Éthique et politiques du care. Imaginant une caring society

Margherita Cardani

▶ **To cite this version:**

Margherita Cardani. Éthique et politiques du care. Imaginant une caring society. Philosophie. 2015. dumas-01228568

HAL Id: dumas-01228568

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01228568

Submitted on 16 Jun 2016

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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Mémoire de M2

Philosophie&Société, UFR 10

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

ÉTHIQUE ET POLITIQUES DU CARE.

IMAGINANT UNE CARING SOCIETY

Margherita Cardani

Sous la direction de M. me Sandra LAUGIER

A. A. 2014-2015

Index

Introduction…….p. 3

I. QUESTIONS DE DE PHILOSOPHIE MORALE……..……p. 6

1. *In a Different Voice*…….p. 6

2. L'éthique du care……..p. 16

3 Les critiques……p. 18

II. QUESTIONS DE PHILOSOPHIE POLITIQUE…….p. 31

4. Joan Tronto……p. 31

5. Eva Feder Kittay et la critique à John Rawls…….p. 56

6. Martha Nussbaum……p. 65

7. Philip Pettit……p. 76

III. QUESTIONS DE PHILOSOPHIE SOCIALE……p. 79

Conclusion……..…p. 91

Bibliographie…….……p. 93

Autres sources……..p. 100

Introduction

La « Care Revolution »[1]

J'ai choisi de dédier ce travail à l'éthique dite du « care ». L'éthique du care est un mouvement d'origine anglosaxonne, mouvement rattaché à la ''seconde vague'' du féminisme. Les théories du care se sont développées initialement dans le champ de la psychologie morale et plus particulièrement dans le cadre des recherches visant à mettre en lumière les étapes du développement moral et la forme du raisonnement moral.

C'était pour dénoncer une faille dans les théories classiques du développement moral que l'expression ''éthique du care'' a été introduite par Carol Gilligan dans son texte, désormais classique, *Une voix différent.*[2] À travers cette expression, l'auteure mit en lumière une manière de se rapporter aux autres dont les théories classiques du développement moral ne parvenaient ni à rendre compte ni à en souligner la dimension décisive dans la formation de la subjectivité psychologique et morale. Insistant sur l'autonomie des personnes et sur la norme de réciprocité censée gouverner leurs rapports, les théories classiques occulteraient les relations premières de dépendance dans lesquelles les sujets se forment et se montrent incapables de définir positivement l'attitude requise face aux personnes considérées comme vulnérables. En cherchant de décrire l'attitude morale qui émerge de cette manière inédite de se rapporter aux autres, l'éthique du care a représenté une rupture avec les théories traditionnelles et a posé les bases d'une conception alternative du sujet, dans laquelle les notions de vulnérabilité et de dépendance viennent complexifier la conception traditionnelle d'autonomie.

Le terme *care* désigne une attitude envers autrui que l'on peut traduire en français

[1] D'après le titre de l'ouvrage de M. Vial, *La Care Revolution: l'homme au coeur de la révolution mondiale de services,* Nouveaux Débats Publics, 2008.

[2] C. Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du « care »*, Paris, Flammarion, « Champs », 2008.

par les termes d'attention, entendue comme manière de percevoir le monde et les autres, de souci et de sollicitude, comme manière d'être préoccupé par eux, ou de soin comme façon de s'en préoccuper concrètement. Ce terme renvoie à un double moment : premièrement à une disposition, à une attention à l'autre, qui se développe dans la conscience d'une responsabilité à son égard, d'un souci de son bien-être, deuxièmement à une activité, donnée par l'ensemble des tâches individuelles et collectives visant à favoriser ce bien-être. Le terme anglais *care* a été conservé puisqu'il traduit cette triple signification et en exprime le double moment. Au cœur de cette conception alternative du sujet, on repère deux thèses fondamentales:

1) Que la vulnérabilité touche à tous les êtres humains, ou comme le dit Patricia Paperman, « les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel»[3]. La vulnérabilité entraîne une condition d'interdépendance comme « modalité irréductible de notre rapport au monde, invariante anthropologique »[4].
2) Que cette invariante anthropologique de vulnérabilité et d'interdépendance est obscurcie par la plus part des pratiques et de représentations sociales, où la dépendance est perçue comme un manque ou un échec.

Cette double thèse est à la base de tous les développements des théories du *care*. Le *care* s'articule entre cette nouvelle perspective anthropologique, une critique sociale ancrée dans la théorie féministe et se prolonge dans une théorie politique normée par l'idée d'une *caring society* dans laquelle la centralisation de la vulnérabilité, qui touche au corps et à l'identité et est susceptible à l'indifférence, au mépris, à l'humiliation, serait reconnue matériellement et économiquement.

Plusieurs questions s'ouvrent par la suite, à partir de la recherche d'une définition du

[3] P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care,* Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences Sociales, 2005, p. 281.

[4] M. Garreau, A. Le Goff, *Care, justice, dépendance. Introduction aux théories du care,* Paris, PUF, 2010, p. 8.

care et de son objet : l'établissement des pratiques qu'il recouvre et la compréhension du rôle des femmes dans ce domaine. On examinera ces questions en détail tout au long de ce travail. Pour l'instant, on se limite à dire que le *care* est un bouleversement du paradigme traditionnel qui déplace l'accent de l'impartialité aux relations et à l'interdépendance. La théorie du *care* est une révolution puisque, en nous contraignant à intégrer dans le moral des données ordinaires, et à les placer au cœur du moral, elle a transformé la réflexion et les pratiques de l'éthique. La philosophe Sandra Laugier se demande pourquoi « on considère que franchir le Rubicon ou lancer une bombe sur Hiroshima est un acte plus philosophiquement pertinent que ramasser ses chaussettes ou organiser la meilleure façon de prendre soin de ses parents.»[5] Le caractère révolutionnaire du *care* réside donc précisément dans le déplacement du centre de gravité de l'éthique du « juste » à « ce qui est important ».

Qu'est-ce que la dépendance?

La dépendance est une notion complexe et multiforme, qui évoque à la fois la précarité de la vie corporelle mais aussi le pouvoir qu'ont sur nous l'environnement naturel, relationnel et social dont nous ne pouvons jamais nous abstraire. Les théories du care, qui conçoivent la dépendance dans sa dimension anthropologique, présupposent qu'aucune existence humaine ne puisse se déployer si elle n'est pas soutenue par des formes d'intervention. Par conséquent, l'approche éthique du *care* conçoit la dépendance comme une relation nécessaire, et pas négative. La première dépendance fondamentale peut être ramenée au concept de besoin, dont le paradigme est l'enfant dont la vie ne peut se réaliser sans l'action ou l'intervention d'un tiers. Ce type de dépendance renvoie à une relation nécessaire et productive unissant un élément passif et un élément actif et par le biais de

[5] S. Laugier, « L'éthique d'Amy: le care comme changement de paradigme en éthique », *in* V. Nurock, (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care,* Paris, PUF « Débats philosophiques », 2010, p. 65.

laquelle le premier se réalise.

Une autre définition considère la dépendance comme le produit d'une relation contraignante, comme le vecteur d'une vulnérabilité accrue, et non comme une condition marquée par le besoin et la vulnérabilité. Cette définition renvoie à l'idée de l'emprise exercée par un individu sur un autre et à l'état de subjection qui en dérive. Est dépendant alors celui qui se trouve « sous l'autorité de ». Si le paradigme du premier type de dépendance était l'enfant, ici ce sera l'individu atteint par la maladie. Un certain nombre de travaux sociologiques partagent un diagnostic commun : dans les représentations dominantes, la dépendance n'apparaît pas comme une figure centrale et irréductible du lien social, mais comme l'attribut de certaines catégories de population seulement. Dans ce contexte, la dépendance serait référée comme une déficience ou un manque individuel. En outre, cette conception de la dépendance contribuerait à conforter une idéologie de l'autonomie conçue comme autosuffisante. Cette conception négative exprime une méfiance à l'égard des relations de dépendance et se fonde sur l'idée que les relations d'égalité doivent prévaloir dans les domaines propres à la morale et à la politique. Idéalement, les relations de dépendance sont destinées à être surmontées car elles sont perçues comme des menaces pesant sur l'autonomie des individus. Pourtant, ceci n'est pas complétement exact. En fait, on est toujours dépendant, pas seulement dans les cas cités : d'une certaine façon, on est jamais complètement autonome dans les espaces de la vie quotidienne. Cela vaut autant pour une femme de ménage qui « ramasse nos chaussettes », un ami qui nous rend un service, ou la baby-sitter qui s'occupe de nos enfants. On parle alors d'interdépendance, pour souligner qui c'est une condition qui touche tout le monde et qui lie les individus les uns aux autres, y compris l'adulte en bonne santé. Il ne s'agit donc pas seulement d'un rapport binaire entre deux acteurs. L'enjeu serait alors précisément d'élaborer une conception de la dépendance qui souligne à la fois son irréductibilité et sa positivité. Le but sera de montrer que le concept d'autonomie chez les vivants est une chimère moderne: les êtres humains naissent vulnérables et le demeurent.

I. QUESTIONS DE PHILOSOPHIE MORALE

In a Different Voice

La théorie du développement moral de Lawrence Kohlberg

Comme on l'a esquissé dans l'introduction, c'est dans le champ de la psychologie du développement moral qu'ont été présentées les caractéristiques de l'éthique du care, d'abord formulées par la psychologue Carol Gilligan. L'ouvrage *Une voix différente*[6] porte sur deux questions : dans un premier moment, celle de la comparaison des développements moraux chez les filles et les garçons, dans un deuxième temps, celle de l'argumentation morale des femmes devant délibérer sur une décision, dans ce cas l'avortement. Avec ce texte, désormais un classique de la littérature académique féministe, la psychologue américaine rend compte d'un problème récurrent dans les théories du développement moral. L'auteur y fait critique la théorie développée par Lawrence Kohlberg,[7] le psychologue moral le plus influent de la seconde moitié du XX siècle et théoricien du développement moral inscrit dans la lignée de Mead et Piaget. Selon Kohlberg, « l'individu pleinement moral est celui qui agit selon des principes universels…. La clé de l'attitude morale réside dans la réciprocité et implique un soi autonome capable d'évaluer les situations morales problématiques de manière impartiale ». Kohlberg, dans le développement infantile de la morale, distingue trois moments: l'étape préconventionnelle, l'étape conventionnelle et l'étape postconventionnelle. Le jugement préconventionnel indique une incapacité pour le sujet à construire le dilemme du point de vue de la société : le sujet qui se trouve en cette étape est égocentrique et établit des préceptes moraux à partir

[6] Cfr. C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.*

[7] Cfr. L. Kohlberg, *Essays On Moral Development, vol. I: The Philosophy Of Moral Development,* San Francisco, Harper & Row, 1981.

de ses besoins. Le passage de l'individu à l'étape conventionnelle coïncide avec la conception du bien-agir comme une totale conformation aux normes et aux valeurs reconnues par la société: l'individu partage les normes et les valeurs qui maintiennent les rapports entre les individus, les groupes, les communautés et les sociétés. Dans la troisième étape, la moralité est fondée à partir de points de vue très généraux : l'individu se réfère à des droits individuels fondamentaux (comme par exemple la vie, la liberté). La morale est ainsi issue d'un contrat social où les individus contractent librement en usant de leur raison. Chaque étape est divisée en deux moments, ce qui donnera les moments 1 et 2 comme appartenant au stade preconventionnel, et caractérisés par une compréhension égocentrique de l'équité, établie sur les besoins de l'individu. Les moments 3 et 4 appartiennent au stade conventionnel et sont caractérisés par une conception de la justice ancrée dans les conventions acceptées d'un commun accord par la société. Les moments 5 et 6 appartiennent au stade post conventionnel et sont caractérisées par des principes de justice fondées sur une logique autonome d'égalité et de réciprocité. Chaque individu, même à l'âge adulte, est susceptible de se situer à l'un ou l'autre de ces stades, et rares sont ceux qui dépassent l'étape conventionnelle. On observe toutefois une disparité importante entre les femmes et les hommes, puisque seuls ce derniers semblent parvenir, bien qu'en petit nombre, à atteindre cette dernière étape, proprement morale.

La théorie kohlbergienne des stades moraux de développement rend compte du passage progressif d'une attitude préconventionnelle, où l'individu se rapporte exclusivement à ses intérêts égocentriques à une morale conventionnelle, où il identifie les règles de sa communauté d'appartenance, à une morale postconventionnelle, caractérisée par un degré de réflexivité supérieure et où sont formulés des principes universels potentiellement valables pour tous. D'après ce modèle, le problème moral est défini comme un conflit entre revendications de droits et par le fait que tout problème doit pouvoir être résolu au terme d'un raisonnement déductif et abstrait. C'est précisément ce point que Gilligan parvient à critiquer et à reformuler selon des présupposés opposés.

Carol Gilligan et le dilemme de Heinz

La critique de Gilligan se fonde sur des études empiriques mettant en avant des dilemmes moraux dont le plus connu est le « dilemme de Heinz » (dilemmes susceptibles d'être interprétés par la théorie de Kohlberg) : Heinz doit-il voler des médicaments pour sauver la vie de sa femme si le prix des médicaments excède ce qu'il possède, ou doit-il s'abstenir de les voler au risque de voir mourir sa femme? Face à ce dilemme, Jake, 11 ans, construit le dilemme exactement comme un conflit entre le droit de propriété et le droit à la vie. En mettant en avant la priorité du droit à la vie et du caractère humain et donc modifiable des lois, Jake conclut que le mari doit effectivement voler les médicaments. À l'inverse, Amy, même âge, commence par remarquer que si le mari va en prison plus personne ne pourra s'occuper de sa femme malade. Par la suite, elle hésite à en tirer une réponse nette, en soulignant que le problème est la non-réceptivité du pharmacien et qu'il faut le convaincre de la nécessité de délivrer les médicaments à Heinz. Selon le modèle de Kohlberg, « Amy se situe au-dessous de Jake : tandis que ce dernier reconstruit le dilemme comme un problème abstrait susceptible d'être tranché par une évaluation critique de principes moraux en jeu, à savoir celui de la propriété versus celui de la vie, et que le deuxième l'emporte sur le premier, Amy apparaît incapable de faire des distinction morales claires. Son hésitation serait le signe d'une incapacité à remettre en cause de vérités morales communément acceptées »[8]. Donc, confrontés au dilemme, Jake réagit impersonnellement par la voie de la logique et de la morale, Amy personnellement grâce à la communication dans les rapports humains.

Or, à la lumière des observations tirées et à l'aune de la théorie de Kohlberg, les filles apparaissent d'un point de vue moral moins matures que les garçons : en fait, à âge et à

[8] M. Garrau, A. Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care,* Paris, PUF « Philosophies », 2010, p. 42.

niveau d'éducation égaux, les performances féminines semblent moins bonnes. Mais ce que Gilligan observe aussi est que la théorie de Kohlberg ne semble pas équipée pour décrire le type de raisonnement moral mis en œuvre par les filles interrogées : Amy semble répondre à une question différente de celle que l'interrogateur pensait avoir posée. Le noyau de l'analyse n'est plus la réponse inexacte d'Amy mais le fait que l'interrogateur considère qu'il est inutile de remettre en question le dilemme, de demander des détails ultérieurs ou d'insister à comprendre pourquoi le pharmacien ne montre pas d'empathie envers la situation de Heinz. Cette théorie ne peut en fait pas discerner que derrière la réponse d'Amy, à première vue évasive, se cache une prise de conscience différente du dilemme et la volonté de trouver une solution plus appropriée. L'hypothèse de Gilligan est que le jugement d'Amy révèle une autre façon d'envisager la morale qui échappe complètement à ce système de mesure. Elle transforme le problème moral qui n'est plus celui «d'une suprématie injuste du droit de propriété mais celui d'une exclusion inutile - le refus du pharmacien-»[9]. Le dilemme chez Amy n'est pas conçu comme un dilemme mathématique mais comme une narration de rapports humains dont les effets se prolongent dans le temps. Pour Amy, le dilemme n'est pas un problème logique : il s'agit d'un problème relationnel, perçu comme tel sur la base d'une vision du monde différente de celle de Jake. Ce monde, comme l'écrit Gilligan, est « un monde peuplé de relations humaines et des vérités psychologiques où la prise de conscience des rapports entre les individus donne lieu à une reconnaissance des responsabilités à une perception de la nécessité de répondre aux besoins d'autrui, comme les membres d'un réseau de relations et non comme des antagonistes dans un litige »[10]. Ceci expliquerait l'inclination d'Amy pour un mode de résolution du conflit qui ne heurte personne. Avec Amy, on apprend à évaluer non sur la base du bien et du mal mais sur ce qui est important où le souci de soi est lié au souci des autres. Ceci constitue l'intuition centrale de l'éthique du care : le fait

[9] M. Garrau, A. Le Goff, *Care, justice et dépendance, op. cit.,* p. 42.

[10] *Ibid.*, p. 47.

que nous dépendons tous les uns des autres et que la préservation des relations constituent un enjeu moral tout aussi important que la quête de justice. Comme le dit bien Gilligan, « sa -d'Amy- 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 elle le fond du problème est là. »[11].

Le philosophe Bernard Williams, dont la question de la relation entre éthique et sujet est l'un des thèmes qui ont caractérisé son travail, suggère que l'homme ferait déjà une erreur s'il pensait qu'il lui incombe de chercher un principe en fonction duquel il pourrait déduire qu'il lui est permis de sauver sa femme. Le dilemme que Williams propose diffère de celui formulé par Gilligan. Le protagoniste propre au dilemme de Williams doit choisir qui sauver entre sa femme et un inconnu, les deux étant en train de se noyer. Le problème dans ce dilemme porte sur l'argument à invoquer pour justifier le choix de la personne à sauver. Williams dit que: « On aurait pu…espérer ..que sa motivation, totalement explicite, fut la pensée que c'était sa femme. »[12]. Ainsi, si l'homme pense que puisqu'il s'agit de sa femme, il a le droit de la sauver plutôt que l'inconnu, Williams affirme que cet homme est en train d'avoir « une pensée de trop ». Williams est encore plus radical qu'Amy. En effet, il y a quelque chose de très discutable dans toutes ces idées : Heinz a besoin d'invoquer une règle générale pour en faire dériver une raison qui justifie sa décision.[13] En d'autres termes, « pourquoi donner des règles, au lieu de décrire ce que nous faisions? »[14] C'est la difficulté qu'affrontent les éthiques du care, qui méthodologiquement vont à l'inverse des

---

[11] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.*, p.55

[12] B. Williams, « Personnes, caractères et moralité », dans *La fortune morale: moralité et autres essais*, trad. de l'anglais par Jean Lelaidier, Paris, PUF, 1994, p. 250.

[13] H. Frankfurt, *Les raisons de l'amour,* Dijon-Quetigny, Circé, 2006, p. 46.

[14] S. Laugier, « L'autonomie et le souci du particulier », in S. Laugier et P. Paperman, *Comment penser l'autonomie? Entre compétence et dépendance*, Paris, PUF, 2009, p. 407-432.

théories morales contemporaines. Le philosophe Harry Frankfurt, dans *The importance of what we care about*,[15] soutient que les philosophes ont tort de concevoir les jugements moraux comme intrinsèquement et immédiatement obligeant, indépendamment de toute considération non morale. Ils omettent de prendre en considération la manière dont la personne se rapporte personnellement à la situation et le degré auquel elle s'en soucie : c'est-à-dire l'importance de « ce à quoi nous tenons ». Aussi, le philosophe Piergiorgio Donatelli soutient que la recherche de ce qui est véritablement humain n'est pas la recherche de caractéristiques qui appartiennent à la notion de nature humaine que nous pourrons exposer indépendamment de la pensée morale elle-même. Ce qui justifie la nature humaine, est au même niveau que ce qui est justifié, la moralité. Nous participons à la recherche de ce qui est essentiel à l'humanité, non pas en tant qu'observateurs détachés du phénomène de l'humanité, mais en tant que participants.[16]

Le dilemme de l'avortement

La deuxième question que traite le livre de Gilligan est celle d'analyser l'argumentation morale des femmes devant le dilemme de l'avortement. A ce propos, Gilligan reporte que Kohlberg avait organisé un vote qui portait sur ce dilemme dans son cours pour savoir si l'avortement était un dilemme moral, et que « le vote avait conclu que il ne s'agissait pas d'un dilemme moral parce que le foetus n'avait pas de droits »[17]. Or, ce verdict est du moins étonnant. De quoi se soucient les femmes qui tombent enceintes sans l'avoir prévu? De quoi parlent les filles et les femmes dans les entretiens avec les psychologues? Dans cette question n'est pas seulement évident l'enjeu d'un choix moral,

[15] Cfr. H. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, New-York, 2009, p. 80-94.

[16] P. Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale,* Paris, Vrin, « La vie morale », 2015, p. 55.

[17] P. Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale,* Paris, Vrin, « La vie morale », 2015, p. 55.

mais aussi, encore une fois, espace de démonstration exceptionnelle d'étouffement d'une voix. Le cas de Diane[18], une femme de trente ans- est paradigmatique car il nous montre comment son jugement moral, axé non sur la préoccupations du respect des droits mais sur la responsabilité, prouve qu'elle atteinte l'étape post-conventionnel, sans que les critères de son raisonnement soient fondé sur des principes de justice. Ce que émerge dans cette deuxième partie du travail de Gilligan, est que bien que plusieurs participants à l'enquête sur l'avortement aient clairement exprimé une position éthique qui dépasse la morale conventionnelle et qui est sans nul doute post-conventionnelle, aucun de leurs jugements moraux normatifs des dilemmes hypothétiques de Kohlberg ne peut être considéré comme fondé sur des principes. La question autour de la quelle s'organisent les deux dilemmes présentés, et, plus en générale, *Une voix différente* est donc la suivante: si les voix des femmes diffèrent des voix de la théorie psychologique (ou morale), alors est-ce que le problème est chez les femmes ou dans la théorie? La réponse est: dans les deux. Le problème est dans la théorie qui ne tient pas compte de cette voix, et chez les femmes qui vivent dans un monde où leurs voix est constamment étouffée, où la voix de l'autorité n'était pas en adéquation avec ce qu'elles savaient être leurs expérience. Concentrons-nous maintenant sur la première partie du problème, l'incapacité de la théorie à prendre en compte la voix des femmes.

