles : description du dilemme de Heinz	41
2.1.2. Présentation et implications de l'éthique du <i>care</i>	46
2.1.3. Qu'est-ce que le <i>care</i> ?	49
2.1.4. Le <i>care</i> , voix des <i>outsiders</i>	53
Le <i>care</i> , une éthique de la responsabilité	58
2.2.1. Des populations vulnérables.....	58

2.2.2 Un travail ingrat ?.....	63
Le risque et le <i>care</i>	67
2.3.1. Comment penser le <i>care</i> par rapport au risque ?.....	67
2.3.2. Description et enjeux de la « société du <i>care</i> »	71
2.3.3. <i>Care</i> et confiance	74
PARTIE III	79
ENJEUX D'UNE REFLEXION SUR LE <i>CARE</i> ET PERSPECTIVES INSTITUTIONNELLES	79
Changement de paradigme.....	79
3.1.1. Le point de vue des femmes ?	79
3.1.2. Diversité sociale, diversité de <i>care</i>	82
3.1.3 Le <i>care</i> contextualiste : une voix différente tenant compte de la diversité des agents moraux	85
Etendue du champ d'application du <i>care</i>	88
3.2.1. <i>Care</i> et écoféminisme : une nouvelle relation à la nature, une nouvelle relation au risque	88
3.2.2. Situations sociales et écologie	91
3.2.3. Identités et culture.....	93
<i>Care</i> et institutions.....	98
3.3.1. <i>Care</i> et autonomie, une coexistence difficile.....	98
3.3.2. Diversité des pratiques de <i>care</i>	103
3.3.3. <i>Care</i> et contrat	105
Une humanité fragile.....	108
3.4.1. <i>Care</i> et pouvoir	108
3.4.2. « Retracer les frontières morales » pour enrichir la réflexion éthique	110
3.4.3. Société du risque, société du <i>care</i>	113
CONCLUSION.....	116
REMERCIEMENTS.....	120
BIBLIOGRAPHIE	121