Absence d'un langage psychologique féminin

L'incapacité de la théorie kohlbergienne de pouvoir lire le mouvement moral féminin témoigne de l'absence d'un langage psychologique féminin adéquat : « Est-ce trop demander à une théorie morale qu'elle prenne en compte l'ensemble des problèmes moraux ? »-[19]. La difficulté que ressent Amy à répondre aux questions posées dérive du fait qu'elle

[18] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.,* p. 159.

[19] A. Baier, « Ce que les femmes attendent d'une théorie morale », dans *Le souci des autres. Éthique et politique du care,* S. Laugier et P. Paperman (dir.), EHESS, Paris, 2005, p. 75

doute de l'existence de ce qu'elle perçoit et de la véracité de ce que son expérience lui enseigne. Gilligan a d'ailleurs bien souligné que ces remises en question « ne sont pas des spéculations philosophiques et abstraites sur la nature de la réalité et de la vérité, mais des doutes personnels. Les femmes doutent d'elles-mêmes, de leurs propres perceptions. Elles hésitent à prendre la responsabilité de leurs actes et cela compromet leur capacité d'agir. Ce problème est surtout critique pendant l'adolescence, période du développement durant laquelle la pensée devient réfléchie »[20].

Ainsi, les femmes parviennent à l'âge mûr avec un bagage psychologique différent de celui des hommes et doivent faire face à une autre réalité sociale puisque leurs possibilité de vies privées et professionnelle ne sont pas les mêmes. De plus, elles ont eu des expériences différentes de celles des hommes puisque leurs connaissances des rapports humains ont donné un sens différent à leur vie. Ce que Gilligan suggère dans son livre est que les hommes et les femmes parlent des langages différents, même s'ils pensent d'utiliser le même. Ils utilisent des mots similaires qui représenteraient des expériences disparates d'eux-mêmes et de leurs rapports sociaux. Ces langages partagent un même vocabulaire moral et par conséquence ils ont tendance à engendrer des malentendus systématiques qui font obstacle à la communication et limitent la coopération et la sollicitude dans leurs relations. « Cela fait des siècles que nous écoutons les voix des hommes et les théories que leur dicte l'expérience. Plus récemment, on a commencé non seulement à remarquer le silence des femmes mais aussi la difficulté d'entendre ce qu'elles disent quand elles prennent la parole ». Cette étude signale la nécessité d'élargir la théorie du développement afin d'inclure - au lieu de ne pas en tenir compte - les différences exprimées par la voix féminine. Comme le dit Annette Baier, «…encore une fois, les femmes semblent être l'exception à la règle des relations humaines : mais comment une partie de l'humanité peut être étrangère à l'humanité ? » Le travail de Gilligan est donc important parce qu'il permet

[20] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.,* p. 85.

une nouvelle appréciation de l'échec d'Amy. Il réhabilite ainsi tout positionnement moral (non suivant les étapes de Kohlberg), signale l'urgence du problème qui représente l'absence d'un langage psychologique apte à lire la morale centrée sur le care, et enfin montre que les relations de dépendance sont à l'origine de conceptions du moi dont les sujets sont porteurs.

L'éthique du care

Qu'est-ce que l'éthique du care?

Dans les précédents paragraphes, on a analysé, suivant la démarche de Gilligan, les failles de la théorie morale de Lawrence Kohlberg. À partir des analyses des réponses données par les filles interrogées, Gilligan a repéré des traits communs dans celles-ci, traits à partir desquels a été possible d'esquisser les caractéristiques d'une éthique parallèle à celle dite « de la justice » et incarnée par les garçons. En dépit de ces différences qui semblent opposer les deux éthiques, Gilligan - qui insiste sur la complémentarité qui lie les deux et qui définit la maturité morale comme l'intégration de ces deux perspectives - ne précise pas pourtant si une relation et de quel genre lie éthique du care et éthique de la justice. On peut cependant établir ce que l'éthique du *care* n'est pas. Elle n'est pas une conception essentialiste, binaire qui opposerait féminin et masculin. Elle n'est pas non plus une éthique promouvant l'abnégation ni une approche sentimentale des bons sentiments. Avant de comprendre comment pourrait s'intégrer une complémentarité entre éthique du care et éthique de la justice, voyons dans les détails ce que distingue les deux perspectives :

1. L'éthique du care s'articule autour de concepts moraux différents de ceux de l'éthique de la justice, à savoir la responsabilité et les liens humains, plutôt que les droits et les règles.
2. Le care est lié à des circonstances concrètes et n'est pas une éthique formelle et abstraite.
3. Le care s'exprime non comme un ensemble de principes ou des règles, mais comme une approche de dispositions morales et d'activité ou de pratique (comme par exemple, l'activité de soin).

Insister sur les détails, reconstruire les dilemmes hypothétiques en des termes réels, demander des renseignements concrets qui manquent sur la nature des personnages ou des

conditions du dilemme sont des caractéristiques qui marquent un approche du *care*. Sur le plan des compétences morales, le *care* repose sur le développement de dispositions morales plutôt que sur l'apprentissage de principes. Le *care* se caractérise par l'importance accordée aux responsabilités et au maintien des relations, plus qu'au primat du respect des droits, à travers un examen critique de ses propre pratiques. Alors que les théories de la justice ont été formulées par les philosophes sous la forme d'une déduction des principes résultant d'une pure contemplation rationnelle. Sur le plan du vocabulaire, l'approche par le *care* privilégie des réponses contextuelles et spécifiques aux cas particuliers, prenant en compte les sujets de la relation, plutôt que de recourir à des principes universellement applicables ou sur un calcul basé sur des droits et des avantages. Ainsi, cette approche est parfois axée non sur des jugements impartiaux mais partiaux prenant en compte les sujets de la relation. Sa délibération morale spécifique n'est pas toujours argumentative mais peut prendre la forme d'une narration. Enfin, sur le plan du raisonnement, tandis que l'approche par la justice recherche un accord à travers la cohérence, celui par le *care* recherche la préservation des rapports auxquels nous accordons de l'importance. En fait, le *care* identifie dans l'abandon et dans la souffrance d'autrui les principaux maux contre lesquels il faut lutter, quand l'éthique de la justice se préoccupe davantage de l'inégalité. Les théoriciens du *care* n'ont pas découvert la vulnérabilité mais elles l'ont placé au cœur de la morale. Cette éthique appelle notre attention sur ce que est qui sous nos yeux mais que nous ne voyons pas : en cela réside le caractère révolutionnaire du care, dans son élan envers une redéfinition de la morale à partir de l'importance de l'ordinaire. Il ne s'agit pas de remplacer une théorie par une autre mais plutôt de rompre avec les prétentions des théories morales visant l'objectivité et l'universalité[21].

[21] S. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory,* University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Les critiques

Le problème de l'universalisme

Il n'est pas si simple d'éviter le problème de l'universalisme. Comment une morale qui découle de particularités concrètes des situations et qui ne prétend pas à l'universalité, mais qui se concentre sur la singularité de chaque situation, peut-elle être théorisée? Comment peut-elle répondre aux conditions requises de la véritable moralité ? Si ce que je fais, lorsque je veux agir moralement, ne vaut que dans un contexte précis, pour une personne précise, au mépris du principe d'impartialité et de la rationalité de chacun, comment peut-on défendre cette éthique des attaques de l'universalisme éthique? Comment montrer que le *care* est une forme de justice? D'un côté, et c'est bien un propos de l'éthique du care, il faut refonder la légitimité de l'action juste sur autre chose qu'un appel à son universalité. Mais, de l'autre côté, comme le souligne Bruno Ambroise, l'éthique du *care,* en tant que liée à des pratiques particulières insérées dans une forme vie particulière, répond aux critères du jugement moral de particulière forme de vie. En d'autres termes, elle sera objective ou susceptible d'objectivité, parce qu'elle sera liée à un point de vue, le point de vue qu'il convient d'adopter dans certaines situations[22]. En ce sens et de façon paradoxale, l'éthique du care est plus objective que l'éthique abstraite de Kant qui, recherchant un point de vue absolu, s'empêche d'être objective. L'éthique du *care* gagnerait son objectivité précisément par le fait qu'elle n'est pas une éthique abstraite. Ambroise dit que:

« 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 dont nous ne pouvons-nous soustraire…ce qui est le réalisme naturalisé de Sabine

[22] Cfr. B. Ambroise, « Réalisme et éthique du care », in S. Laurier et P. Paperman, *Le souci des autres, op. cit*., p. 263-278.

Lovibond[23] qui nous montre qu'être moral consiste à agir tel que l'on nous a appris à agir moralement et ne peut pas être autre chose »[24].

C'est-à-dire que pour nous, le modèle de la justification est relatif au contexte d'action, à savoir qu'il n'y a pas vraiment de règle morale à laquelle on se fie en toutes circonstances. Il n'y a pas de justice idéale ultime mais seulement une vertu circonstanciée, et la morale se rejoue intégralement à chaque action. Le problème de l'universalisme est ainsi dépassé : premièrement parce que celui-ci ne fait pas partie des aspirations du *care*, de plus, parce que le *care* aboutit à une cohérence. Il est en mesure de se rendre objectif dans la seule manière où cela est possible, à savoir, dans un pluralisme tenant compte de la particularité. Sandra Laugier se sert de l'image du canard-lapin de Wittgenstein pour indiquer la possibilité de changer de point de vue, la tendance que nous avons à ne voir qu'un aspect à tel moment. Des éléments tels que l'importance du contexte, pas seulement présent mais aussi passé, et l'expérience antérieure du sujet re acquièrent de la valeur sans que cela signifie adopter des perspectives morales relativistes.[25] Cet exemple montre comment la critique de l'universalisme est neutralisée non parce que le *care* possède les instruments pour y répondre, mais parce que le concept même d'universalisme est une chimère. Ludwig Wittgenstein parlait d'une « pulsion à la généralité » qui fait que les philosophes de la morale déterminent et guident le particulier à partir du général : c'est la « mythologie de la théorie morale » qui conduit à croire qu'un certain nombre de principes puisse produire une réponse « moralement correcte » à tous problèmes moraux en toutes circonstances.[26] Le *care* questionne dans la morale la déduction et propose une alternative

[23] Cfr. S. Lovibond, *Ethical Formation*, Cambridge, (MA), Harvard University Press, 2003, et *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

[24] B. Ambroise, « Réalisme et éthique du care », dans *Le souci des autres, op. cit.,* p. 274.

[25] S. Laugier, « Care et perception », in S. Laugier et P. Paperman, *Le souci des autres, op. cit.,* p. 319.

[26] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. franç. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, 4, p.112.

anti orthodoxe : la démarche du *care* part de l'empirique pour aller vers le théorique, en affirmant non pas une relativité, mais plutôt une forme d'universalisme pluraliste qui tient compte de la particularité.

Une éthique fémini(st)e

Une autre critique qui a subitement été adressé à Gilligan est celle qui consiste à lui reprocher d'avoir théorisé une éthique féminine. En fait, une rapide lecture de l'ouvrage de Gilligan peut causer -et a causé- des malentendus, qu'il est important de clarifier. Le premier malentendu consiste à considérer l'éthique du *care* comme une éthique genrée au féminin, liée par nature au sexe féminin. En effet, on ne peut nier que cette tendance soit présente dans le texte de Gilligan et que les premiers travaux de l'auteure s'insèrent en philosophie morale dans le champ de la critique féministe. Celle-ci se caractérise par deux traits : un ancrage des dispositions propres au *care* (sollicitude, attention à l'autre, responsabilité) dans des vertus féminines, et une conception normativement supérieure de cette éthique qui risque de se voire traduite exclusivement dans sa courante matérnaliste. Mais la philosophe Vanessa Nurock a bien ramené à ses justes proportions cette critique en rappelant que :

« Il est impossible de comprendre le développement psychologique, en particulier pour les questions de voix et de résistance, si l'on ne comprend pas le contexte normatif et éthique dans lequel il prend place : inversement, en absence d'une psychologie du développement il est difficile de comprendre la perpétuation de modèles d'injustices ou le maintien de ''l'esclavage moral''[27], l'oppression de groupes de personnes sur des bases qu'ils n'ont pas le droit de contester équitablement »[28].

Mais, dès lors qu'il devient clair que la voix différente est une voix relationnelle qui

[27] Cfr. C. Gilligan, D. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistence, and Democracy's Future,* New York, Cambridge University Press, 2009.

[28] V. Nurock*, Carol Gilligan et l'éthique du care, op. cit*., p. 94.

résiste aux binarités et aux hiérarchies patriarcales, il devient possible aussi de saisir plus clairement les raisons des diverses erreurs quant à l'appréciation du travail de Gilligan. Carol Gilligan est une psychologue et sa théorie était psychologique. Elle mettait en avant un problème méthodologique : l'exclusion des femmes des dernières étapes du développement moral, et un problème théorique : la valeur donnée à l'autonomie et à la rationalité, devenues critères du développement. Cependant, « comme il est difficile de dire ''différente'' sans impliquer ''mieux'' ou ''pire'', comme nous avons tendance à construire une seule échelle de mesure et comme cette échelle a été généralement élaborée à partir de données interprétées par des hommes et obtenues à la suite d'enquêtes, dont les participants étaient exclusivement des hommes »[29], les psychologues ont été prédisposés à considérer le comportement masculin comme la norme et le féminin comme la variante déviée. Par conséquent, lorsque les femmes ne se conformaient pas aux standards établis par les psychologues, la conclusion habituelle a été d'avancer que quelque chose n'allait pas chez ces dernières. Gilligan suggère ainsi que l'objectivité n'est pas sexuellement neutre et que la prétendue neutralité de la science et celle du langage disparaissent devant le fait que les domaines de la connaissance sont des constructions humaines. Face à l'objection différentialiste ou naturaliste, Gilligan affirme que la différence entre les deux éthiques relève davantage d'une différence de « thème ou de voix »[30], que d'une différence de genre. Associer l'éthique du care aux femmes est « le résultat d'une observation empirique, et n'a rien d'absolu. »[31] L'auteure précise d'ailleurs qu'elle ne fait aucune hypothèse quant aux origines de différences qu'elle décrit.

Toutefois, en 1995, Gilligan introduit une distinction importante qui permet de comprendre les implications politiques découlant de son travail précédent.[32] Elle distingue

[29] D. C. McClelland, *Power: The Inner Expérience,* New York, Irvington, 1975, p. 81.

[30] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.*, p. 12

[31] *Ibid.*

[32] C. Gilligan, « Hearing the difference: Theorizing connection », *Hypathia,* 10 (2), 1995, p. 120-

deux figures possibles de l'éthique du care : une éthique féminine et une éthique féministe[33]. En vertu de cette distinction, on comprend que le *care* est une éthique féminine dans une société patriarcale quand il reflète la dichotomie du genre et la hiérarchie du patriarcat. Mais dans une société et une culture démocratiques, basées sur l'égalité des voix et sur une débat ouvert, le *care* représente une éthique féministe, une éthique conduisant vers une démocratie libérée du patriarcat, des maux qui lui sont associés, racisme, sexisme, homophobie et de toutes formes d'intolérance et donc, d'absence du *care*. Une telle éthique est féministe car elle « représente une voix différente qui ne véhicule pas les normes et les valeurs du patriarcat »[34]. Ce qui caractérise la voix n'est donc pas le genre mais le thème, thème qui résiste aux dualités et aux hiérarchies. L'idée selon laquelle la justice serait l'expression de la raison, de l'esprit et de la culture alors que le care signifierait émotions, relations, corps et nature est un stéréotype qui a déjà perduré depuis trop longtemps. Les deux éthiques sont opposées sur la base d'une distorsion ou d'une déformation de la nature des hommes et des femmes qui n'ont aucun sens, ni psychologiquement ni sur un plan neurologique.[35] Il faut alors promouvoir non l'éthique féminine, mais féministe, car celle-ci est susceptible de remettre en cause la dévalorisation héritée du patriarcat, à l'attention portée à la texture des éthiques des relations, ainsi qu'au rôle des émotions dans ces réflexion et pratiques. On peut dire qu'il s'agit d'une éthique féminine en vertu et en conséquence du fait qu'elle est une éthique féministe. Il n'est donc pas ici question de remplacer l'éthique de la justice par celle du care mais de les intégrer, et de reconnaître que le domaine moral inclut les types d'activités, des relations et de préoccupations dont le care

127.

[33] C. Gilligan, « Un régard prospéctif à partir du passé », *in* V. Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care, op. cit.,* p. 19-37.

[34] *Ibid.*

[35] Dans le livre *L'erreur de Descartes: la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2010, le néurobiologiste A. R. Damasio montre que raison et émotions sont néurologiquement réunies, et que la séparation de la raison est la marque d'un trauma.

est porteur.

Mais pourquoi est-il important de distinguer éthique féminine et éthique féministe ? Et à quoi fait-on allusion quand on dit qu'entendre le *care* comme éthique féminine peut être dangereux? Le risque consiste à l'entendre comme une variation du thème traditionnel de la sollicitude naturelle des femmes, posant une équivalence entre souci des autres et sacrifice de soi et permettant de justifier le confinement des femmes à la sphère privée. Conscients de l'existence de cette dérive, les auteurs se rattachant à la conception féministe du care affirment au contraire qu'il faut voir ce mouvement comme une interrogation critique sur les mécanismes à travers lesquels cette première figure du care perdure. Partant de la primauté des relations de dépendance, elle mettrait en question les idéologies complémentaires de l'autonomie -masculine-, et le souci des autres- féminin- conçu comme oubli de soi, ainsi que les effets de séparation ou de dissociation que ces idéologies produisent, contribuant aussi à générer l'interaction justice-*care*. C'est à cause de ses représentations sociales que l'éthique du *care* apparaît généralement comme une éthique féminine dont la reconnaissance va de pair avec l'affirmation selon laquelle, si elle vaut quelque chose, c'est simplement grâce au fait qu'elle reconnait l'importance de certaines vertus typiquement féminines dont la valeur a été pendant longtemps méconnue et dont le seul problème serait de n'être pas suffisamment reconnues à leur juste valeur. En outre, promouvoir la conception féministe du *care* signifie exiger de la prolonger en une analyse critique des modes de production des dispositions éthiques et des principes qui régissent la distribution des tâches qui s'y rapportent. Enfin, c'est parce qu' « une psyché saine tout comme le corps en bonne santé résiste à la maladie, résiste aux mensonges débilitants et parce que il y a une tension inhérente entre santé psychologique et structures du patriarcat, qui requièrent une division ou une dissociation psychique. Une psyché en bonne santé résiste à l'initiation du patriarcat, à la perte de la voix qu'il entraine, et au sacrifice des relations »[36]. - Bref, « les caractères « masculin » et « féminin » ont été mises en contraste

[36] C. Gilligan, « Un regard prospectif à partir du passé », in V. Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique*

afin de souligner la distinction qui existe entre deux modes de pensée »[37]. Ce qui nous intéresse, à partir de ce constat, c'est l'interaction de ces voix.

Une socialisation différente

Comme on l'a vu, bien que Gilligan refuse ouvertement l'assimilation de l'éthique du *care* et de l'éthique des femmes, elle oppose pourtant constamment *care* et justice et pose une corrélation empirique forte entre éthique du care et voix des femmes. Car, s'il est vrai que la différence est le thème et non le genre, il est vrai aussi que le genre est *conditio sine qua non* du débat et un des termes de la prémisse soutenant la critique de la théorie de Kohlberg. Ainsi, il a été nécessaire de poser des hypothèses quant au caractère genré des deux orientations morales. La psychologue Nancy Chodorow propose l'idée, largement partagée et acceptée et à laquelle Gilligan agrée, selon laquelle la différence de genre des deux orientations morales trouverait son origine dans les modalités différenciées en fonction du genre de la socialisation primaire et de la relation mère/enfant.[38] La mère élèverait en fait son fils dans l'idée qu'il appartient au sexe opposé, de sorte que la construction de l'identité masculine passe par l'expérience d'une séparation précoce avec la mère. Le développement psychologique des hommes poserait la séparation comme principe d'individuation et impliquerait que la connexion entre humains soit quelque chose les hommes doivent construire. Au contraire, dans le cas de la fille, la construction identitaire sera indissociable de l'expérience d'un attachement prolongé à la mère, dont le résultat serait une plus grande capacité des filles à l'empathie. Autrement dit, les socialisations différentes des garçons et des filles, du point de vue de la dépendance primaire, favoriseraient la construction d'identités morales distinctes. Chodorow a observé

du care, op. cit., p. 29.

[37] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.,* p. 12.

[38] Cfr. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering,* Berkeley, University of California Press, 1978.

que, étant donné que pour les enfants des deux sexes la personne qui s'occupe d'eux pendant les trois premières années de leur vie est en général une femme, la dynamique lors de la formation de l'identité sexuelle est différente pour les filles et pour les garçons. La formation de l'identité féminine se produit dans un contexte de relation ininterrompue, « car les mères ont tendance à percevoir leurs filles comme leurs semblables et la continuité d'elles-mêmes »[39]…en revanche « les mères perçoivent leurs fils garçons comme un opposé masculin », et les garçon, afin de se définir comme appartenant au sexe masculin, se séparent de leur mère et mettent ainsi un terme « à leur premier amour et à leur sens d'un lien emphatique »[40]. Il en résulte, d'après Chodorow, qu'au sortir de cette période, les filles ressentent plus les besoins ou les sentiments d'autrui comme les leurs car dès les toutes premières années de leurs vie et parce qu'elles sont maternées par une personne de leurs sexe ». Si l'on suit cette thèse, il en ressort deux considérations : d'abord, que la socialisation et les normes dans lesquelles elle s'opère ne sont pas étrangères à la capacité morale à percevoir notre inscription dans des relations de dépendance et à répondre ou non aux besoins des autres dans ce cadre. La raison pour laquelle les femmes interrogées par Gilligan se montrent plus soucieuses des besoins d'autrui serait le résultat d'une similarité importante dans leur mode de socialisation, laquelle renverrait à « une histoire différente de l'attachement humain.»[41] De la même façon, la valorisation de l'indépendance - la faculté centrale des hommes d'un point de vue moral - sera le produit d'un certain type de socialisation, régie par des normes distinctes. La deuxième considération est que toute configuration identitaire se construit dans le cadre de relations interpersonnelles. La question sera encore une fois de comprendre comment articuler la reconnaissance de l'importance de la dépendance et les exigences de l'éthique de la justice.

[39] N. Chodorow, « Family Structure and Feminine Personality, », in M. Z. Rosaldo et L. Lamphere, éd., *Woman, Culture and Society,* Stanford, Stanford University Press, 1974, p. 43-44.

[40] C. Gilligan, *Une voix différente, op. cit.,* p. 21.

[41] *Ibid.* p. 84.

Aussi les psychologues de l'enfance Marie-Françoise Vermont et Sophie Richardot ont analysé les démarches psychologiques de l'apprentissage moral chez les enfants.[42] En partant du constat que la socialisation des émotions s'opère par le langage, elles se demandèrent si les pères et les mères parlent des sentiments de la même manière avec leurs filles et leurs fils. Robyn Fivush, Melissa Brotman, Janine Buckner et Sherryl Goodman[43] ont enregistré des discussions familiales entre des parents et leurs filles de trois à quatre ans. Ils ont observé que les mères et les filles ont davantage tendance que les pères et les fils à recourir dans leurs discours au registre des émotions. Ils notent également que les pères et les mères insistent davantage sur les événements tristes dans leurs conversations avec leurs filles. Les travaux de Susan Lollis, Hildy Ros et Leslie Leroux montrent, quant à eux, que les mères socialisent davantage que les pères avec leurs enfants et insistent en particulier sur les soucis des autres.[44] Néanmoins, ces auteurs n'observent pas une plus grande tendance de mères à socialiser au *care* les filles plutôt que les garçons. Si l'on admet que le langage permet à la fois l'identification, l'appropriation et la compréhension des émotions d'autrui par les enfants, les filles semblent davantage socialisées au langage des émotions pour deux raisons. Tout d'abord, on s'adresse différemment à elles. Enfin ce sont surtout les mères qui socialisent leurs enfants aux care. Le tournant consistera à comprendre pourquoi les deux sexes sont également socialisés au care - on ne tient pas compte du fait que cette socialisation au cours de la vie de l'enfant ne soit pas exclusivement familiale- et pourquoi, à l'âge adulte, on constate que c'est uniquement les mères (et non les pères) qui socialisent leurs enfants.

[42] M.-F. Vermont et S. Richardot, « Comment le care vient aux enfants? », *in Carol Gilligan et l'éthique du care*, *op.cit.,* p. 121-134.

[43] R. Fivush, M. A. Brotman, J. P. Bucker & S. H. Goodman, « Gender Differences in Parent- Child Emotion Narratives », Sex Roles, 42, 2000, p. 233-253.

[44] S. Lollis, H. Ros, L. Leroux, « An observational study of parent's socialization of moral orientation during sibling conflicts », *Merril-Palmer Quarterly,* 42, 1996, p. 475-494.

Nel Noddings, ou le maternalisme

Nous avons remarqué auparavant que l'option féminine de l'éthique du *care* peut être dangereuse. La voie du matérialisme, dont la philosophe américaine Nel Noddings est un de ses plus extrêmes partisans, peut en effet être la dérive à laquelle on s'ancre si on emprunte l'option féminine du care[45]. Noddings se concentre sur cette attitude qui définit le pourvoyeur du *care* et par la suite le *care* même, et qui se caractérise par un double mouvement. Un premier mouvement emphatique qu'elle appelle *engrossment*, rendu possible par une ouverture à l'autre et une passivité premières, qui consiste à accueillir l'autre en soi, à se « laisser envahir ». Son attitude est celle d'une réceptivité entièrement orientée vers autrui. Un deuxième mouvement consiste en un déplacement de la motivation de soi vers l'autre, par où le pourvoyeur de care adopte le point de vue de l'autre en considérant son existence comme une possibilité pour lui-même. D'après Noddings, cette attitude de réceptivité répond à une attitude naturelle et trouve son modèle dans la relation entre mère et enfant. Elle est donc naturellement liée au genre féminin, et exemplifiée par la figure de la mère. La réceptivité ne peut pas encore être qualifiée d'éthique, parce qu'elle n'implique aucune volonté mais découle de l'affection que la mère ressent pour son enfant. L'attitude du pourvoyeur peut être qualifié d'éthique à partir du moment où à l'impulsion naturelle succède un effort de la volonté, relayé par une pratique répétée visant à reproduire cette attitude de réceptivité[46]. Reprenons ses passages : l'attitude éthique s'enracine d'abord dans une disposition naturelle, typique de la nature féminine, pour être ensuite être cultivée quotidiennement, nourrie des souvenirs que chacun possède du *care* qu'il a reçu. Le *care* conçu d'une telle manière insiste sur la passivité et sur la disponibilité à l'autre et permet de mettre en évidence certaines des propriétés distinctives de la relation du *care*. D'abord, l'auteure insiste sur la vulnérabilité propre du pourvoyeur aux réactions de celui dont il s'occupe lorsqu'il vise à promouvoir son bien-être. Ce faisant, elle rend compte du

[45] N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education,* Berkeley, University of California Press, 1984.

[46] *Ibid.*

« poids » psychologique et moral du *care*, des conflits et tensions, dont peut souffrir le pourvoyeur, et la responsabilité écrasante qui incombe à celui qui reconnait la valeur de l'éthique du *care* et choisit de vivre conformément à cet idéal. Le bien-être du pourvoyeur dépend de celui dont il s'occupe, c'est pourquoi le *care* n'est accompli que quand le bénéficiaire de soin répond à celui qui s'occupe de lui sur un mode qui exprime la reconnaissance du *care* effectué, plutôt que l'indifférence ou le ressentiment. À l'éthique du pourvoyeur correspond ainsi une éthique du bénéficiaire, qui consiste en une forme de gratitude à l'égard du pourvoyeur. La relation est asymétrique, n'implique pas que le bénéficiaire soit passif, ou un simple receveur du *care*. Dans l'ontologie relationnelle de Noddings, cette autonomie n'apparaît pas dans l'indépendance du bénéficiaire mais dans l'instauration d'une relation équilibrée, faite de reconnaissance mutuelle entre chacun de ses membres de la relation du *care*. Sa marque est la réceptivité propre du bénéficiaire de *care*, sa *responsiveness*.

Les limites du maternalisme

Cette interprétation du *care* ouvre cependant plusieurs problèmes : l'essentialisme, la légitimation de l'oppression, et le conservatisme politique. Noddings admet que l'idéal du *care* contient un élément d'universalité et est accessible à tous dans la mesure où chacun a été l'objet du *care* de quelqu'un d'autre, mais elle souligne cependant que les femmes, en raison de « leur structure psychologique profonde et de facteurs biologiques »,[47] sont plus aptes à se montrer soucieuses du bien être des autres. L'expérience de la maternité, entendue non comme rôle social mais comme condition biologique et psychologique, fonctionne alors comme un critère propre à la capacité à se montrer *caring*.

Différent est le maternalisme développé par Sara Ruddick.[48] Contrairement à

[47] *Ibid.,* p. 128.

[48] Cfr. S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995.

Noddings, elle définit le maternage comme un rôle social et ainsi faisant ne tombe pas sous le coup de l'objection de l'essentialisme. Sa démarche ne conduit pas au renforcement de la distinction entre sphères privée et publique. Malgré cette distinction, Ruddick se heurte au problème de l'oppression dans la mesure où elle célèbre des valeurs considérées comme traditionnellement féminines sans en questionner la constitution historique ni le fonctionnement social. De plus, Noddings plaide pour une complémentarité des deux sexes dans les sphères publiques. Si les femmes s'aventurent dans la sphère publique, elles doivent apporter les qualités des expériences de mères. Quant aux hommes qui se dédient aux enfants, ils peuvent et doivent apporter leurs meilleures qualités masculines. Cela apparaît comme un étrange mélange de naturalisme moral et de différentialisme. Les conséquences que cette version peut entraîner sont toutefois lourdes : les hommes risquent de se voir dénier toutes compétences du *care*, les femmes peuvent acquérir des qualités seulement en tant que mères, et les femmes qui ne font pas l'expérience de la maternité deviennent des pourvoyeurs du *care* de deuxième qualité. En ayant souligné les difficultés qui touchent au pourvoyeurs du *care*, Noddings écrit que les exigences du *care* peuvent expliquer que les pourvoyeurs soient tentés de se retirer de l'espace public. Elle justifie ce retrait en invoquant la « nécessité de poser de limites à nos obligations », ce qui légitime la division entre privé et public, historiquement matrice d'injustice envers les femmes.

Or, vouloir valoriser quelque chose qui, pendant des siècles, a été dévalorisé, est une volonté noble qu'il faut encourager. Mais comme on l'a déjà souligné dans le paragraphe dédié à la critique du *care* en tant qu'éthique féminine, une telle valorisation ne suffit pas. Au contraire elle peut se montrer contreproductive, si elle ne s'accompagne pas à une interrogation critique sur les raisons pour lesquelles ce qui était dévalorisé était systématiquement associé au féminin, et vice-versa, ce qui était féminin était systématiquement dévalorisé. Il faut se rappeler en fait que les qualités dites féminines, qui spécifient la qualité morale des femmes et qui sont exaltées par le maternalisme et par tous courants féministes différentialistes, sont les même qualités qui ont marqué les femmes comme déficientes et qui ont contribué à l'étouffement ou la non compréhension de leurs

voix dans la théorie de Kohlberg. L'absence de questionnement sur la division des genres reste problématique. La philosophe Sarah Hoagland[49] procède à une analyse des problèmes émergeant du matérnalisme : considérer la division des genres comme un donné préalable à l'analyse pour se contenter de revaloriser ce qui avant était méprise ferait abstraction du contexte historique et occulterait des données importants. Premièrement, avec une telle approche, l'histoire du *care* et de sa dévalorisation se confond avec l'histoire de la subordination des femmes et de leur confinement dans l'espace privé. Deuxièmement, les relations de *care*, parce qu'elles sont des relations asymétriques, sont des relations saturées de pouvoir. Ces considérations sont problématiques, car les reconnaître peut signifier compromettre la tentative de Gilligan montrant que les relations de dépendance constituent le lieu d'une expérience morale positive - que le *care* tâche de ressaisir. En mentionnant la distinction entre éthique féminine et éthique féministe du *care*, on a signalé que la force de ce dernier tenait à la reconnaissance, que la morale féminine ne pouvait se valoriser en fonction uniquement de son ancienne méprise, et que la perspective du *care* ne pouvait pas elle seule constituer une réponse adéquate à ce problème. Dans le paragraphe dédié à la compréhension de ce qu'est le *care*, on a mentionné le fait que l'éthique tient à une disposition et a une pratique, un travail. Dans cette première partie de travail, on s'est concentré sur l'analyse de la disposition, de l'attitude. Mais quand les tâches du care reviennent la plus grand partie du temps aux mêmes personnes, des femmes, et entre les femmes, celles issues de minorités ethniques et de classes populaires, surgit ce problème de justice sociale. Quand on se souci de considérer le *care* comme un travail et de le restituer aux contextes historique et sociale, on voit comment le *care* est un lieu privilégié de rencontre quant aux considérations morales mais aussi politiques et sociales. On enquêtera sur ces deux aspects dans le prochain chapitre dédié aux questions politiques.

[49] S. Hoagland, « Some concerns about N. Noddings' caring », *Hypathia*, vol. 5, n°1, 1990, p. 107-114. Cf. également B. Houston, « Caring and exploitation », et C. Card, « Caring and evil », dans le même numéro.

II. QUESTIONS DE PHILOSOPHIE POLITIQUE

Dans la deuxième vague des approches du *care,* le focus se concentre sur des questions politiques : comment distinguer le *care* oppressif de celui non oppressif ? Comment définir le *care* féministe ? Comment dissocier la prise en charge de la dépendance de façon presque exclusive par les femmes? Ces questionnements vont de pair avec une reproblématisation des rapports *care*/genre, qui vise à combattre l'idée que la dépendance serait une affaire des femmes et que l'éthique du *care* serait une éthique féminine. De plus, à partir de ces questionnements émerge aussi la corrélation existante entre la dévaluation de la dépendance et la relégation de sa prise en charge dans la sphère privée, c'est à dire, le fait que les tâches propres au *care* touchent des catégories de population socialement dominées, selon des axes de genre, ethnie et classe. En conservant l'idée selon laquelle le *care* constitue une orientation morale importante, l'enjeu est ici de savoir ce que signifierait pour les sociétés d'aujourd'hui le fait de prendre au sérieux la question du *care*, et de la rendre politique et publique. Ces questions sont au cœur des travaux de théoriciennes et féministes telles que Joan Tronto, Eva Feder Kittay et Martha Nussbaum.

Joan Tronto

Dans l'ouvrage *Moral Boundaries,* Joan Tronto procède à un replacement du *care*, en le transposant d'un problème métaéthique à un problème politique.[50] Pour démontrer les limites d'une conception du *care* comme éthique féminine, la philosophe et féministe américaine retient qu'il est nécessaire de dé-genrer le *care*. Il ne s'agit pas de nier que les valeurs du *care* sont traditionnellement associées aux femmes mais de « montrer en quoi

[50] J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care,* Routledge, New York, 1993. La traduction française du titre de l'ouvrage est *Un monde vulnérable. Pour une éthique du « care »*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

l'éthique du *care* est condamnée à demeurer marginale si l'association *care*-femmes est transformée en un argument de promotion du *care* ». L'ouvrage de Tronto s'ouvre avec un constat d'échec : la construction d'une « morale des femmes » à partir du rôle maternel. Il est nécessaire de briser la catégorie du genre, ou de dégenrer le *care*, parce que redonner une valeur à quelque morale « autre », en acceptant qu'elle soit ainsi définie selon un schéma d'altérité, signifie conserver les mêmes partages moraux et politiques d'arrière-plan, et ainsi assimiler le care au fait de « quémander un intérêt que l'on vous accordera avec condescendance». Dans une première partie de son ouvrage, l'auteure brise les frontières conceptuelles qui empêchent de penser le *care* dans son unité, c'est à dire comme un concept à la fois moral et politique. La deuxième partie est consacrée à critiquer les différents façons de féminiser le care.

On commencera par redessiner un certain nombre de frontières, afin de défendre ce qu'il y avait de juste, malgré tout, dans la « morale des femmes », en montrant la dévalorisation des activités de soin et de ceux qui font ces travaux - selon les paramètres élargis reflétant plus fidèlement la division du travail. Tronto s'intéresse d'une part dans le domaine social au fait que le travail et les pratiques du *care* sont assignés aux catégories les plus dominées, et s'intéresse d'autre part du point de vue politique, au fait que les questions du besoin et du soin font rarement l'objet de débats publics au sein des démocraties occidentales.

Les frontières morales

En revendiquant la reconnaissance de l'éthique du *care* comme perspective positive parce que féminine, les premières théoriciennes du *care* demandaient à ce que l'éthique du *care* soit reconnue sur la base même de ce pour quoi elle a été marginalisée. Mais la véritable impasse de cette marginalisation est représentée, selon l'expression de Tronto, par les trois « frontières morales », frontières qui empêcheraient la reconnaissance du *care* comme théorie morale et politique. Ces frontières renvoient à un contexte culturel et historique de représentations et ont été posées par une partie importante de la philosophie

morale et politique contemporaine. L'émergence de ces frontières morales est à repérer tout au long du XVIII siècle, quand les idées des sentiments moraux et de sympathie morale sont devenues problématiques. En ce moment « au lieu d'être reliés par des liens politiques, les individus l'étaient par des relations économiques et sociales». C'est à cette époque, que les sentiments moraux auparavant conçus comme une caractéristique de l'homme vertueux, deviennent l'apanage des femmes. Ce transfert de valeurs a aussi contribué à maintenir les femmes dans la sphère privée à un moment où elles pouvaient accéder à la sphère publique. On mesure ainsi les limites de l'argument de la morale féminine : non seulement il y a une perpétuation de l'association entre *care* et genre, mais on voit aussi comment cette association ôte toute pertinence à une éventuelle entrée féminine dans le champ politique. Mais voyons dans les détails quelles sont ces trois frontières :

1. Entre morale et politique. Joan Tronto refuse explicitement cette séparation entre les deux domaines. Étant la morale le champ des relations personnelles, et la politique le domaine de l'ordre public, des allocations des ressources, cette frontière rend compte de l'assignation de l'éthique du *care* à la sphère privée.

2. Entre morale et affects. Du point de vue de la morale, on définit le jugement moral selon une tradition kantienne, comme un jugement formulé d'un point de vue distant et désintéressé et émanant des exigences de la raison. Cette frontière contribue à disqualifier la perspective contextuelle de l'éthique du *care*, qui assigne à la perception du particulier, et aux sentiments moraux, une importance décisive dans l'agir moral.

3. Entre public et privé. Il s'agit d'une distinction des sphères privées et publiques qui, dans le monde occidental, a permis de confiner les femmes à la sphère privée leur assignant en outre les pratiques de *care* au motif que celles-ci correspondraient à leurs dispositions naturelles. Cette frontière ne prend pas en compte la prise en charge genrée et privée de la majorité des pratique du *care*, et elle ne pourra être brisée qu'à la condition de défaire l'assimilation des pratiques du *care* aux dispositions naturellement féminines.

Considérons d'abord la première. Tronto divise le terrain en posant deux façons de

considérer morale et politique comme indépendantes l'une de l'autre: soit en plaçant la morale d'abord, soit la politique. Dans ce cas, soit la politique devient un moyen d'accomplir les fins morales, soit la morale devient un moyen de réaliser les fins politiques. Tronto oppose à cette perspective la pensée aristotélicienne où la morale et la politique - la question de la vie vertueuse et celle de la vie dans la cité au sein de relations de pouvoir - sont enchevêtrées. C'est sur le fondement de cette idée juste qu'il n'y pas d'exercice de la vertu si aucun contexte ne peut l'accueillir, qu'il faut entendre Tronto quand elle affirme que le *care* est à la fois moral et politique. Sans politique du *care*, l'éthique du *care* n'est pas seulement privée de ses moyens, comme si la relation de la morale au contexte privée et politique était externe, mais aussi de ses conditions d'existence. Elle peut seulement apparaître comme intention là où le contexte politique ne lui laisse pas d'espace au moins possible de réalisation et rejette l'idée que les arguments moraux seraient lors de leurs passage dans le politique d'une quelconque façon corrompus. Tronto rejette toute séparation entre les deux domaines. Au contraire, cela représenterait une corruption de l'argument moral que de le couper du contexte politique où il apparaît. Dans ce contextualisme qui imbrique politique et morale, le propos ne sera pas d'abolir le privé, mais de repartager activités privées et publiques de telles sorte que travail privé ne signifie plus faiblesse sociale, ne soit plus dévalorisé, ne soit pas lié au marché du travail féminin et ne soit pas marqué par la subordination et le faible intérêt financier. « …pour prendre la morale au sérieux il nous faut cesser d'y réfléchir à travers sa seule dimension morale. Ayant l'espoir de prendre davantage au sérieux les arguments moraux, je suggère que nous devons les comprendre dans un contexte politique ». Tronto pose le problème de l'efficacité des arguments moraux en politique, problème central posé par la politisation des éthiques du *care* dans ce livre tourné vers l'action morale et politique.

La seconde frontière est celle posée par le « point de vue moral » qui exclut de la morale les émotions et les sentiments : seul l'exercice de la raison y entrerait, « distant et désintéressé ». Tronto rappelle qu'à l'inverse de ce point de vue rationaliste d'autres philosophies morales ont favorisé la prise en compte du *care*. Pour libérer le *care* de sa

relégation sociale, il est bien de rappeler que ces frontières ne sont pas nécessaires mais issues de configurations historiques particulières. Pour le montrer, Tronto brosse un tableau des transformations sociales montrant qu'à partir du XIX siècle la philosophie morale a été construite autour de la raison et que l'autonomie est pensée essentiellement en termes de capacités à obéir à des règles. Malgré quelques exceptions importantes (Adam Smith, David Hume), la pensée politique occidentale a laissé de côté les questions ayant traditionnellement trait à la vie des femmes, des serviteurs/euses, des esclaves et des travailleurs/euses. Les questions liées aux soins dont les humains ont besoin pendant leurs vies ont été mises à côté. Tronto présente le XVIII siècle comme un lieu d'affrontement de deux formes de morale, selon l'inclusion ou non, dans la morale proprement dite, des sentiments et des actions motivés par la proximité affective, par-delà la seule raison et les seules actions motivées par une règle universalisante. Elle situe les éthiques du *care* dans une histoire où le *care* aurait d'une certain façon - avec Hume et d'autres - perdu une bataille décisive, échec qui expliquerait la configuration moderne de la pensée selon laquelle *care* et autonomie sont devenus antithétiques.

La troisième frontière, celle séparant privé et public, a été largement explorée par le féminisme contemporain. Ici, on se limitera à répéter que la délimitation même du privé et du public est de nature politique dans la mesure où la politique définit son champ comme tel. L'idée que le privé est public ne signifie pas soutenir la volonté de faire disparaitre le privé. Au contraire, elle chercher à mettre en exergue les différences de délimitation entre le privé et le public – différences variant en fonction du temps et des différents climats - et donc à montrer ce que cette division a de construit et donc de modifiable.

Jusqu'alors, toute analyse était délimitée par ces trois frontières puisqu'elles empêchaient, d'après Tronto, toute appréciation de ce qu'il y avait de juste dans la « morale des femmes ». Son projet était donc de dresser un schéma ayant comme but de les articuler aux questions du *care*.

Une conception holiste du care

Si l'analyse des frontières permet de comprendre de quelle manière le contexte actuel fonctionne comme obstacle à la perception de l'importance du *care*, elle indique aussi les pistes à suivre pour en dresser une redéfinition. Tronto suit l'indication de Gilligan selon laquelle il faut se défaire de la « fausse dichotomie » justice/*care*, car ces deux perspectives ne se remplacent pas, au contraire elles se requièrent l'une et l'autre. De plus, opposer justice et care favorise le cantonnement du *care* à la sphère du privée et de l'apolitique. Il est donc nécessaire de redéfinir le *care* de manière à rendre compte de sa centralité dans la vie humaine. Selon la définition élaborée par Berenice Fisher, le *care* désigne :

« une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, 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 soutient à la vie ».[51]

Cette définition, qualifiée de « holiste »,[52] présente plusieurs caractéristiques. D'abord, elle intègre la possibilité que le *care* ne s'applique pas seulement à des personnes, mais aussi à l'environnement, à des objets et à des animaux. Ensuite, elle s'écarte ouvertement de la conception dyadique du *care*, et de celle individualiste. Le paradigme du *care*, dans la pensée de Tronto, n'est pas celui de la relation entre mère et enfant, qu'elle qualifie d'occidentale et de romantique : d'après l'auteur, peu des sociétés ont conçu l'éducation des enfants comme dépendante exclusivement de la femme qui leur a donné naissance. Finalement, c'est sur la dimension active du *care* qu'elle met l'accent, soulignant que, à côté des dispositions, il se constitue aussi des pratiques, des activités dans la durée. Ces trois aspects contribuent, chacun à sa mesure, à définir le *care* chez Tronto comme holiste. Le premier ouvre le *care* aux animaux et à l'environnement, le deuxième

[51] J. Tronto, *Un monde vulnérable, op. cit.,* p. 143.

[52] J. Tronto, *Un monde vulnérable, op. cit.,* p. 151.

ne considère pas les mères comme les seules possibles pourvoyeurs de *care*, et le troisième conçoit le *care* comme l'ensemble de dispositions et de pratiques.

Mais en quoi consiste, concrètement, cette activité de *caring*? Tronto poursuit sa recherche en affirmant que le *care* est à concevoir comme un processus possédant quatre phases, chacune impliquant la mise en œuvre d'une disposition, ou d'une qualité:

1. Moment du *caring about*, « se soucier de »: il s'agit de reconnaître qu'un besoin est là, qui demande à être satisfait, ce qui suppose une attention dans la mesure où il s'agit de d'assumer la position d'une personne ou d'un groupe. La qualité morale qu'y est liée est l'attention.
2. Moment de la « prise en charge »: cette phase implique l'assomption d'une responsabilité par rapport au besoin identifié et la recherche d'une réponse. Cette étape détermine s'il est possible de répondre au besoin, de telle sorte que l'action ait lieu, et concerne la mise en place des moyens, comme par exemple la levée de fonds. Le point nodal de cette étape, la rendant difficile, concerne le fait que la personne qui s'occupe des autres est la seule à pouvoir produire aussi bien des bénéfices que des dégâts. La qualité morale que lui est propre est la responsabilité.
3. Moment du *care giving* ou de la « prise du soin »: est le moment de répondre aux besoins en accomplissant un travail matériel, impliquant la mise en œuvre de compétences. Tronto montre que la fragmentation de ces quatre moments dans nos sociétés dévalorise le travail du *care giving* pour valoriser les stades précédents. La qualité qui caractérise le troisième moment est la compétence.
4. Moment du *care receiving* ou de la « reception de soin »: recouvre l'étape de vérification de l'adéquation du soin au besoin; il touche à la réceptivité. C'est aussi l'étape qui permet la définition interactive du bon care aussi bien que l'élaboration de standards à tenir. Sa qualité est la réceptivité.

Les bonnes pratiques du *care* recouvrent donc ces 4 phases, qui, ensemble, mettent en lumière la complexité du *care* comme processus - processus demandant une

coordination entre les acteurs qui peut s'étaler sur une durée importante. L'une des difficultés propre au care a trait à la position occupée par le pourvoyeur du care. En effet, en tant que pourvoyeur, il lui est difficile de demander des requêtes morales dont il serait bénéficiaire, il peut ainsi se trouver dans une position pénible. Eva Feder Kittay nous rappelle que les caractéristiques morales du travail du *care* incluent à la fois les responsabilités morales du travailleur en rapport à celui qui bénéficie de ses soins, et les devoirs moraux de ceux qui se situent à l'extérieur de la relation de dépendance, et supportent une telle relation.[53] Loin d'être seulement des relations asymétriques comme celle qui lie une mère à un enfant, la conception holiste du care développée par Tronto renvoie à une gamme bien plus étendue de relations complexes, susceptibles d'engager une multitude d'acteurs sociaux. A tire d'exemple, le premier et le second moment moral sont souvent associés (même si non exclusivement) à un rôle public, typiquement celui du chef de famille. La question devient alors la suivante: comment se fait-il que la catégorie du *care* ne soit pas centrale dans l'analyse sociale et dans la philosophie politique ? La réponse est la suivante : au niveau idéologique et dans la pratique du *care,* il y a une fragmentation du concept assurant la célébration des deux premiers moments tout en masquant les activités dont bénéficie le pourvoyeur des deux premiers moments. La définition proposée par Joan Tronto du *care* le transforme en un concept critique car elle ajoute une critique sociale au sein de laquelle le *care* sert de révélateur des situations de privilège. Les analyses de Tronto ont pour conséquence de penser de façon inédite la citoyenneté. Celle-ci se trouve reconceptualisée en intégrant la prémisse jusqu'à maintenant ignorée de l'interdépendance. La citoyenneté doit être replacée dans le contexte premier de l'interdépendance (le fait que nous sommes tous parfois autonomes, parfois dépendants), évitant ainsi que la dépendance soit reléguée dans ce qui précède la politique. « Un ordre politique qui présume que seules l'indépendance et l'autonomie constituent la nature de la

[53] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit*., p. 86.

vie humaine passe à côté d'une bonne partie de l'expérience humaine et doit par ailleurs dissimuler cette question »[54]. La reconnaissance de l'interdépendance doit être menée d'abord envers soi-même: Tronto parle d'un abandon: « il faut abandonner le sens que nous avons de nous-mêmes comme êtres entièrement autonomes »[55]. La politisation du *care* demande une prise en compte politique des interdépendances, au-delà des valeurs démocratiques habituellement perçus.

Care visible, care invisible

Revenons un instant sur l'abandon dont parle Joan Tronto. En fait, il existe deux types de dépendance : la première est celle qu'on peut appeler ''extrême'', qui est indéniablement sous les yeux de tous, à savoir celle touchant des personnes affectées d'un handicap ou d'une maladie, temporaire ou insoluble. Cette dépendance concerne aussi les enfants, les personnes âgées et les personnes que s'occupent d'eux. Il s'agit de la dépendance dont parle la biologiste américaine Martha Fineman, quand elle dit que la vulnérabilité est une condition biologique et que les moments de la première enfance, de la maladie, de l'infirmité et de la vieillesse : ces « dépendances inévitables » fondent la dépendance dans la biologie.[56] C'est cette dépendance qui n'est pas prise en considération dans le contrat social de John Rawls et qui est exclue de la position originelle, point sur lequel on reviendra par la suite.[57] On peut en fait dénoter une tendance presque universelle tendant à concentrer les analyses du travail du care sur les soins aux personnes atteintes d'handicap, aux enfants et aux personnes âgées, et à éviter la question de l'entretien des adultes. Une telle approche considère ainsi que seuls les enfants et les handicapés créeraient

[54] J. Tronto, *Un monde vulnérable, op. cit.,* p. 207.

[55] *Ibid.*

[56] M. A. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York 1995, p. 161-164.

[57] Cfr. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

la nécessité et le problème du travail du care.

Il existe par ailleurs un deuxième type de dépendance qui est plus caché du fait de son caractère ordinaire et quotidien. Tronto parle de *care* ''fantasme'' tant les sociétés occidentales contemporaines parviennent à faire que le citoyen se conçoit comme indépendant. C'est une dépendance qui touche chaque personne puisque tout individu - même l'adulte ''autonome'', en bonne santé et rationnel - possède les caractéristiques pour prendre part au contrat social. Le type de *care* qui dérive de cette dépendance, -l'entretien quotidien des besoins de la vie, le travail de ménage-, qu'il soit acheté ou gratuit, est presque toujours accomplit par des femmes. [58]C'est à cette forme de *care* qu'on fait référence quand on parle de *care* ''invisible'' et qui rend tout individu interdépendant.

La sociologue Kari Waerness distingue le *care* « nécessaire » et les activités de service personnel[59] : le *care* nécessaire est celui qu'on ne peut pas se donner à soi-même, car il requiert le care d'un autre. Les activités de service personnel forment un *care* que l'on pourrait s'accorder à soi-même mais que l'on choisit de ne pas se donner. La différence ne tient pas à l'expertise mais à la capacité ou à la volonté, liée à la responsabilité, de chacun de satisfaire ses propres besoins. Mais distinguer de cette façon *care* et service comporte plusieurs implications politiques. Tout d'abord, la frontière tracée entre *care* nécessaire et activités de service est nécessairement politique. Si on considère, par exemple, le travail d'une baby-sitter comme un service à la mère, il s'agit bien d'un service qui est fourni et malgré son caractère nécessaire, peu rémunéré. Mais si on renverse la perspective, on peut considérer que la garde d'enfants est essentielle pour l'enfant, tant pour la mère que pour le développement des valeurs démocratiques. Nous pourrions alors considérer de

[58] Nous analyserons ce point dans la deuxième section du travail dans les chapitres, quand le care est rémunéré et quand le care est gratuit.

[59] J. Tronto, « Care démocratique et démocraties du care », dans *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, P. Molinier, S., Laugier et P. Paperma (dir.), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009, p. 41.

payer davantage ces éducateurs d'enfants. De plus, l'achat ou la relégation d'un *care* qu'on pourrait se donner soi-même entraine l' «irresponsabilité des privilégiés »[60]. En effet, certaines personnes vont s'extraire du travail de *care* au motif que d'autres vont l'accomplir pour elles, ce qui s'intègre parfaitement avec la logique des services. Troisièmement, si nous confondons le *care* avec les activités de service, nous avons la possibilité de distinguer, dans la société, les citoyens démocratiques des nécessiteux. Alors que tous les êtres humains ont besoin de *care,* si nous le considérons comme un service, nous pouvons ensuite nier que le *care* fasse partie de notre expérience humaine. Si nous considérons que le *care* n'est pour les autres qu'une simple commodité, ceux qui ont vraiment besoin de *care* risquent en raison de ce besoin même de se voir disqualifiés de la pleine participation à la société. Parler d'activités de service personnel signifie contribuer à alimenter le mythe du citoyen politique indépendant et penser l'ensemble de *care* nécessaire comme un service. Puisque notre société considère la réussite publique, la rationalité et l'autonomie comme des qualités louables, nous pouvons dès lors considérer que nous ne bénéficions pas du *care*. Cependant cette vision est tronquée. En effet, ces formes de ''cache-*care*'' dissimule un fait tant trivial qu'oublié : les adultes aussi doivent manger, se laver, nettoyer leurs vêtements, leur vaisselle, entretenir leur habitat, etc. Tout cela rend préférable utiliser le terme « *care* » au lieu de celui de service, pour reconnaitre l'existence et la valeur des besoins invisibles et méconnus par la société.

Asymétrie et interdépendance

Nous avons vu précédemment que la dépendance est une condition qui nous touche tous, nous verrons désormais que la dépendance influence les protagonistes de différentes façons. Tout d'abord, analysons la situation existante entre pourvoyeur de *care* et bénéficiaire dont le bien être ou la survie dépendent du pourvoyeur. La dépendance place le récepteur en une position subordonnée, en générant une asymétrie dont on peut aisément

[60] J. Tronto, « Care démocratique et démocraties du care »,*op. cit.*, p. 41.

comprendre les déséquilibres. Nous avons ainsi tendance à considérer comme « plus puissants » ceux qui prodiguent des soins, car les bénéficiaires ont besoin de leurs soins pour survivre. Mais ce n'est pas toujours le cas. En fait, dans un mouvement qui rappelle la dialectique servant-patron de Hegel, on peut se positionner selon les deux postures pour voir que l'asymétrie n'est ni univoque ni statique. L'asymétrie peut se renverser, et rendre vulnérable, bien que de façon différente, aussi le pourvoyeur du *care*. En fait, si celui qui offre le soin est rémunéré, et si celui-ci ne se montre pas suffisamment attentionné aux besoins du recevant, il risque d'être licencié. Si, au contraire, le pourvoyeur n'est pas rémunéré mais accomplit des soins du fait d'un lien affectif avec le dépendant, il est susceptible de se trouver dans une situation de « vulnérabilité seconde».[61] Cette vulnérabilité rend compte de l'ambivalence des sentiments que les pourvoyeurs du *care* peuvent retirer de leur travail. Le travail de *care* peut ainsi être perçu à la fois comme aliénant et gratifiant. De plus, la relation du *care* n'est pas dyadique et ne se joue pas exclusivement entre deux personnes. Les relations mère-enfant, médecin-patient, professeur-élève ne sont pas unilatérales entre les deux acteurs, ni fermées à deux acteurs : les familles accompagnent les malades dans la plupart des soins médicaux, les compagnies d'assurances, les agences gouvernementales, les administrations hospitalière et prennent part dans les relations du care. La division en phases du *care* réalisée par Tronto est utile car elle rend compte de la complexité du processus du *care*. La focalisation sur la famille et la sphère domestique apparaît comme une étrange réduction du champ ne permettant pas de voir ce que la dyade doit à l'organisation sociale du travail et à l'inégalité de sa distribution. Autrement dit, la relation dyadique n'est éventuellement qu'un moment de la relation du care et implique la coordination des activités de multiples protagonistes situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la sphère domestique (professionnels, auxiliaires, agents d'institutions publiques). Le problème de la conception dyadique est qu'elle commence par

[61] E. F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza,* Milano, Vita e Pensiero, 2010, p. 90.

mettre dans la nature même du *care* son inégalité. S'arrêter à cette inégalité peut être dangereux puisqu'elle peut servir à justifier la perpétration de l'exclusion de la citoyenneté des bénéficiaires de soins et des proches qui leur en donnent. Une telle approche refuse ainsi de les considérer comme des citoyens à part entière, et tend à effacer le fait que tout être humain est dépendant.

Mais il existe d'autres espaces où on peut repérer des asymétries ainsi qu'une nouvelle dimension dans laquelle le pourvoyeur est vulnérable. Le pourvoyeur du *care* doit avoir accès aux ressources nécessaires au maintien de la personne dépendante et à son propre maintien. Or, l'espace de la productivité économique est confiné hors de « la maison » et la famille nucléaire est la forme privilégiée d'organisation sociale. Dans cette organisation, un adulte, le *provider*, participe à l'économie publique lorsqu'un deuxième adulte s'engage surtout -même si rarement exclusivement- aux exigences qui découlent des dépendances des non adultes, des personnes atteintes d'handicap ou âgées de la famille. À l'intérieur de sa famille, le pourvoyeur du *care* se trouve dans une relation de conflit de coopération avec les autres membres non dépendants qui lui offrent l'opportunité d'accéder aux ressources nécessaires, disponibles seulement à l'extérieur de la famille. Puisqu'il a besoin de la collaboration d'un autre afin d'obtenir les ressources nécessaires pour se soutenir soi même et soutenir la personne dont il s'occupe, il saura tolérer sa propre dépendance, ou « dépendance secondaire».[62] Pour éviter que l'organisation familiale s'interrompe et en vertu de son engagement moral et émotif envers la personne dont il s'occupe, le pourvoyeur du care acceptera son « inégalité de situation».[63] Il y a donc une double dépendance dans les relations propres au *care*: de receveur car sa vie peut dépendre du pourvoyeur, et de pourvoyeur car son travail ou son bien-être peuvent dépendre par le bien-être du récepteur.

[62] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op., cit.,* p. 83.

[63] *Ibid.*

Desentimentaliser le care

La notion de *care* est une notion que contient en soi que les dimensions normatives de l'orientation qu'il se donne, mais pas les éléments normatifs des fins qu'il sert: à savoir, le *care* peut servir pour des mauvais fins, comme le montre par exemple le cas du colonialisme, issu d'un discours de *care*. Comment distinguer le bon *care* du mauvais *care*? La dimension affective est-elle nécessaire pour qu'on puisse parler de bon *care*? Peut-on avoir du *care* sans affection? Sur la question questions, il n'y a guère de consensus. D'après Nel Noddings ou Eva Kittay, pour être bon, le travail du *care* doit relever de l'amour. Eva Feder Kittay soutient que :

« Compris comme travail, le care est la tâche consistant à prendre soin de soi et des autres quand nous sommes en situation de besoin. On se rend compte de son importance surtout en son absence et on en a plus besoin quand on ne peut pas l'offrir en retour….Le travail du *care* peut être accompli sans la disposition appropriée….toutefois, la disponibilité est essentielle et un care qui en manque ne sera pas un bon *care*. »[64]

Au contraire, Joan Tronto, soutient l'inverse. L'auteure du *Un monde vulnérable* retient fondamentale distinguer le plan des pratiques de celui des dispositions. D'après Tronto, il est nécessaire refuser l'identification du travail de *care* au travail de l'amour, pour le substituer au ''travail de la dépendance''. La raison est simple: si on veut éviter la réification des stéréotypes associés au travail du *care* comme travail naturellement féminin, il faut distinguer dispositions et pratiques e porter l'accent sur ces dernières pour pouvoir distinguer bon et mauvais travail. En outre, ça constituerait un obstacle à la perception du travail de la dépendance comme un travail impliquant des compétences, une formation et donc, méritant une reconnaissance. C'est pour quoi, selon Tronto, la perspective du *care* gagne à ne pas donner aux sentiments une place centrale dans son analyse. Non car ils ne jouent aucun rôle dans l'identification des questions morales, mais parce que associer les

[64] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.*, p. 259-260.

femmes à la sensibilité et aux émotions est totalement contreproductif. « Dispenser du *care* -dit Tronto- est déjà morale », et il faut pas chercher une raison morale plus loin. De plus, il y aurait à comprendre comment pourrait-on imposer des sentiments chez les pourvoyeurs rétribués du *care*. Bien sûr, souvent le pourvoyeur s'affectionne à la personne qui dépend de ses soins. Mais identifier l'amour ou des sentiments comme critère nécessaire pour un ''bon'' *care* signifierait opposer un obstacle à la tentative de politisation du *care* menée par Joan Tronto . L'infirmière Marjiana, personnage du roman *Slow Man* du romancier sud-africain J. M. Coetzee, dit que « l'assistance n'a rien à voir avec l'amour. C'est quelque chose que n'importe quelle infirmière qui gagne son salaire peut fournir, jusqu'à quand on ne lui demande plus ».[65]

S'il est difficile fixer les critères du bon *care*, il est en revanche plus simple, en s'appuyant sur les points de vue et les expériences des sujets du *care*, montrer ce qui ne va pas en cas d'absence du *care*, ou ce qui ne va plus lorsque ses conditions des réalisation sont trop précaires. Dans le cas par exemple de la garde d'enfant, Joan Tronto insiste sur le fait que la relation salariale permet à chacune des parties prenantes de se considérer comme des volontés libres. L'employeur peut bénéficier du *care* sans pour autant se percevoir comme dépendant. Voici en quoi consiste le paradoxe de l'irresponsabilité des privilegiés[66] : que des relations de dépendance sont précisément ce que leur permet de se penser comme indépendants.

Cependant, même en indiquant que le *care* n'est viable que dans une société pluraliste, libérale et démocratique, le travail de Tronto demeure indéterminé d'un point de vue politique, puisque l'auteure se limite à faire appel à un débat public, cantonnant la théorie du *care* à une théorie morale, et non à une théorie politique. Pour que l'éthique du *care* puisse se concevoir comme une éthique politique, il est nécessaire de forger des outils pour une connaissance du ce travail qui puissent permettre de déconnecter l'éthique du *care*

[65] J. M. Coetzee, *Slow Man,* Torino, Einaudi, p. 158.

[66] J. Tronto, *Un monde vulnérable, op. cit*., p. 166.

de son association aux femmes, ainsi que de mettre en évidence qu'il s'agit d'activités qui sont des réponses à une vulnérabilité commune, et non à une affectivité proprement féminine. En fin, l'enjeu semble moins de savoir s'il faut être pour ou contre la professionalisation du *care*, mais comment une telle professionalisation pourrait s'avérer de manière à réduire l'inégale division du travail du *care*, prémunir les travailleurs contre des formes d'exploitation, ainsi que leur assurer la reconnaissance sociale.

Les travaux du care

Les tâches habituellement entendues comme relevant du *care* sont celles qui recouvrent les activités de femmes de ménage, infirmière et aides soignantes -le féminin générique s'impose en étant aides soignantes et agentes de services hospitalier 91% et 81% de femmes, qui occupent en France 740.000 emplois-, ''mères'', baby-sitter.[67] Mais quelles sont les caractéristiques nécessaires pour que des activités puissent être considérées des activités de la dépendance?

Répondre à cette question n'est pas évident. En fait, si on considère certains métiers, tels que le médecin, l'avocat ou l'enseignant on pourrait bien se demander, puisqu'ils accroissent le pouvoir ou la capacité di bénéficiaire, en en promouvant la santé, le bien être ou l'instruction, s'ils relèvent du *care*. Pour distinguer tels activités du travail de la dépendance, considérons les trois caractéristiques fondamentales repérées par Michael Bayles: d'abord, une vaste formation professionnelle, en suite, une formation intellectuelle, et, enfin, une « abilité qualifiée offrant un service relevant à l'intérieur de la communauté ».[68] On pourrait y ajouter un certain détachement, un intéresse intellectuel et une inclination à la généralisation demandée au professionnel, même quand il s'agit d'un

[67] S. Bessière, « La féminisation des professions de santé en France: données de cadrage », *Revue française des affaires sociales,* « Dynamique professionnelle dans le champ de la santé », La Documentation française, n°1, 2005, p. 19-33.

[68] M. Bayles, «The Professions », in J. Callahan, (ed.), *Ethical Issues in Professional Life*, Oxford University Press, New York, 1988, p. 28-29.

cas particulier. Mais aussi le statut élevé des professionnels, les récompenses économiques et la reconnaissance sociale dont ces professions beneficient sont des symboles de réalisations professionnels. Bayles retient qui soient surtout l'idée que la médecine, le droit et l'enseignement représentent des ressources pour la communauté à faire la différence. Une telle reconnaissance dériverait de la professionalisation de ces activités: les sociologues parlent de travail comme « fonction spécifique du professionnel, par rapport à celui ayant une fonction vague, comme celui de la mère. On pourrait dire que le travail spécifique du professionnel est de type ''d'intervention'', et non de ''soutient.''»[69] L'espace d'intervention du professionnel est en outre couvert par un une série des problèmes établis avec précision, pour laquelle résolution le spécialiste a été instruit spécifiquement. Une fois accompli l'intervention, le travail se termine. Le médecin intervient avec la diagnose et la thérapie, l'avocat intervient entre client et système légale, mais sa responsabilité termine avec la compétence légale. Ce n'est pas son travail de s'occuper des maux qui peuvent affliger son client et, n'ayant pas une implication avec le bénéficiaire, les avocats sont du coup exonérées de toutes obligations morales. Au contraire, si un pourvoyeur du *care* commet une erreur, par exemple, ne s'aperçoit pas de l'augmentation improvise de la température d'un malade ou qu'un bébé a ingéré un liquide toxique, de plus que la perte du poste de travail et de l'éventualité d'une action pénale, le travailleur du *care* est sujet à une culpabilité morale. Les activités de *care*, si elles sont rémunérées, ne le sont pas beaucoup. Souvent, elles sont accomplies sans contrat, souvent par des femmes issues de minorités culturelles. Elles ne présupposent ni une vaste formation professionnelle, ni une formation intellectuelle. L'objet des activités de soin consiste à soutenir plutôt qu'à intervenir.

[69] R. B. Darling, *Parent-Professional Interaction: The Roots of Misunderstanding,* in M. Seligman, (ed.), *The Family with a Handicapped Child: Understanding and Treatment*, Grund and Stratton, New York, 1983, p. 95-121.

Le partage inégale homme/femme du travail du care, ou quand le care est gratuit

La philosophe, théoricienne politique et féministe Christine Delphy dans l'article « Par où attaquer le partage inégale du travail ménager? »-, livre une instantanée de la situation contemporaine française par rapport au partage entre hommes et femmes des activités du *care*. Elle commence par remarquer que, jusqu'aux années '70, dans les sociétés occidentales, « le travail ménager n'était pas perçu ni comme un travail, ni comme un ''loisir'': ces catégories, créées par les travailleurs, -les hommes-, ne s'appliquaient tout simplement pas. »- À cette époque, le travail du ménage était accompli en majorité par les femmes, qui ne travaillaient pas hors de la maison: 65% des femmes jusqu'aux années 70 étaient femmes au foyer. Qu'elles eussent lieu dans la sphère domestique ou dans la sphère professionnelle, les activités du *care* demeuraient féminisées.- La question est importante puisque jusqu'à quand les responsabilités de la dépendance humaine tomberont de façon disproportionnée sur les femmes, cette moitié de la population mondiale devra, en vertu de son appartenance au genre féminin, combattre contre plus d'obstacles qui concurrent à la réalisation de leurs aspirations.

Aujourd'hui, la situation en France a changé : le pourcentage des femmes ayant un travail hors de la maison touche le 70%, et il n'est plus possible définir les femmes « ménagères » au sens qu'elles l'étaient avant les années '70. Toutefois, quelque chose de plus qu'un héritage de cette ancienne condition est demeuré. En France, si l'on compare le nombre d'heures consacrées respectivement par les femmes et les hommes aux tâches ménagères, on constate que « cohabitation hétérosexuelle » signifie un surcroît de travail pour les femmes, et un allégement du travail pour les hommes par rapport à la situation où une femme habite seule et un homme habite seul. Il faut spécifier que toute « tache ménagère » n'est pas nécessairement du travail domestique: ainsi, le travail ménager des hommes ou des femmes célibataires, le travail fait pour soi, n'est pas du travail gratuit. En effet, dans la mesure justement où il est fait pour soi, il trouve une compensation immédiate. Par exemple, se raser n'est pas du travail gratuit, -exploité- puisque la personne

qui effectue le travail est récompensée par le fait de se trouver rasée. Le travail qu'on fait pour soi n'est pas payé, mais il est rémunéré en nature. Pourtant, si on considère la moyenne générale, indépendamment du nombre d'enfants, d'heures consacrées aux tâches ménagères dans les années 2000, les femmes consacrent 4h45 par jour entre cuisine, vaisselle, entretien du linge, ménage et courses, tandis que les hommes y consacrent 1 heure et 15-: ce que signifie le 80% du travail total, et qui explique l'oxymore du titre de l'article. L'héritage de l'ancienne condition de femme au foyer pèse surtout sur des épaules féminines. C'est un héritage lourd à porter puisque il génère ce qu'on appelle la ''double journée'' du travail féminin: 8 heures du travail dehors de la maison pour le 70% de la population féminine, plus le 80% du travail ménager à la maison, une fois rentrées. Delphy sur ce point est nette: il s'agit d'une exploitation pure et simple, à la faveur de la classe masculine. Ainsi aujourd'hui, les femmes ne sont plus *que* ménagères, mais elles le sont *en plus* que travailleuses, tandis que les hommes ne le sont pas encore, ou pas assez.

Mais pourquoi cette double journée est si regrettable? D'abord, parce que il n'est pas juste imposer à un de deux genre un deuxième travail en vertu de son appartenance à ce genre. En suite, parce qu'il oblige à un rythme difficile à soutenir, peut pousser celles qui l'assument au bord de l'épuisement. Ce deuxième point peut entrainer des conséquence politiques néfastes, comme le montre le cas des femmes de RDA avant de l'unification de l'Allemagne-. Ici, toutes femmes travaillaient, et tous les enfants avaient une place en crèche à partir d'un an. Les femmes étaient distribuées dans le marché du travail exactement comme en Europe occidentale, s'occupaient de travail ménager et des soins aux enfants. D'une part, et de façon qui pourrait nous surprendre, une grande partie des Allemande de l'Est enviaient les Allemandes du Ouest, qui n'avaient pas à travailler de hors, étaient des mères au foyer à temps plein, à cause de l'absence de crèche, d'écoles maternelles, des déjeuners scolaires, et d'allocations de maternité. Ce qu'elles enviaient c'était que les femmes de Berlin Ouest, comme les femmes au foyer en France avant les années '70, ne faisaient « que » 50 heures de travail par semaine. En effet, comme le remarque Delphy, « la seule situation où une femme avec enfants travaille moins que 70

heures par semaine c'est quand elle est femme-au-foyer»-. Le cas de l'RDA devrait nous faire prendre conscience du fait que s'il est vrai que le travail est l'unique voie à l'indépendance, pourtant cette indépendance ne devrait pas être payée un si haut prix, celui de la double journée. Pourrait-on blâmer une femme que, devant choisir si bénéficier d'un salaire maternel ou bien travailler « pendant la double journée », choisisse d'être mère et femme au foyer au temps plein ? Un tel choix est difficilement reprochable, même si ça signifie, d'un point de vue de la maturité démocratique d'un pays, revenir en arrière. C'est pourquoi on a le devoir de rappeler que mettre les femmes devant un tel choix ne peut pas être la bonne solution.

Le partage inégale entre femmes des travaux du care, ou quand le care est rémunéré

L'absence de reconnaissance du travail domestique comme travail a longtemps permis aux hommes d'occulter la dépendance dans laquelle ils se trouvent vis à vis de travail de care effectué par les femmes, au point que, comme on vient de le voir, jusqu'aux années '70, les sociétés occidentales riches ne percevaient pas le travail ménager ni comme travail, ni comme loisir[70]. Dans le paragraphe précédent on a vu la lecture selon laquelle le *care* serait encore aujourd'hui pour la plus part un espace de travail féminin non rémunéré, qui se rajoute au travail rémunéré conquis par les femmes occidentales dans les années '70 accompli en dehors de la maison. D'après Delphy, cette nouvelle condition donne comme résultat une inédite exploitation de la classe des femmes dont bénéficie directement la classe des hommes[71]. Cependant, la distinction du genre n'est pas la seule en matière de division de travail de *care.* Il est important ne pas mélanger les disparités internes aux dispensatrices mêmes du *care*. Evelyn Nakano Glenn, dans ses travaux, questionne l'espace du *care* comme un espace privilégié de dominations croisées. L'auteure vise à

[70] Cfr. C. Delphy, « Par où attaquer le ''partage inégal'' du ''travail ménager''? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 22, n° 3
[71] *Ibid.*

rechercher la division raciale du travail du *care*, en particulier aux Etats-Unis. Les modes de hiérarchies qu'elle y repère développent un modèle de domination susceptible de traiter race et genre non comme formes de dominations distinctes mais imbriquées. Nakano Glenn s'intéresse à la façon dont, tout au long du XX siècle, les femmes blanches de classe moyennes et supérieure se sont libérées des aspects plus dévalorisés du travail du *care*, en les confiant à des groupes des femmes plus opprimées: de la classe ouvrière, immigrées, de couleur[72]. Dans les sociétés coloniales et esclavagistes les femmes blanches de la classe moyenne transféraient le travail du *care* sur les femmes indigènes, générant le *dark care*[73]. Nakano Glenn montre, comme le montre aussi la philosophe Elsa Dorlin, que ce transfère a permis aux femmes bénéficiant de service du *care*, accompli par une tiers rémunérée, de résoudre les contradictions d'un code domestique qui « tout en véhiculant une norme de féminité définie en termes de raffinement et sophistication, assignait aux femmes le travail domestique, qui implique nécessairement des efforts physiques et la confrontation avec des éléments peu nobles: le « sale travail » serait alors confié à une domesticité »[74]. En suite, au XXI siècle, Glenn remarque comment on assiste à « un glissement historique d'un mode interpersonnel à un mode structurel de hiérarchisation sociale… il suffit de voir les hiérarchies dans les hôpitaux ou la ''crise du *care"* dans les pays industrialisés ».[75] En fait, l'économie du soin est en train de devenir condition matérielle de l'éthique du *care*, incarnée par *les autres.* L'expression '' crise du *care* '' qualifie la pénurie de main d'oeuvre et des structures destinées à prendre en charge les personnes dépendantes. La crise du *care*

[72] E. N. Glenn, « From servitude to service work: historical continuities in the racial division of paid reproductive labor », *Signs: Journal of Womaen Culture and Society,* vol. 18, 1, 1992, p. 1-43. Son travail s'inspire du paradigme élaboré par K. Crenshaw pour rendre compte du type spécifique de domination expérimentée par les femmes noires.

[73] E. Dorlin, « Dark care: de la servitude à la sollicitude», in S. Laugiet et P. Paperman, *Le souci des autres, op. cit.,* p. 87-97.

[74] *Ibid.,* p. 93.

[75] P. Paperman, « Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel », dans *Le souci des autres, op. cit.,* p. 281-295.

désigne donc la rupture de modes traditionnels de fourniture de *care* et est due à plusieurs facteurs tels que l'augmentation du nombre de femmes sur le marché du travail, qui en réduit la disponibilité, la réduction de la taille des familles et la cohabitation inter-generationnelle, l'instabilité de liens familiaux qui fragiliserait les formes de solidarité informelle dont la famille était facteur, ainsi que l'allongement progressif de l'espérance de vie, qui souvent crée une demande supplémentaire du *care.* Cette crise a donné une visibilité publique au déficit et aux difficultés de fourniture de *care*, puisque, pour répondre à ces nouvelles conditions, un nombre croissant des femmes des pays en développement migre vers les pays riches. Ces migrations, comme le montrent les travaux de B. Ehrenreich et de A. Hoschild- entraînent un manque de *care* analogue dans les pays en voie de developpement, en créant un cercle vicieux du travail privatisée de la dépendance.[76] À côté du cercle vicieux de la crise du *care* il y en a un deuxième, celui de la ‘'double marginalisation'': le travail du *care* marginalise ceux qui le font, et le fait que ce soit ces derniers qui le effectuent contribue à marginaliser le *care*. D'après Nakano Glenn, la naissance des *care studies* serait expression directe de cette crise, qui en explique l'émergence comme revendication, et que le rendrait un phénomène circonscrit au pays du Nord-.[77] C'est pourquoi certaines ont vu dans le *care* la marque d'un ethno-sociocentrisme aveugle aux situations des femmes non blanches et socialement désavantagées. Les critiques adressées à la perspective du *care* font valoir l'idée que cette éthique ne tiendrait pas compte des expériences de celles qui, bien avant la crise, assumaient déjà pour d'autres les fonctions de pourvoyeurs du *care* et de domestiques.[78]- L'éthique du *care* privilégierait en fat les expériences de certaines femmes -blanches, hétérosexuelles, bourgeoises- dont

[76] B. Ehrenreich et A. Hoschild (dir.), *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy, Henry Holt& Company, New York*, 2003.

[77] Cfr. S. Dumitru, « La migration des femmes: du *brain drain* au *care drain* », Institut Émilie du Châtelet, Paris, 2008.

[78] Cfr E. N. Glenn, *Unequal Freedom. How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

elle serait l'expression.

Pourtant, il demeure quelque chose de commun qui rapproche les pourvoyeurs du *care* du monde, rémunérés ou pas rémunérés, d'avant et d'après la crise: une ''constante sexuelle'', leur commune appartenance au genre féminine. En fait, que les activités du *care* soient accomplies dans la sphère domestique, ou qu'elles soient accomplies par des professionnels, rien n'a modifié ce que Delphy appelle le « partage inégale du travail ménager ». Il y aurait alors une question qui pourrait être soumise à une analyse politique: pourquoi la redistribution du travail hors de la maison n'a pas trainé, de même, une redistribution du travail à l'intérieure de la maison, et une conséquente introduction des valeurs du *care* dans la vie publique ?

''*Fuite du care'': quand le care devient une marchandise mondialisée*

Il est intéressant remarquer que, dans la crise du *care*, on assiste à des migrations d'importante amplitude, selon des trajectoires précises. Des centaines de millions des migrants vivent hors de leurs nations d'origine; selon les statistiques officielles 3% de la population mondiale ne vit pas dans son pas d'origine.[79] Ces personnes ne se déplacent pas seulement par choix ou pour bénéficier d'une vie meilleure, mais aussi en raison de réglementations nationales qui les y contraignent. Ce qu'on remarque, c'est que certains pays pourvoyeurs des migrants ont des réglementation qui incitent délibérément à l'envoi de fonds depuis l'étranger. Ces transferts de fonds constituent la deuxième source majeure de financement dans les pays en voie de développement, transferts qui ont touché la chiffre de deux cents milliards de dollars en 2004. Aux Philippines, un de ces Pays qui encouragent l'émigration, 8 milliards de dollars provenaient en 2004 de transferts de fonds depuis l'étranger. En ne comptant que les migrants venus travailler via des ressues officiels, ce sont sept cent mille personnes par an qui quittent leur pays pour être embauchées à

[79] E. N. Glenn, « Le travail forcé: citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au care» *in* P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care? op. cit.,* p. 119.

l'étranger au début des années 2000. Prés de 55% de ce sept cent mille migrants sont des femmes, dont plus des deux tiers employées de maison ou femmes de ménage dans des foyers de classe moyenne supérieure aux États-Unis, en Europe, au Moyen-Orient, au Japon, à Hong Kong et dans d'autres régions de l'Asie. Dans des nombreux pays -report Linda Bash-, on les appelle « travailleuses invitées » et elles ne sont autorisées à rester dans leur pays d'accueil qu'aussi longtemps qu'elles garderont leur emploi et, surtout, aussi longtemps qu'elles ne changeront de travail.[80] Selon la Banque mondiale, en Jamaïque plus de 20% du produit nationale brut vient de transferts de fonds depuis l'étranger. La mondialisation de l'économie a transformé la division raciale du travail féminin de *care* telle qu'elle s'est construite historiquement, en une sorte de vaste transfert transnational du travail du *care* du Sud, vers le Nord.[81] Devant ces chiffres, il est évident que « il s'est pas ''seulement'' passé que les femmes ont choisi de mettre au centre de leur vision d'une bonne vie les relations et le travail de la dépendance »[82], mais que, puisque avoir soin de ceux qui sont dépendants n'est pas une option, certaines mesures politiques et économiques ont été prises exactement pour répondre à ce besoin.

Quand on parle de travailleurs du *care* on entend aussi les travailleurs de la santé: aides soignantes et infirmières. Glenn a estimé que si la fuite de *care* des travailleuses compétentes se poursuit, dans les années 2020 la moitié des médecins des États Unis aura été formés dans des pays en voie de développement, ce qui aggravera la pénurie des personnes compétentes pour assurer de soins médicaux dans ces mêmes pays.[83] L'Afrique

[80] L. Bash *et al.* « Different settings, same outcome: transnationalism as global process », in *Nation Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicament, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach Publishers, 2001, p. 225-265. J. Karp, « A new kind of hero », *Far Eastern Economic Review*, n°158, 2001, p. 42-45.

[81] Cfr. R. S. Parrenas, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work,* Stanford, Stanford University Press, 2001.

[82] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.,* p. 76.

[83] E. N. Glenn, « Le travail forcé: citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au care », in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care? op. cit.,* p. 129.

dispose de 3% du total mondial des travailleurs de la santé mais souffre de 24% des maux nécessitant une intervention médicale. Comme la population des pays développés continue de vieillir, leur demande en personnel médical va encore augmenter. La question mondiale du déséquilibre entre personnes fournissant les soins et personnes nécessitants de soins va empirer, dans quelle mesure les personnes du Premier monde assument la responsabilité de ces questions ? Est-il hasardeux affirmer que si l'irresponsabilité des privilégiés continue, les sociétés démocratiques ne resteront pas démocratiques longtemps ? La raison n'est pas seulement que les plus riches risquent de devenir dépendants ou que nous nous identifions aux plus riches et souhaitons accepter leurs intérêts comme étant les nôtres. C'est également que, si les ressources en *care* sont inégales, nous ne serons jamais capables d'accomplir la visée démocratique de l'égalité des chances. En fait, pour une compétition ouverte et équitable pour les positions sociales, un égal accès à un bon *care* est aussi nécessaire que le fait de garantir l'égalité de chances. Jody Heimann, épidémiologiste à l'Université de Harvard qui a travaillé sur la notion de capabilité, soutient que le propre des pauvres ou des membres de la classe ouvrière est aussi qu'ils disposent de beaucoup moins de ressources en *care* pour leurs enfants.[84] Il en résulte que les inégalités de *care* se transforment en inégalités dans l'accès à l'éducation, à des métiers professionnels et, par conséquent, en inégalité économique. Des parents en difficulté économique mènent des vies qui ne leurs permettent pas de s'occuper aussi bien de leurs enfants que des parents aisés. Si nous ne prenons pas au sérieux ce déséquilibre, l'inégalité continuera de croître. Nous pouvons invertir cette tendance si on s'engage à faire du *care* une valeur centrale de nos sociétés démocratiques. Pour que ça soit possible, il faut commencer à avouer qu'on est tous dépendants. Avec cela, on n'entend pas seulement que chaque humain commence sa vie en étant enfant et meurt souvent dans la maladie en état de dépendance, mais aussi que, tout au long de chaque vie, même quand on est en santé, nous sommes tous dépendants,

[84] Cfr. J. Heymann, *The Widening Gap. Why America's Working Families Are in Jeopardy And What Can Be Done About It*, New York, Basic Books, 2000.

et que le concept d'autonomie est fallacieux. Comme on l'a vu, la direction prise par la fuite du *care* à déjà partiellement transformé le *care* en marchandise. Or, en devenant le travail de *care* de plus en plus un travail accompli par les populations multiculturelles, le risque est qu'il devienne plus facile de exclure ces travailleurs de la citoyenneté. Nakano Glenn prévoit en fait que, comme l'exclusion dérivant de la distinction privé/public a confiné le *care* en de hors de la vie publique, de même, pourrait désormais se retrouver une nouvelle exclusion, sous la forme de distinction entre *care* et activités de service. Le *care* véritable sera accompli exclusivement par des personnes de « souche », alors que les « activités de service » seront marquées par des statuts raciaux, linguistiques, ethniques, religieux ou migratoires.

Eva Feder Kittay et la critique à John Rawls

La plupart des théories morales repose sur une conception de la personne selon laquelle c'est en vertu de notre intellect que nous accédons à un statut moral. D'Aristote à Kant, jusqu'à Rawls-, la dignité humaine est conçue comme dérivant de la capacité à agir par respect de la loi moral, capacité qui relève de la raison.[85] Or, la justice ne s'applique-t-elle aux gens qui ne sont pas des agents moraux ni des citoyens libres, ceux qui ne peuvent pas participer à la coopération sociale entre égaux? Et dans quelle mesure ceux qui s'occupent de ces individus peuvent-ils revendiquer leur travail au nom de la communauté et non de la charité? Dans ce chapitre, on analysera à partir des critiques développées par la philosophe américaine Eva Feder Kittay les points qui ne tiennent compte des instances de la dépendance dans la théorie de la justice de John Rawls, considérée comme une des plus influents du XX siècle. Kittay indique donc les cinq endroits dans la théorie de Rawls où le philosophe américain néglige de se mesurer avec la réalité de la condition de dépendance:

[85] J. Rawls, *Théorie de la justice,* trad. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1997, p. 37- 48 et 151-228.

1. Sa description des « *circonstances de justice* » meut d'un rapport de substantielle égalité entre personnes, de façon que personne ne puisse dominer sur les autres. D'une telle manière, on est invité à ne pas considérer les relations de justice qui puissent subsister entre adulte et enfant ou entre adulte et parents âgées.
2. *L'idéalisation* des citoyens en tant que membres « pleinement coopératifs » laisse de côté la réalité des conditions d'interdépendance et de dépendance extrême.
3. Sa conception de coopération sociale est basée sur l'idée de la *réciprocité* entre égales, réciprocité qui débouche dans le choix des deux principes de justice.
4. Sa liste des *biens premiers,* introduite comme une liste des besoins des citoyens caractérisés ici par deux pouvoirs de la personnalité morale et par la capacité à être « pleinement coopératifs ».
5. En fin, sa conception de *liberté* des citoyens entendus comme source auto autenticants de revendications valables, conception qui ne laisse pas d'espace à la liberté dont pourrait jouir quelqu'un qui n'est pas indépendant en ce sens.

La dépendance, cinq fois oubliée

Pour le point inhérent aux *circonstances de la justice* on se refait à la critique construite par Annette Baier. Dans son article « What do women want in a moral theory?», la philosophe américaine montre comment le libéralisme moral de Rawls suppose et renie à la fois les dimensions du *care.* En fait, une conception de la société juste ne peut expliquer la perpétuation de cette même société, si elle laisse en dehors la sphère des soins fondamentaux et les vertus liées aux relations qui assurent le maintient de relations sociales.[86] C'est le paradoxe de considérer la famille une école de moralité, un lieu où il se passe une première socialisation des citoyens justes, et au même temps négliger la question

[86] A. Baier, « What do women want in a moral theory? », *Noûs,* vol.19, n°1, 1985, p. 53-63.

de la justice au sein de la famille même.[87] Baier explique comment une conception de l'obligation fondée sur l'obéissance à la règle et la possibilité d'une sanction du groupe en cas de désobéissance ne couvre qu'une partie des comportements faisant l'objet d'une évaluation morale. Car, dit Baier, la liste justifiée d'obligations libérales dans la théorie de Rawls « ne garantit pas la stabilité de la moralité en question sur plusieurs générations ». « La théorie de Rawls -explique Baier- est attentive, par exemple, au fait que les parents aiment habituellement leurs enfants, mais traite ce fait comme une supposition antérieure à la réflexion morale ». Une des raisons est que les obligations sont contractées entre égaux dans la conception libérale de la morale, alors que la relation entre parents et enfants est inégalitaire. Baier, qui se refait à Hume, nous rappelle aussi que d'après le philosophe écossais, étaient précisément ces relations inégalitaires les lieux privilégiés de développement des sentiments moraux. Elle constate ainsi que le libéralisme doit emprunter à une éthique de la vertu parentale, -entendue comme paradigme éthique de dépendance, extensible au tous cas où le rapport n'est pas fondé sur réciprocité, autonomie ou rationalité- pour expliquer comment la société qu'elle décrit peut se perpétrer au delà des générations d'adultes. Qu'est ce que caractérise alors ce type de relations? Sur quoi sont-elles fondées? Baier considère qu'elles soient fondées sur la confiance. En fait, les liens de confiance qui tiennent ensemble des agents moraux ne sont pas réductibles à leurs choix et préférences: nous naissons dépendants et nous avons besoin pour notre survie de croire à la bienveillance des autres à notre égard. « Parce que les femmes ont connu plus souvent l'expérience des rapports inégaux de pouvoir, avec des plus faibles et des plus forts, elles ne voient pas l'égalité comme seule condition qui permette d'instaurer la confiance.»[88] En outre, comme le souligne Baier même, la confiance n'est pas toujours le résultat d'un choix: les enfants ne choisissent pas de faire confiance en leur parents, les personnes dépendantes ne choisissent pas toujours de faire confiance à celui dont ils

[87] S. M. Okin, « Reason and feeling in thinking about justice », *Ethics,* 99, 1989, p. 229-249.

[88] A. Baier, « What do women want in a moral theory? », *Noûs,* vol.19, n°1, 1985, p. 53-63.

dépendent. Ce concept est d'autant plus précieux puisqu'il peut apprendre à distinguer, parmi les relations avec les autres, quelles sont moralement valables. Aussi d'après Eva Feder Kittay la confiance constitue un moment clé des rapports de dépendance:

« Le rapport entre le dépendency worker et la personne prise en charge est fondamentalement une relation de confiance. Celui qui est prise en charge doit avoir confiance en le fait que celui qui s'occupe de lui sera responsable et respectueux de sa vulnérabilité et qu'il n'abusera pas de son autorité et du pouvoir dont il dispose pour accomplir à ses responsabilités. Celui qui donne le soin, doit, à son tour, avoir confiance en le fait que celui qui bénéfice de ses soins n'avance des prétentions qui dépassent ses réels besoins et ne profites des attentions pertinents et que ne profites pas de la vulnérabilité qui touche au pourvoyeur »[89].

La morale de la confiance n'offre pas, d'après Baier, les conditions pour faire confiance aux autres: elle est susceptible d'expliquer comment fonctionnent les rapports en dehors de l'autonomie, de la rationalité, du choix. Elle peut constituer le pont liant ce qui est à l'intérieur du contrat et ce que lui est précédant, voir, avec la morale de la confiance, Baier veut intégrer le parcours qui trace et explique comment on arrive au contrat, pour ceux qu'y arrivent.

2. *L'idéalisation des citoyens.* La construction de la position originelle de Rawls témoigne d'un oubli de la dépendance, reléguée dans la sphère privée. Les partenaires de la position originelle sont considérés comme dignes de définir les principes de justice dès lorsqu'ils peuvent se représenter comme rationnels et dotés d'un sens de la justice, ce qui exclut de la procédure de choix des principes les personnes qui ne possèdent pas de telle capacités et rend problématique la représentation. Et en fait, Rawls même le dit, la description des partenaires repose sur une idéalisation des citoyens, idéalisation qui répond à l'exigence de définir les principes de justice à partir des situations normales.

[89] E. F. Kittay*, La cura dell'amore, op. cit.,* p. 97.

« …tous les citoyens sont membres pleinement coopératifs de la société tout au long de leur vie. Ceci signifie que chacun possède des capacités intellectuelles suffisantes pour avoir un rôle normal dans la société, et que personne n'est gravé par un besoin inusuel ou particulièrement difficile à satisfaire, par exemple, à travers des pratiques médicales inusuelles ou coûteuses. Naturellement, les soins destinés à ceux qui présentent de telles exigences représentant une urgente question pratique. Mais, à ce stade initial, le problème fondamental de la justice concerne ceux qui y participent pleinement, activement et de manière moralement consciente à la société.… *Pour cela convient laisser de côté certaines difficiles complications*. Si on arrive à mettre ensemble une théorie utilisable dans des cas normaux, on pourra tenter de l'étendre aux autres dans une phase successive. »[90]

L'idéalisation de Rawls est partielle parce qu'elle oublie que les facultés dont il fait référence sont « normales » car pendant une période au moins, des pratiques du *care* ont permis leurs développement. Dans cette présumée normalité, aucun besoin spécifique est pris en compte: tous les individus concernés sont censés participer à la vie sociale s'ils entendent bénéficier de ses avantages. Mais, comme le dit Amartya Sen, exclure la dépendance, la disabilité, le besoin des soins spéciaux ou défauts physiques ou mentaux « pour peur de faire une erreur, nous garantit l'erreur opposé »,[91] c'est à dire poser trop de distance entre l'individu avec normal fonctionnement et la personne avec des besoins spéciaux. En fait, il n'y a pas uns seul citoyen en chair et os qui s'approche à l'idéal de ''plein fonctionnement'' pour ''toute la vie''. La solution rawslienne apparaît donc inadéquate. Les soins à donner aux enfants, aux personnes âgées, et aux personnes atteintes

[90] J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory; the Dewey Lectures 1980*, in « The Journal of Philosophy», 77, 1980, p. 515-571.

[91] A. Sen, *Equality Of What? The Tanner Lecture on Human Values*, in S. M. Mc Murrain (ed.), *Liberty, Equality and Law. Selected Tanner Lectures,* Cambridge, Cambridge University Press,1987, p. 157.

d'handicap constituent une partie significative du travail qui est nécessaire considérer en toute société. En outre, pour la plus grand partie des sociétés, elles mêmes sont sources d'injustices, comme on l'a vu à travers les travaux d'Evelyn Nakano Glenn et de Elsa Dorlin. N'importe quelle théorie de la justice a besoin de penser à ces problèmes dés le début. Kittay dit clairement que :

« La condition de dépendance doit être prise en considération *à partir* de chaque projet de théorie égalitaire qui pose comme objectifs l'aspiration à être inclusive envers toutes personnes. »[92].

3. *Coopération sociale et réciprocité.* Les partenaires de la position originelle se caractérisent par deux pouvoirs moraux: d'abord, ils sont rationnels, donc capables de définir un système des fins, deuxièmement ils dotés d'un sens de la justice, du désirs d'agir en conformité avec les principes de justice[93]. Afin de garantir l'acceptabilité par tous des principes de justice qu'ils choisiront, ils sont placés dans une situation de symétrie symbolisant leur égalité morale et garantie par le « voile d'ignorance ». Au moment de choix des principes, chacun ignore quelle est sa position sociale, quels sont ses capacités et talents naturels, et sa propre conception du bien. Ils ont pourtant accès à un ensemble d'informations générales sur la nature humaine, par exemple sur les circonstances formant le contexte de la justice et se caractérisant notamment par la rareté relative des ressources et le conflit d'intérêts. Selon Rawls, placés dans une telle situation, les partenaires choisiraient les deux principes de justice suivants: un premier principe stipulant que chaque personne a droit égal au système le plus étendu de liberté de base, compatible avec le même ensemble de liberté pour tous. En suite, un deuxième principe selon lequel les inégalités socio économiques doivent être attachées à des positions ouvertes à tous et favoriser le plus défavorisés. Ce deuxième principe, dit ''principe de différence'' indique que tout

[92] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.,* p. 77.

[93] Cfr. J. Rawls*, Théorie de la justice, op. cit.,* p. 151- 229.

changement dans la répartition des avantages sociaux doit bénéficier aux plus désavantages, la position de ceux-ci étant donné par la possession des biens premiers (qu'on analysera dans le point 4). Kittay considère nécessaire constituer un troisième principe de justice, principe qui sera basé sur « la différente vulnérabilité dans le contexte de la dépendance, sur notre capacité morale de répondre aux besoins des autres et sur la primauté des relations humaines par rapport au bonheur et au bien-être »[94]. Le troisième principe de justice, ou principe de « responsabilité sociale du soin » est le suivant: à chacun, selon son propre besoin d'assistance, et par chacun, selon sa propre capacité de fournir assistance, avec un support des institutions tel que soient rendues disponibles ressources et opportunités à qui fournit l'assistance, d'une façon telle que tous soient assistés de manière adéquate dans des relations de support.

4. *Les biens premiers.* Les biens premiers sont les biens « que tout homme rationnel est supposer désirer, et qui sont utiles quel que soit notre projet dans la vie ». Les partenaires dans la position originelle évaluent les principes de justice à l'aune de leur capacité à garantir ces biens, énoncé dans une liste:

1. Les libertés de base (de pensée, de conscience etc..)
2. La liberté de mouvement et le libre choix d'une occupation dans un contexte de différentes opportunités… mais aussi (l'abilité) à la décision de les revoir et de les changer, si ainsi on le veut..
3. Les pouvoirs et les prérogatives des charges et de positions de responsabilités
4. Le revenu et la richesse.
5. Les bases sociales du respect de soi.[95]

La construction de cet index des biens premiers permet d'établir des comparaisons

[94] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.*, p. 205.

[95] J. Rawls, *Kantian Constructivism in a Moral Theory: The Dewey Lectures 1980, «* The journal of Philosophy », 1980, 77. p.77.

interpersonnelles entre les membres de la société, ainsi que de déterminer la légitimité de leurs revendications, bien qu'elle rend possible une répartition inégale de richesse et revenu. Sans mettre en doute la valeur de cette liste, Kittay se demande si cette liste touche à la question des besoins de ceux qui dépendent, et elle répond négativement. Feder Kittay constate le manque de ''capacité à répondre à la vulnérabilité des autres avec le *care »*, à côté des capacités morales individuées par Rawls. Feder Kittay ajoute ainsi un bien ultérieure à la liste, inspiré par la condition de vulnérabilité comme constante anthropologique, à savoir, « le bien d'être assisté dans une relation de dépendance que répond à un besoin, si et quand quelqu'un est incapable d'avoir soin de soi même par soi même, et le bien de satisfaire les besoin de dépendance des autres sans obliger quelconque à des sacrifices indus ».[96]- Ce principe renferme le trois cas qui doivent être assurés: 1. la conscience que, si on deviendra dépendant, on sera assisté. 2. Le support dont on aura besoin au cas où on devra prendre soin d'une personne dépendante 3. La garantie que, si on devient dépendants, quelqu'un s'occupera de celui dont on dépendra. Pour illustrer cette triangulation de dépendances imbriquées, Kittay présente la figure de la *doula*, c'est à dire la personne chargée de prendre soin de la femme après l'accouchement. Le moment successif à l'accouchement est en fait un moment particulier où le bébé a besoin de soins incessantes, et que rend difficile à la femme de trouver le temps pour s'occuper d'elle même. La doula ouvrirait le couple « mère-bébé » à une nouvelle triangulation, en conçevant un espace pour une sorte de ''mère-sitter''. La figure de la doula est significative parce que, en élargissant la notion qui dénote le service qu'elle offre, peut indiquer l'accord à travers lequel la fonction de soin est transférée: ceux qui s'occupent des dépendants ont besoin d'aide précisément pour le fait qu'ils s'occupent d'autrui. Le principe que le concept de doula renferme peut donc être ainsi résumé: nous devons fournir les conditions permettant aux autres pas seulement de recevoir, mais aussi de offrir le *care*. Ceci ne

[96] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.,* p. 187.

signifie pas que chacun doit prendre effectivement soin des autres, mais que chacun reconnaîtra l'importance d'une répartition équitable du travail du *care.* Cette conception de la coopération sociale donc prend en compte la dépendance aussi « dérivée » des dispensateurs du *care,* en soutenant l'idée selon laquelle leur activité doit être soutenue par la collectivité. Kittay avance donc la proposition d'étendre par analogie l'idée de doula au domine public, avec une conception publique de doula. Puisque le dépendance humaine est inévitable et puisque sa satisfaction oblige moralement le pourvoyeur du *care* à donner la priorité au bien être de qui il a en charge, il est nécessaire réfléchir à une conception public de doula pour réaliser l'objectif de respecter ceux qui travaillent pour le *care* et offrir assistance aux dépendants.

Pour le point 5. relatif à la liberté des individus comme source de revendications auto autenticants de revendications valables, on renvoie au paragraphe dédié à Amartya Sen et au concept de capabilité, Amartya Sen parvient à élaborer ce concept à partir du constat de la partialité de la conception de liberté telle que Rawls la conçoit.

À la lumière du diagnostic dérivé de l'analyse qui Kittay porte à la *Théorie de la justice* de Rawls, dans laquelle émerge le manque de prise en considération des dépendantes et des travailleurs de la dépendance, il ensuit qu'il est impossible d'apporter les corrections indiquées par Kittay, et au même temps insister à entendre la justice comme équité. Par conséquence, la théorie rawslienne telle qu'elle est ne peut répondre aux exigences de la dépendance et ne peut exprimer la vision égalitaire qu'elle prétend exprimer. L'enjeu globale de la critique de Kittay consiste à redéfinir la notion d'égalité, incluant dans la communauté morale et politique les personnes dépendantes et celle qui s'en occupent. Dans son travail, elle se concentre sur l'extrême dépendance, en se distanciant des théoriciennes qui avaient conçu la dépendance comme interdépendance: son idée est en fait que « l'interdépendance commence avec la dépendance »[97]. Ce choix

[97] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.,* p. 144.

recouvre l'idée que la dépendance extrême, insoluble dans une construction sociale, pose des questions morales et politiques spécifiques. Dans le cas des personnes atteintes d'handicap sévère, par exemple, on se trouve devant le « dilemme de la dépendance»: reconnaître la spécificité des formes extrêmes des gens incapables d'accéder à une forme minimale d'indépendance ou de participer à une délibération rationnelle, signifie rappeler l'urgence de la nécessité d'une nouvelle théorie de la justice, qui prenne en compte dés le début les exigences des dépendances tandis que celles des travailleurs de la dépendance.

Martha Nussbaum

L*a critique à Eva Feder Kittay*

La philosophe Martha Nussbaum cherche à développer, en référence à Aristote, une anthropologie qui insiste sur le mélange d'animalité et de rationalité en lequel consiste l'humain, en soulignant la dignité de la vie humaine comme vie marquée par la dépendance et la fragilité. La rationalité même, pour se développer, dépend de circonstances extérieures. Nussbaum souhaite une reconnaissance de la dignité qui soit axée sur la dépendance et la part animal de l'homme. Martha Nussbaum s'écarte de Kittay en proposant une conception différente de la dépendance et elle rejet le cadre contractualise. Tout d'abord, elle oppose à la distinction entre interdépendance et dépendance extrême l'idée de continuité dans l'interdépendance. D'après Nussbaum, face au dilemme de la dépendance, il s'agit moins de partir de la dépendance pour remettre en question la fiction de l'indépendance que d'insister sur des formes d'interdépendance compatibles avec une pensée de l'autonomie que sur la continuité entre dépendance et autonomie.[98] Les objections que Nussbaum adresse à Kittay partent du présupposé qu'il est important marquer l'imbrication dépendance/autonomie puisque:

[98] M. Nussbaum, « The future of feminist liberalism », *in* E. Feder and E. F. Kittay (dir.), *op. cit.,* p. 186-214; *Frontiers of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 101, 133 et 193-194.

1. En revalorisant la dépendance extrême, Kittay se prive d'une norme importante pour la critique des formes de domination dont les relations de dépendance peuvent être lieu.
2. Elle insiste trop sur la dépendance au détriment de l'autonomie, ce qui risque de déboucher dans un maternalisme.
3. Tout en critiquant les présupposées de Rawls, Kittay conserve son cadre contractualiste. Mais le contractualisme est incapable de prendre en charge la dépendance puisqu'il repose sur une conception de la personne qui insiste sur le critère de la rationalité et qui exclut ceux qui ne peuvent participer à la délibération. Il repose aussi sur une conception de la coopération sociale qui fait de l'avantage mutuel la fin ultime.

Nussbaum intègre certaines des critiques que Kittay adresse à Rawls, en les avançant dans le cadre d'une critique complète au contractualise rawlsien. En procédant sur un raisonnement par absurde, l'auteure met en lumière les raisons structurelles qu'empêchent une juste prise en compte du *care* dans le raisonnement contractualiste. Ce dernier, partant de la prémisse de l'égalité des droits entre individus, est incapable de rendre compte des inégalités entre les individus qui découlent de l'hétérogénéité des situations humaines. Si on accepte le cadre contractualiste, on a deux possibilités : soit les personnes dépendantes se voient représentées par des tiers chargés d'en défendre les intérêts, soit il devient nécessaire introduire au sein de la position originelle une assurance contre les accidents et les maladies. Cependant, chaque alternative présente des difficultés: si on applique la première possibilité, on risque de réitérer les différences entre personnes autonomes et personnes dépendants, de réaffirmer comme modèle la réciprocité entre égaux, ainsi que d'accepter un état paternaliste. Cette option n'apparaît donc pas souhaitable. De l'autre côté, si nous acceptons la deuxième option, qui se rapproche de la proposition avancée par Kittay d'introduire le *care* dans la liste des biens premiers, nous sommes obligés de présupposer qu'il est possible définir a priori et sur la base d'une délibération rationnelle les besoins humains ; cette possibilité présuppose qu'il soit possible établir et définir ce

qu'est « normal ». Enfin, es solutions ne sont pas valables puisqu'elles méconnaissent le fait qu'une plus équitable distribution de certaines ressources ne constitue pas une garantie à un accès à une majeure liberté.

Amartya Sen et l'approche par les capabilités

Martha Nussbaum retrouve une interrogation formulée par Amartya Sen, Nobel en économie, dans le cadre de sa critique à l'utilitarisme et au contractualise rawlsien: de quelle égalité doit se préoccuper une théorie de la justice? Amartya Sen part du constat que toutes les théories de la justice modernes sont égalitaristes, mais pas dans le sens qu'elles cherchent à égaliser la même chose. En fait, le libertarisme pose l'égalité des droits individuels, l'utilitarisme défend l'égalité des utilités individuelles, le libéralisme rawlsien cherche à défendre une distribution équitable des biens premiers. [99] À tous ces approches, Sen oppose l'idée d'une égalité en termes de « capabilités de base ».La capabilité est l'ensemble de vecteurs de fonctionnement qui indique qu'un individu est libre de mener la vie à la quelle il attribue de l'importance. Elle représente les diverses combinaisons de fonctionnements, d'états et d'actions, que la personne peut accomplir.[100] D'après cette approche, les biens ou les ressources ne constituent des index adéquats pour confronter le bien être des personnes. L'emphase sur les biens, qui est d'après le philosophe indien une forme de ''fétichisme'' que nous empêche de voir que l'équité pour laquelle on se bat, a moins à voir avec les biens en soi qu'avec ce que on peut faire avec ces biens. D'après Sen, c'est notre capacité, notre liberté de fonctionnement qu'il faudrait essayer d'égaliser, et pas une certaine quantité de ressources. En suite, pour ce qui nous intéresse et qui concerne le

[99] A. Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté,* trad. M. Bessières, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 63-94.

[100]A. Sen, *Repenser l'inégalité,* Paris, Seuil, 2000, p. 90.

.

discours de la dépendance, l'approche de Sen est plus compatible avec la dépendance par rapport à la position de Rawls. Sen critique à Rawls non seulement la nature strictement instrumentale des biens premiers, qui ne constitueraient des véritables critères ultimes de la bonté d'une situation, mais aussi son concept de liberté substantielle-, que l'économiste indien redéfinie comme liberté de choisir une vie qu'on valorise ou comme capabilité d'accomplir différents fonctionnements.[101] À partir d'un point de vue qui considère les capabilités, la diversité de l'environnement naturel et social, l'hétérogénéité des personnes, dotées de besoins et de capacités diverses sont des facteurs qui influent sur la capacité de chacun à convertir les ressources qui lui sont attribuées. L'âge, le handicap ou une vulnérabilité particulière peuvent ultérieurement compliquer la conversion des biens premiers en capabilités de base. Dans cette approche le contexte a une influence directe et est partie intégrante dans l'élaboration de la capabilité. Ce qui fait la bonté d'une situation est le fait qu'elle permet d'exercer pleinement les fonctionnements que sont propres aux êtres humains. En vertu de cela, ce qu'une théorie de la justice doit garantir, n'est pas simplement que chacun ait accès au mêmes biens avec les mêmes opportunités, mais qui soient égalisées les capabilités des personnes. L'approche par les capabilités nous intéresse alors car il est particulièrement apte à diagnostiquer les inégalités réellement existantes. Par exemple, une personne atteinte d'un handicap, avec un panier égal des biens premiers ne pourra jouir ni du même niveau de bien-être, ni du même degré de liberté qu'une personne qui ne serait pas atteintes d'un handicap. Le problème n'est donc pas ici de disposer d'un certain nombre de biens premiers, mais de pouvoir les « convertir » en capabilités de base. Si l'enjeu est de garantir à chacun une égale liberté, il convient de porter sur les capabilités, et non sur les biens premiers, afin de prendre en compte aussi que l'accès à la liberté ne repose pas uniquement sur la possession des biens premiers et que nous ne sommes pas tous égaux dans la capacité à convertir les moyens disponibles en fins

[101] J. Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.,* p. 231-297.

souhaitables. Le concept de capabilité nous intéresse puisqu'il est susceptible de couvrir les biens relatives aux relations de dépendance, comme on a vu: savoir de pouvoir être assistés en cas de dépendance, soutient au cas où on s'occupe d'une personne dépendante, et garantie que si un jour on deviendra dépendants à notre fois, quelqu'un d'autre s'occupera de celui qui dépend de nous, peuvent être pensés en termes de capabilités, de fonctionnnements, au lieux que des biens premiers.

Martha Nussbaum et sa lecture des capabilités

Martha Nussbaum reprend le concept de capabilité d'Amartya Sen pour élaborer sa propre théorie de la justice, dite du « libéralisme aristotelicien », qui articule trois traditions philosophiques: celle aristotélicienne, la pensée libérale telle que la développe John Rawls, et le réalisme moral.[102] L'attribut d'aristotélicien dérive de la définition du philosophe grec de l'être humain comme un être de besoin, exposé à la fortune et capable d'accéder à la liberté, en développant des pratiques complexes en relation avec autrui. Cette définition montre une affinité avec l'approche des capabilités de Sen, où l'accent est mis sur une définition substantielle de la liberté et du rôle accordé au contexte qui en conditionne le développement. D'après une théorie réaliste de la valeur, nous trouvons une condition de vie bonne ou une conduite juste parce qu'elle a des propriétés qui, indépendamment des opinions, rendent cette citation bonne ou juste. Une position antiréaliste, soutient au contraire que c'est seulement parce que nous trouvons des choses bonnes ou justes, que nous disons qu'elles ont les caractéristiques correspondantes. Donc, la ligne de pensée réaliste s'emploie à soutenir la thèse sur l'ordre de la pensée que c'est la réalité de la bonté de la situation qui explique les opinions que nous nous faisons relativement à ce qui est bon et non l'inverse. La réflexion morale qui s'inspire de ce courant consiste alors à

[102] M. Nussbaum, « Nature, Function and Capability. Aristotle on Political Distribution », *in* J. Annas et R. H. Grimm, *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 1988, p. 145-184, et « Non Relative Virtues. An Aristotelian Approach », *in* M. Nussbaum et A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 242-270.

identifier les notions morales en termes naturalistes. L'injustice d'une situation n'est pas faite en fonction de nos croyances mais de caractéristiques objectives auxquelles nous pouvons recourir pour expliquer nos croyances. Nussbaum procède à montrer qu'il existe des nécessités humaines inscrites dans notre pensée morale et dans les réponses à nos questions morales, élaborant ainsi sa propre forme de réalisme.

Les nouveaux biens premiers: dix capabilités de base

Martha Nussbaum, hérite de Sen le concept de capabilité et l'inscrit dans un propre projet. Elle soutient la nécessité d'élaborer une théorie de la justice inspirée de l'approche par le capabilités, travail qui présuppose de développer une conception de la personne rendant compte de l'importance fondamentale de certains besoins pour une vie authentiquement humaine. Un telle théorie devra être structurée autour d'une analyse objective des fonctionnements humains centraux et qui soit compatible avec le respect de la relativité culturelle. La question est de savoir quelles capabilités doivent être développées politiquement pour qu'on puisse considérer une vie authentiquement humaine. À la suite de cette question, Nussbaum rédige une liste de dix capabilités fondamentales selon un seul critère: que les membres qui en bénéficient puissent décliner les capabilités selon les croyances et le circonstances qu'eux mêmes privilégient.

1) *Vie.* Avoir la possibilité de vivre jusqu'au bout une vie humaine de normal duré; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa propre vie soit limitée d'une façon telle qu'elle ne soit plus digne d'être vécue.
2) *Santé physique.* Pouvoir jouir/ bénéficier d'une bonne santé, y compris une saine reproduction; pouvoir être adéquatement nourris; avoir un logement adéquat.
3) *Integrité physique.* Avoir la possibilité de bouger librement d'un endroit à un autre; être protégé contre les agressions, y compris l'agression sexuelle et la violence domestique; avoir la possibilité de bénéficier du plaisir sexuel et de choix en champ reproductif.
4) *Sens, imagination et pensée.* Pouvoir utiliser se propres sens pour imaginer, penser, et

raisonner, en ayant la possibilité de le faire de façon « vraiment humaine », à savoir, d'une façon informée et cultivée par une instruction adéquate, y compris avoir accès à une alphabetisation élémentaire, et à une formation scientifique et mathématique, mais pas limitée à ceci. Être capable d'utiliser l'imagination et la pensée avec l'expérience et de produire ouvrages d'auto-expression et d'événements choisis de façon autonome de nature religieuse, littéraire, musicale et ainsi de suite. Pouvoir utiliser son propre esprit en étant protégé par la liberté d'expression politique et religieuse. Pouvoir rechercher la signification ultime de l'existence selon ses propres convictions. Pouvoir faire des expériences agréables et éviter des douleurs inutiles.

5) *Sentiments.* Pouvoir ressentir de l'affection vers des choses et des personnes, aimer ceux qui nous aiment et se soucient de nous, souffrir à cause de leur absence; en générale, aimer, souffrir, désirer, éprouver gratitude et rage justifiées. Ne pas voir son propre développement affectif détruit par anxiétés ou peurs excessives, ou par des événements traumatiques d'abus ou abandon.

6) Raison pratique. Pouvoir se former une conception de ce qu'est bien et s'engager en une réflexion critique sur comment programmer notre propre vie.

7) *Appartenance*.

a) Pouvoir vivre avec autrui et pour autrui, reconnaitre l'humanité d'autrui et pouvoir se préoccuper pour le prochain; s'engager en plusieurs formes d'interaction sociale, pouvoir comprendre la condition d'autrui et en éprouver empathie; être capable de justice et amitié (garantir cette capabilité signifie garantir des institutions fondants et alimentants ces formes d'appartenance et aussi tutélaire la liberté de parole et d'association politique).

b) Avoir les bases sociales pour le respect de soi et pour ne pas être vexé, pouvoir être traité comme personne digne dont la valeur est la même que celle des autres. Cette capabilité implique la protection contre les discriminations sur la base de race, sexe et religion, chaste, classe, ethnie, origine nationale.

8) *Autres espèces*. Être capable de vivre en relation avec les animaux, les plantes et avec

le monde de la nature en éprouvant intérêt pour lui et s'en soucier.

9) *Jeux/Jouer.* Pouvoir jouer, rire et jouir d'activités récréatives.

10) *Contrôle de son propre ambiance.*

a) Politique. Pouvoir participer de façon efficace au choix politiques qui gouvernent sa propre vie; pouvoir jouir du droit de participation politique, de garanties de liberté d'expression et d'association. b) Matériel. Avoir le droit à posséder (biens mobiles et immobiles), pas seulement formellement mais en termes de concrètes opportunités; avoir le droit de chercher un travail à partir de la même position que les autres; être protégé des arrêts o perquisition non autorisés. Quant au travail, pouvoir travailler de façon digne d'un être humain, en exerçant la raison pratique et en établissant un rapport significatif de reconnaissance mutuelle avec les autres travailleurs.

Cette liste, présentée par Nussbaum au *First Global Forum on Human Development*[103],- donne un contenu à l'idée de dignité humaine, et offre une première formule di dialogue *care*/justice. D'après Martha Nussbaum, il faut que cet ensemble de capabilités soit garanti pour qu'une société puisse se prétendre juste. C'est précisément ici qui s'intègre l'apport du *care*, dans le fait qu'il renvoie à un ensemble de pratiques et d'attitudes sans lesquelles aucune capabilités humaine centrale ne peut être acquises ni exercés: « Les soins qu'il recouvre permettant la vie, la santé, l'intégrité physique. Le soutient émotionnel et l'attention qu'il commande rendent possibles le développement et l'usage des sens, de l'imagination et de la pensée; ils sont enfin essentiels au respect de soi-même »[104]-. En ce sens, le *care* renvoie à la totalité des capabilités humaines centrales et devrait être mis au centre de la définition d'une société juste.

Cette liste constitue aussi une norme d'évaluation de la justice d'une société:

[103] Nussbaum, M., « Women's capabilities and social justice », in *Journal of Human Development,* vol. 1, n°2? 2000, p. 227.

[104] *Ibid.* p. 234.

l'organisation de la société garantit aux individus l'accès aux capabilités centrales? D'après Nussbaum, les capacités qui permettent aux citoyens d'accomplir différents types de fonctionnements doivent être l'objet définitif de la politique publique. L'idée fondamentale qu'elle défend à propos de la notion de capabilité c'est que « pour chaque domaine de la vie nous pouvons soutenir que si cette vie est dépourvue de la capacité en question, telle vie est dépourvue de dignité humaine ».[105] La liberté d'exercer un certain fonctionnement est une liberté constitutive de la vie humaine : traiter quelqu'un d'une manière qui ne montre pas respect pour ses capabilités témoigne une incapacité à reconnaitre sa pleine humanité.

L'idée qui est à la base de cette liste, et à la base du concept même de capabilité, n'est pas que chacun doive se voir garanti constamment l'ensemble des capabilités énumérées. Cet ensemble de capabilités doit être là, disponible en « puissance »: chacun, selon son contexte et ses besoins, doit pouvoir réaliser les combinaisons que, selon ses circonstances, l'intéressent. Ceci explique comment cette liste, qui contient des capabilités telles que la 4., S*ens, imagination, pensée,* et la 6. *Raison pratique,* qui relatent des termes tels que « esprit, pensée, autonomie, conviction, production d'ouvrages d'autoexpression de nature littéraire, musicale…», puisse aussi offrir les moyens pour exprimer la dignité humaine et les activités disponibles à une personne comme Sesha, atteinte d'un handicap grave, dont sa mère Eva Feder Kittay livre un portrait à l'âge de 27 ans:

«Sesha est maintenant une jeune femme…elle est capable de joie, de rigoler et de s'illuminer quand elle entend de la musique, notamment Elvis Presley ou Beethoven, dont elle apprécie toute la production mais particulièrement la Neuvième Symphonie…pourtant, elle ne sait pas parler. Elle n'est même pas capable de dire ''maman''. Elle sait manger

[105] Nussbaum, M., « Women's capabilities and social justice », *op. cit.,* p. 235.

seulement en se servant de ses mains, pas avec les couverts; parfois elle boit de la tasse, parfois elle la renverse. Elle vient de commencer à appréhender à utiliser les toilettes, ce qui signifie qu'elle porte encore des couches…Mais elle est pleinement un être humain… Si on considère le but et l'amplitude des possibilités et des capacités humaines, elle en couvre certainement un nombre très limité, mais elle le vive de façon très intense, puisque elle possède les plus importantes: la capacité à aimer et à être heureuse. Ce que permet à qui s'occupe d'elle et à qui l'aime de créer des liens profonds et durables avec elle. »[106].

Ce qu'on perçoit, c'est que Sesha peut accéder à une vie pleinement humaine, c'est à dire à une forme d'individualité et de liberté, sous certaines conditions matérielles et sociales qu'il faut protéger. En fait, elle a la capabilité de vivre dans « un espace dans lequel échanger des affects, profiter de la vie, des sons, de la lumière, sans être ni enfermée ni moquée. »[107].

Aussi la capabilité 8., est trempée de *care*. Si nous reprenons la définition donnée par Tronto et Fisher qui entendent le *care* comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, 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… »[108], nous voyons comment cette capabilité et le *care* expriment exactement le même souci envers les animaux et à l'ambiant. En fait, l'interdépendance n'est pas seulement une relation qui lie les êtres humains entre eux, mais qui touche êtres humains, animaux et environnement et les met en relation. Le monde animal et l'environnement représentent en effet une branche du *care* et rentrent à part entière dans cette éthique: des nombreuses théoriciennes s'y sont été dédiés, telles que Catherine

[106] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit.,* p. 273-274.

[107] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership,* Cambridge (MA), The Belknap Press, Harvard University Press, 2006, p. 196.

[108] J. Tronto, *Un monde vulnérable, op. cit.,* p. 143.

Larrère, Anne Le Goff, Solange Chavel, Pascale Molinier et Marie Gaille.

La capabilité 3., faisant appel à l'*intégrité physique,* semble exprimer un point de vue originel pour sa référence à la « possibilité de bénéficier du plaisir sexuel », dite aussi « loveability »[109]. On renvoie son analyse à la troisième partie de ce texte, dédiée aux questions de philosophie sociale, en particulier au paragraphe *Nouvelles formes de care*, dans lequel on explorera la possibilité de bénéficier du plaisir sexuel, ou loveability, chez les personnes atteintes d'handicap.

Les limites de l'approche de Martha Nussbaum

L'apporte de Martha Nussbaum au débat sur le *care* consiste à avoir entamé un dialogue entre approche du *care* et des capabilités, dialogue qui suppose un lien *care*-justice, ainsi que d'avoir mis l'accent sur l'imbrication dépendance-autonomie, tout en évitant l'écueil de l'objection du paternalisme, puisqu'elle trouve une solution alternative à celle d'une personne chargée de la représentation de ceux qui ne sont pas autonomes et rationnels. Son apport il est pas sans limites: d'abord, on lui a reproché de proposer une opposition caricaturale entre sentiment et raison.[110] En fait, si Nussbaum reproche à Kittay d'avoir maintenu le cadre contractualiste, sa critique ne débouche pas dans la définition d'un projet politique ou institutionnel qui puisse remplacer le contractualisme ou où l'on puisse inscrire le débat *care/*capabilités, qui ne dépasse donc pour le moment la perspective normative. Tout en reconnaissant l'apport fondamentale de la pensée de Martha Nussbaum, l'absence d'une réflexion sur la catégorie de citoyenneté et sur les termes dont elle pourrait être pensée, notamment sous le prisme du *care,* marque la limite de la proposition de la philosophe américaine.

---

[109] D'après l'ouvrage de M. Olivieri, *Loveability. L'assistenza sessuale per le persone con disabilità,* Trento, Edizioni Centro Studi Erickson, 2014

[110] S. Laugier et P. Paperman, *Comment penser l'autonomie? Entre compétence et dépendance,* Paris, PUF, 2009, pp. 407-432.

Philip Pettit

La liberté comme non-domination

Ce que rendait partiel le travail de Nussbaum, à savoir la manque d'une réflexion sur la catégorie de citoyen et la définition d'un projet politique où inscrire le débat *care/*justice, est poursuit par Philip Pettit. Le philosophe américain, dans son ouvrage *Républicanisme,* suggère des propositions pour redéfinir le concept de citoyenneté à l'aune des perspectives du *care*.[111] Il entame donc un dialogue entre perspective du *care* et théorie neo-républicaine en montrant en quoi l'idéal politique propre à la théorie neo-républicaine est susceptible de faire émerger une *caring society*.

Le projet neo républicain vise à un idéal de liberté politique qui dépasse le dilemme classique de liberté positive, définie en termes de maîtrise de soi, d'autonomie et d'autoréalisation, et de la liberté négative, définie en termes d'absence d'interférences, d'entraves à l'accomplissement de ce que l'individu entend accomplir.[112] La liberté positive constitue un idéal trop exigeant d'un point de vue politique -et on ajoute que en se basant sur la maîtrise de soi, elle réhabilite l'autonomie comme valeur. De l'autre côté, la liberté négative ne suffit pas à définir la liberté à laquelle peuvent aspirer des citoyens car elle se focalise à tort sur le problème de l'interférence. À côté de ces deux types de libertés, le républicanisme en propose et promeut un troisième: la liberté comme non-domination. Ce type de liberté exprime « la troisième possibilité qui consiste en une absence, comme le veut la conception négative, non d'interférence mais de maîtrise exercée par autrui.»[113] Cette possibilité a en commun avec la conception négative un élément non conceptuel -l'accent mis sur l'absence, et non sur la présence-, et, avec la conception positive, un

[111] P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement,* trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

[112] I. Berlin, *Two Concepts of Liberty,* Oxford, Oxford University Press, 1958.

[113] P. Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p. 41.

élément qui vise la maîtrise et non l'interférence. Avec ce type de liberté on peut distinguer les cas de dominations sans interférence, cas où est requise seulement la capacité d'interférence, comme peut être le cas d'un maître que n'interfère pas dans les choix de l'esclave mais demeure pourtant maître, ainsi que les cas d'interférence sans domination, si nous supposons une autre personne qui interfère dans mes choix, même si cette interférence serve mes intérêts et est conforme à mes désirs et opinions. La véritable différence qui tient à la liberté comme non interférence et la liberté comme non domination c'est que la racine de cette dernière s'inscrit dans la dénonce qu'une interférence, qu'elle se réalise ou pas, n'a pas le droit d'exister, alors que la première permet de reperer seulement les cas où une interférence se réalise. En d'autres termes, entendre la liberté comme non-domination signifie se servir d'un outil qui permet de détecter les cas où des classes de vulnérabilités, comme le peuvent être des groupes des minorités, comme par exemple les mouvements féministe, écologiste ou multiculturaliste, sont soumis à la volonté arbitraire d'autrui, *même si* cette volonté arbitraire n'interfère pas effectivement dans leur existence, ainsi que de procéder par la suite à ne reconnaître un manque de liberté.

Néorépublicanisme et care

Le concept de liberté comme non domination nous intéresse parce que, exprimant la domination de certaines classes, il se montre particulièrement apte à repérer la vulnérabilité. Dans les sociétés sexistes, les femmes forment une classe de vulnérabilité, dans les sociétés qui valorisent l'autosuffisance et adressent la citoyenneté sur la participation au marché du travail, les personnes dépendantes constituent une classe de vulnérabilité. Pour éviter que l'État promeuve la non domination sans exercer lui même de domination, les décisions politiques doivent demeurer accessibles à la contestation, ce qui suppose une forme de démocratie délibérative inclusive, où chacun puisse contester à travers des canaux établis.[114] La citoyenneté correspond alors à un statut inter-

[114] P. Pettit, *Républicanisme, op. cit.,*p. 227-273.

subjectivement reconnu de non domination qui se traduit dans la possibilité, fondée sur des dispositifs sociaux, de contester les actions qui affectent nos opportunités et nos intérêts. De même, pour prévenir que des relations de dépendance deviennent des relations de domination il faut prévoir la mise en place de protections sociales juridiques et institutionnelles, protections qui constituent la non-domination nécessaire pour empêcher la partie dépendante bascule dans la domination. Distinguer les relations de dépendance de celle de domination est un point essentiel dans la perspective d'une re-évaluation de la dépendance comme aspect fondamental de la vie humaine.

La démarche de Pettit peut donc offrir des ressources intéressantes dans la perspective d'une politisation du *care*. La philosophe Iseult Honohan a souligné que l'attractive de l'approche de Pettit et de l'idéal de non-domination consiste dans le fait qu'il reconnait une situation existentielle commune, caractérisée par l'interdépendance et la vulnérabilité à la domination. D'après la lecture que Honohan propose Pettit, la non-domination est « un bien sociale qui ne peut se réaliser que dans un contexte d'interdépendance, et sa redéfinition du concept de liberté est une réponse politique au problème de la vulnérabilité sociale, mais qui s'appui originairement sur la reconnaissance d'une vulnérabilité fondamentale des êtres humains ». Honohan avance l'hypothèse selon laquelle le néo-républicanisme ressaisirait les problèmes auxquels sont confrontés pourvoyeurs et bénéficiaires du *care*, qui peuvent être considéré comme une classe de vulnérabilité.[115] Les théories du *care* pourraient, elles, fournir à la théorie néorépublicaine le fondement moral demeuré implicite dans le travail de Pettit.

[115] Cfr. I. Honohan, *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002, et C. Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

III. QUESTIONS DE PHILOSOPHIE SOCIALE

La difficulté d'être vulnérable et le ''bricolage inventif''

Le travail du *care* vise, dans la mesure du possible, à créer une certaine autonomie chez la personne dépendante. Cependant, dans certains cas, même le maximum d'autonomie possible signifie dépendance extrême: chez les personnes atteintes par des formes sévères d'handicap, ou celles qui se trouvent dans la phase terminale d'une maladie, il se peut que certaines dépendances ne progressent à fur et au mesure avec les soins qu'on offre, mais qu'elles demeurent stables, dans le même état de dépendance extrême, ou bien qu'elles empirent, jusqu'au trépas. Dans ces cas de dépendance, le travail de *care* se configure comme un travail extrêmement difficile sous plusieurs aspects. Le pourvoyeur de soins doit être capable de penser à la place de l'autre, de ressentir de l'empathie dans la douleur, prévenir les besoins du dépendants, en apprendre le langage s'il est pas en mesure de parler, se rapporter à la famille du malade, ainsi qu'être quotidiennement confronté avec les aspects les plus physiques de la maladie, avec le corps et ses déchets. Les pourvoyeurs de *care*, qu'ils soient rémunérés ou pas, doivent constamment faire face à la maladie et à la mort avec la conscience que leurs efforts, leur travail, n'aboutira pas forcement à un progrès, n'améliorera pas forcement la condition du dépendant. Simone de Beauvoir, dans *Le Deuxième sexe*, décrivait efficacement l'aliénation qui touchait la femme, qui à l'époque dont elle écrit était toujours, au moins, femme de ménage, dans la répétition des mouvements de son travail.[116]- En particulier, de Beauvoir reconduisait une des causes de la difficulté de ce travail, susceptible d'engendrer une véritable aliénation, au fait que «la ménagère ne saisit que l'aspect négateur de la vie, son attitude étant celle du manichéiste»[117]-. La religion manichéiste reconnait les deux principes du bien et du mauvais et pose que le bien s'atteint non par un mouvement positif, non à travers son

[116] S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* Paris, Gallimard, 1949, p. 216.

[117] *Ibid..,* p. 217.

accomplissement, donc non à travers un mouvement créateur, mais à travers l'abolition du mal, donc par un mouvement endiguant. De même, le travail du *care* semble s'accomplir pour arrêter une avancée, celle de la maladie, et pour maintenir un état, celui de dépendance extrême. Le fait de ne pouvoir qu'indéfiniment expulser des principes mauvais constitue un aspect fondamental de ce que rend difficile ce travail et digne de reconnaissance ceux qui l'accomplissent. Qui soient les manichés contre le mal, ou les pourvoyeurs du care contre des maladies sans issue, lutter tient au même, « triste destin: au lieu d'être tourné vers des buts positifs, avoir à repousser sans répit son ennemi. »[118]

La psychologue française Pascale Molinier soutient que parmi les frontières qui tiennent le *care* dans la sphère du privée, figure le déni de la réalité que la dépendance représente, pour s'épargner l'angoisse engendrée par la confrontation aux souffrances de la maladie.[119]- Cora Diamond parle de « la difficulté de la réalité » en référence au fait que certains aspects de la réalité, dont la mort et la maladie, soient insupportables, qu'ils ne puissent être pensés que avec grande difficulté. De même, Layla Raid dit que « …l'être humain est tenté de tenir sa propre vulnérabilité dans le déni. Les femmes ont largement et depuis longtemps été construites (les Parques), comme le rappel vivant de cette vulnérabilité. On a tenu, ce faisant, l'humanité même des femmes dans le déni, comme si elles n'avaient pas aussi toutes les raisons du monde de vouloir autre chose qu'un contact avec la chair, ses joies et ses déchets quotidiens…en abandonnant la femme entière au privé, on laisse à la maison la maladie et la mort.»[120]-

On a auparavant soutenu qu'il est nécessaire réfléchir à une redistribution plus équitable des travaux connexes au *care,* et on revendique l'urgence de ce besoin. Mais, à côté de

[118] *Ibid.* p. 219.

[119] P. Molinier, « Quel est le bon témoin du care? », in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, (dir.) *Qu'est ce que le care?, op. cit*., p. 251.

[120] L. Raid, « Care et politique chez Joan Tronto », in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman,(dir.), *Qu'est ce que le care? op. cit.*, p. 85-86.

cette solution, est-il impossible de tourner la destruction du mal en accomplissement du bien? Est-il impossible que, étant conscient de la « difficulté de la réalité », on n'aboutisse pas à un scepticisme mais plutôt à une acceptation et à une compréhension du non-sens qui caractérise, en dernière instance, la vie ? En fin, est-il vraiment impossible rendre « chaque jour qui imite celui qui le précéda dans un éternel présent inutile et sans espoir»[121]- une invention, un espace de recréation de la subjectivité, de la liberté du travailleur et, pourquoi pas, avec lui, du dépendant? Comment rendre le maintient une création, un « bricolage inventif »[122]?- C'est à partir de ces interrogations qu'on aborde le prochain paragraphe.

L'imagination comme vertu morale

Cora Diamond, dans le livre *L'importance d'être humain*,[123] dénonce la perte, dans la théorisation morale, d'un sens imaginatif de l'être humain et définit la délibération morale une aventure. L'auteure choisit de s'appuyer sur des exemples littéraires: elle trouve le terrain littéraire apte à faire émerger des questions morales à partir des situations particulières, en se détachant d'un arrière plan qui fait apparaître ce qui est important et y attire notre attention. D'après la philosophe américaine en fait, l'éthique serait une recherche, une exploration pour chacun de ce qu'il veut, dans un dialogue continu avec soi même. Explorer chez Diamond signifie être disponibles à changer la façon dont nous voyons les choses, à rechercher notre propre vision morale à travers la mise au jours de nos connexions avec les mots. Dit Diamond que: « la délibération humaine est constamment une aventure de la personnalité, lancée parmi des hasards terrifiants et des mystères effrayantes. » Dans ses exemples littéraires, « perceptifs plus que descriptifs », Diamond

[121] S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 217.

[122] P. Molinier, *Comment penser l'autonomie? Entre compétence et dépendance,* Paris, PUF, 2009, p. 433-458.

[123] C. Diamond, *L'importance d'être humain,* Paris, PUF, 2011.

cite *Elisabeth Costello*, roman du Prix Nobel J. M. Coetzee.[124] Dans *Slow Man,* un autre roman de Coetzee, Elizabeth, le même personnage, re apparaît et exhorte le protagoniste, devenu invalide à la suite d'un accident: « Vivez comme un héros. C'est ce que nous ont appris les classiques »[125]. D'après Diamond, si nous nous focalisons sur une conception étroite de l'éthique, déduite à priori selon des règles prétendues logiques et rationnelles, en éliminant l'attention et le *care*, nous risquons de « manquer l'aventure » et de passer à côté de la vie morale [126]. L'imagination peut être conçue comme vertu morale puisqu'elle étend le champ de cette exploration, de cette aventure de la personnalité qui est la délibération morale, en proposant un vaste éventail de possibilités. La vision morale consiste à voir non des objets ou des situations, mais les possibilités et significations qui émergent dans les choses, à anticiper, à improviser à chaque instant de la perception. La perception est alors active, non au sens kantien où elle serait conceptualisée, mais parce qu'elle est un constant changement de perspective et une improvisation, ce qu'implique une redéfinition de l'autonomie comme capacité d'attention singulière et d'improvisation pragmatique pour devenir protagoniste. Si on revient à la ''voix différente'' d'Amy, la fille interrogée dans l'enquête de Carol Gilligan, on voit qu'Amy cherchait, en demandant l'intervieweur plus de détails, à enrichir le dilemme, a se figurer, à travers son imagination, la situation concrète. Ainsi l'imagination, en emplissant l'exploration et en étendant le champ des concepts moraux, devient chez Diamond vertu morale.[127]

Dans *Voix de la raison*, l'auteur Stanley Cavell*,* dont Diamond s'inspire, souligne le rôle crucial des dimensions conceptuelles en éthique, et propose non pas de se concentrer

[124] J. M. Coetzee, *Elisabeth Costello*, Paris, Le Seuil, 2004.

[125] J. M. Coetzee, *Slow Man*, Einaudi, Torino, 2015, p. 163.

[126] S. Laugier, « Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire », in P. Molinier, S. Laugier et P. Paperman, (dir.) *Qu'est ce que le care? op. cit.,* p.180.

[127] L. Raid, « Baier et la critique du libéralisme moral », in S. Laugier et P. Paperman, (dir.), *Le souci des autres, op. cit.,* p. 247-261.

sur les formes de rationalité soulignées par les théories morales, mais sur les contextes conceptuels de nos vie .[128] Il montre que la rationalité de la pensée morale ne consiste pas en des formes qui s'appliquent à des formes pre- établies et neutres: les ressources réflexives, y comprise la capacité imaginative, sont internes à ces dimensions: qu'est ce que être une femme? Qu'est ce que être extrêmement dépendant ? Qu'est ce que un être humain ? Être moralement vertueux signifie alors être imaginativement actif, imaginer qu'il pourrait être autrement, que l'espace entier des concepts n'est qu'une possibilité, qui en dernier ressort tire son relief de la possibilité de l'échec. « La description de ce que signifie qu'être des individus humains traversées par des concepts est au même temps la description de la possibilité de ne plus se reconnaître dans ces concepts, de les refuser, et ce faisant de nous refuser nous-mêmes, et en suite de donner au nouveau sens aux concepts, et ainsi, de suite, à nous même »[129].

Le sens imaginatif qui rappelle Diamond est aussi lié à un rappel du sentiment de mystère qui entoure nos vies, le sentiment d'une solidarité dans une origine mystérieuse et une incertaine destinée: cela nous relie les uns aux autres et inclut tous. D'après Diamond, on a pas besoin de chercher un fondement basé sur quelque propriété surnaturelle que nous aurions tous. « Les attardés possèdent un destin humain, sont compagnons dans l'humanité, non au sens biologique, mais imaginativement… la moralité est dans le sens imaginatif de l'humain »[130].

Exercer la vertu morale de l'imagination signifiera alors aussi entraîner une promptitude à se reconnaitre dans l'autre. Une telle promptitude peut être apprise, mais aussi désapprise: l'écrivain norvégien Karl Ove Knausgard, dans un article apparut sur le New York Times, raconte que pendant la deuxième guerre mondiale, puisque plusieurs soldats ne tiraient pour tuer, la direction de l'armée des États-Unis décidait, d'adopter des

[128] S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 470.

[129] P. Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale,* Paris, Vrin « La vie morale», 2015., p. 63-73.

[130] C. Diamond, *L'importance d'être humain, op. cit*., p. 137.

nouveaux méthodes d'instruction. En fait, si les soldats s'exerçaient à tirer seulement contre des cibles numérotées, rencontrer sur le champ de bataille des visages humaines se révélait trop angoissante, et souvent les soldats ne tiraient pas pour tuer. Ainsi, ils commencèrent à s'exercer avec des cibles ayant un aspect humain, pour effacer le sens d'identification des soldats avec leurs ennemis, pour étouffer leur sens d'imagination, leur capacité à s'identifier avec l'ennemi, dont le destin commun de mortels risquait de les rendre frères. Cora Diamond veut montrer qu'on ne peut voir l'importance de la notion d'être humain qu'en relation avec son importance pour l'imagination. Elle montre aussi comment la réflexion peut porter un changement personnel, ce qui se relie à un thème perfectionniste. L'importance de la morale réside dans le fait d'assumer la difficulté de la réalité, l'absence du sens parfois éclatant, comme dans le cas de maladie extrême: garder à l'esprit le fait que l'existence n'a pas de but ultime et que la morale même n'a aucun fondement que le fait même que nous y tenons.

-Je propose qu'on ne parle pas trop -dit lui.- Néanmoins, il y a une circonstance dont je dois faire signe pour des raisons pratiques. Je n'ai pas eu d'expériences de ce genre depuis l'accident. J'aurai peut être besoin d'un peu d'aide.

-Oui, je le sais. Mrs Costello m'a prévenue.

-Mrs Costello ne sait pas tout. Elle ne peut savoir ce que moi même je ne sais pas.-

Le care et le sexuel

Pascale Molinier, lors d'une enquête de psychologie réalisée en 2008, remarque que les relations entre soignantes et patientes ne rentrent dans aucune des catégories habituelles dont nous disposons pour catégoriser les relations affectives.[131] Amour, amitié, fraternité, hospitalité, ne semblent pas épuiser la nature des rapports qui souvent lient les patients au personnels. -Dans la première partie de ce travail nous avons dénoncé l'absence d'un langage psychologique apte à écouter la morale des femmes. Ce que semble manquer maintenant c'est une terminologie adéquate aux relations, y compris affectives, qui se construisent dans les relations de *care*. Ce déficit langagier semble être le préambule d'un manque ultérieure. Molinier soutient que si l'on croise la perspective du *care* avec la théorie psychanalitique, il apparaît que le sexuel trouve son origine dans la situation de *care* originelle-.[132] D'après la psychologue, le *care* mobiliserait des affects qui ont leur source directement dans l'inconscient sexuel. Ceci rend le *care* un travail qui ne peut être pensé

[131] P. Molinier, « Désirs singuliers et concernent collectif: le care au travail», in V. Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care, op. cit.,* p. 109.

[132] J. Laplanche, *Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1993.

indépendamment du sexuel-. À côté de cela, Pascale Molinier remarque aussi que les structures hospitalières, les institutions, les familles, préféreraient entendre une description du *care* expurgée des manifestations de la sexualité, une description du *care* où le corps soit réduit à n'être que « le corps du besoin, mais jamais celui du désir».[133]- D'après Pascale Molinier, la sexualité chez les dépendants serait, encore plus que chez les personnes non atteintes d'handicap, en plus qu'un besoin, une tentative d'exercer une autonome, même si c'est une autonomie nue, c'est-à-dire dépouillée de sa dite « rationalité ». L'humain, dans ce cas, ne se définit pas en vertu de sa raison ou son intelligence, mais en vertu de sa pulsion, de « la lutte de l'autonomie vectorielle par le désir ».[134] Pour ces raisons, Molinier parvient à soutenir qu'accepter des attouchements, mesurés, contrôlés, circonscrits, peut constituer un morceau du « bricolage inventif » nécessaire pour bien faire le travail de nursing. L'auteur soutient que « quand cet arrangement ou compromis réussit, cette habilité à donner de soi pour pacifier un vieillard est l'expression même du professionnalisme et de la bientraitance, au sens concret et non idéologique du terme ». Pascale Molinier rompt le silence à propos de ce qu'est encore un tabou, la sexualité chez les dépendants, et soutient que quand il y a disponibilité de la part des aides soignantes à accueillir les galanteries on répète, mesurées et circonscrites, des patients, là il s'avère du *care* dans son sens véridique et plus authentique. Qu'on soit d'accord ou pas avec cette position de Molinier, il est vrai qu'un récit scientifique ignorant la sexualité peut nuit à la santé et à la dignité des patients. En effet, en Europe et aux États-Unis plusieurs associations des personnes atteintes d'handicap revendiquent le besoin d'un espace pour un corps qui ne soit plus perçu seulement comme le corps du besoin, mais aussi comme le corps-sujet autonome dans son élan sexuel. Les travaux de Pascale Molinier contribuent à construire les prémisses pour que s'esquisse nouveau profil de travail du *care*: l'assistant sexuel.

---

[133] P. Molinier, « Quel est le bon témoin du care? » in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, (dir.) *Qu'est-ce que le care? op. cit.,* p. 234.

[134] *Ibid.* p. 246.

Nouvelles formes de care: l'accompagnement sexuel

La profession d'assistant sexuel a émergé d'abord aux États-Unis et dans le Nord de l'Europe à partir des années '80,[135] quand on a commencé à réfléchir au manque d'un espace d'expression pour la sexualité des personnes atteintes d'handicap, dont la sexualité est, dans la majorité des cas, effacée et ignorée, avec des retombées conséquentes sur la personne tant au niveau physique qu'au niveau psychologique. On a donc réfléchi à une formation pour les personnes qui puissent fournir une assistance sexuelle aux handicapés-. L'assistant sexuel est donc un spécialiste ayant une formation, de la durée de 600 heures, psychologique, sexuologique et médicale, capable d'aider les personnes atteintes d'handicap physique ou mentale à vivre des expériences érotiques, sensuelles ou sexuelles, de connaissance de propre corps. Aujourd'hui, ce travail est légal en Allemagne, en Suisse, en Danemark, et aux Pays Bas. Pour pouvoir se candidater, il est nécessaire répondre à des critères : être âgés de plus de 30 ans, ainsi que prouver d'exercer une activité professionnelle fournissant au candidat sa source de subsistance. Les candidats doivent en fait prouver de bénéficier de ressources économiques autres que celles provenant de l'activité de l'accompagnement sexuel. Le message véhiculé par la mise en place de ce critère est double : d'abord que l'assistance sexuelle n'est pas à entendre comme un métier tout court, par la suite, la préoccupation est que cette pratique ne devienne pas un espace de gain économique recueillant les personnes les plus démunies de la société. Nous constatons dés le debout la préoccupation de différencier cette pratique de la prostitution, et d'éviter de la rendre un subrogé de la prostitution.

Actuellement, cette profession n'est pas reconnue en France. Sur le plan légal, l'assistance sexuelle est assimilée à la prostitution, et un membre du personnel médical qui organiserait une rencontre sexuelle pour un résidant en institution ou un patient risquerait

[135] Wikipedia .

d'être accusé de proxénétisme-.[136] Cela n'a pas empêché que l'APPA (Association pour la promotion de l'accompagnement sexuel), ait organisé cette année un stage de la durée de trois jours visant à former des potentiels candidats. Parmi les participants, des aides soignantes, des infirmières, des kynesithérapeute et physiothérapeute, assistantes sociales, éducateurs.[137]

Ce qu'on propose ici n'est pas de trancher s'il soit juste ou pas légaliser cette profession, quant de prouver que l'accompagnement sexuel constitue une pratique différente de la prostitution, c'est à dire, qu'il peut être considéré comme un travail de *care* En suite, il s'agit de comprendre si elle constituer effectivement une solution au problème de la sexualité inexprimée des personnes atteintes d'handicap.

Ce qui différencie les performances de l'assistant(e) sexuel de celles d'une prostituée est d'abord une formation psychologique et médicale. En suite, l'accompagnement sexuel peut être entendu comme thérapeutique, dans la mesure où il permet aux dépendants d'exprimer des exigences naturelles, qui, si elles sont réprimées, peuvent contribuer à empirer le malaise, tant au niveau psychologique que physique. En fait, les patients ne pouvant donner libre cours à leurs impulsions sont agressifs, nerveux, malheureux. L'approche de l'assistant sexuel se distinguerait de celui de la prostituée par une particulière tendresse, basée sur l'écoute et sur le dialogue avec le bénéficiaire (ou/et avec sa famille dans le cas où le dialogue avec le bénéficiaire direct ne soit possible). Cela explique pourquoi on entend souvent parler d'accompagnement ''sensuel'' plutôt que sexuel, pour en mettre en amont l'approche centré sur l'humain avant que sur le plaisir physique tout court. Une troisième différence se trouve dans la rétribution. L'accompagnement sexuel, même si rétribué, ne peut constituer l'activité de subsistance de l'assistant. Dans les pratiques de l'assistance sexuelle il n'y a pas des tarifes, ni des

[136] Il Fatto Quotidiano, juillet 2015.

[137] auxmarchédupalais.wordpress.com, 19 avril 2015.

services établis. L'absence de limites établis rapproche cette profession au travail du *care*, ainsi que l'attention et l'empathie à la particularité de chaque cas. En outre, cette pratique est susceptible d'être lue comme processus intégré des quatre moments analysés par Joan Tronto. Dit un assistant que: « C'est une forme de don de soi et tout le monde n'a pas la maturité pour. Mais un accompagnement est avant tout une rencontre entre un assistant et un bénéficiaire. Se donner et recevoir dans le plus grand respect est une expérience très fort. Au préalable, nous déterminons les besoins, les envies de la personne handicapée. Pour certains, il s'agit d'apprendre à connaître ce corps, leur montrer qu'il n'est pas que l'objet de soins mais qu'il peut être touché, caressé. »[138]

Instituer la profession d'assistant sexuel signifierait aussi proposer un moyen de réalisation de la capabilité énoncé par Martha Nussbaum, qu'on a appelé LoveAbility. Le *Human Development Reports,* promu par le Programme de Dévéloppement des Nations Unies, en 1993, '94, '95 e '96, cite parmi les autres capabilités, celle d'*Integrité physique,* « la possibilité de bénéficier du plaisir sexuel et de choix en champ reproductif ». Ainsi, d'après l'*International Conference on Population and Development* (Icpd), « la santé reproductive est un état de complet bien-être physique, social et mental, et ne peut consister que dans l'absence de maladies ou infirmités. La santé reproductive implique que les individus puissent bénéficier d'une vie sexuelle « *safe* » et satisfaisante, qu'ils puissent se reproduire, ainsi que de disposer de la liberté de décider si et quand le faire ». L'Organisation Mondiale de la Santé, (OMS), a défini la sexualité un élément central dans la vie des êtres humains. D'après l'OMS, « la sexualité est source de plaisir, de santé, de bien-être, de compréhension, et touche la satisfaction des besoins humains de contact, d'intimité, d'expression émotionnelle, de tendresse et d'amour. La sexualité génère chez les êtres humains des attitudes positives envers soi même et vers les autres. Le concept de sexualité inclut l'identité de genre et des rôles, l'orientation sexuelle, l'érotisme, le plaisir,

[138] francetvinfo.fr, 14 mars 2015.

l'intimité et la reproduction »[139].

A la lumière des éléments analysés, je pense qu'il soit possible la pratique d'accompagnement une solution pour les personnes souffrant d'handicap de se re-approprier leur corps, de retrouver une estime de soi et donc de la confiance en soi. Instituer cette pratique pourrait permettre à un individu atteint d'handicap de se percevoir non plus seulement comme un corps de besoin mais aussi comme un corps sujet, ainsi que d'avoir la possibilité de choisir si réaliser la capabilité qu'on a appelé LoveAbility. D'après Martha Nussabum l'accès aux capabilités est, comme on l'a vu, ce que définit si une vie est digne d'être appelée telle. Enfin, instituer la pratique d'accompagnement sexuel signifie aussi donner un message important de normalisation de la condition d'handicap, et offrir la possibilité d'une re-insertion de cette catégorie, souvent négligée, au sein de la société. Marcel Nuss, président fondateur de l'APPAS et atteint d'amyotrophie spinale remarque que, « pour beaucoup de personnes handicapées, l'accompagnement sexuel est transitoire. Certains clients de Jill -ancienne prostituée actuellement assistante sexuel-, ont pu se marier, vivre en couple, »[140]. Par là, sensibiliser sur un des métier du *care*, peut être utile pour re-habiliter un peu les autres, puisque « créer les conditions sur ce débat signifie admettre que les experts du *care* sont en premier lieu ceux qui le font ».

[139] OMS, *Classificazione Internazionale del Funzionamento, della Disabilità e della Salute,* Trento, Erickson, 2002.
[140] francetvinfo.fr, 14 mars 2015.

Conclusion

Avec ce travail, on a essayé de mettre en amont une lecture de l'éthique du *care* non jouée sous les termes d'une dichotomie qui l'oppose à l'éthique de la justice, ni qui l'entend comme éthique du féminine. On a essayé aussi de redéfinir la morale à partir de l'importance, sans rejeter en entier l'éthique de la justice, mais en refusant de la considérer comme unique source de moralité. Au contraire, on a auguré d'un accord entre les deux « tonalités de voix »,[141] inspirées par la justice et le *care*, présents en chacun. En suite, on a revendiqué le caractère féministe et dénoncé le caractère multiculturel des travaux du *care*, en souhaitant un repartage entre les sexes et dans le monde, en faisant appel à une nouvelle responsabilité de la part des privilégiés.

Pour l'esquisse d'une réflexion sur la possibilité de réaliser des politiques, on s'est servie des fondamentales contributions d'auteurs tels que Carol Gilligan, de Joan Tronto, Eva Feder Kittay, Martha Nussbaum, Amartya Sen e Philip Pettit, en prélevant de chacun les éléments qui, comme on a essayé d'argumenter, pourraient être précieux au sein une société de *care.* La conception holiste de *care,* la critique à la théorie de la justice comme équité, la proposition de l'interdépendance et de la vulnérabilité comme critères d'égalité et de la confiance comme premier sentiment lient les humains, l'introduction du *care* dans les biens premiers, le concept de doula, l'approche par les capabilités, la notion de liberté comme non-domination, constituent tous des conquêtes précieuses pour pouvoir imaginer et construire une *caring society.* À la base des propositions présentées demeure, constante, la revendication de la nécessité d'une redistribution des travaux de *care,* de leur reconnaissance et réhabilitation sociale.

Dans la troisième et dernière partie, nommée Questions de philosophie sociale on a essayé de suggérer que, à travers l'attention, l'empathie et l'imagination, soit possible re-

[141] D'après l'expression de S. Laugier, « Le care comme changement de paradigme en éthique », in V. Nurock, *Carol Gilligan et l'éthique du care, op. cit.,* p. 66.

inventer et imaginer des nouveaux espaces pour le *care*, dont l'accompagnement sexuel serait exemple et expression. Cela étant admis, on ne peut que souhaiter que la révolution du *care* devienne un mouvement sociale réunissant les bénéficiaires, les pourvoyeuses et, plus en général, tous ceux qui bénéficient de ce que le travail de *care* soit fait par d'autres. Eva Feder Kittay remarque de façon très juste, que jusqu'à quand on arrivera à l'âge adulte en bonne santé et en sécurité grâce aux soins assurés par le sacrifice d'une autre personne, nous porterons sur nous une honte qui ne peut que diminuer notre dignité-.[142] De même, jusqu'à quand nous vivrons dans une société où le *care* peut être reçu seulement à travers des sacrifices, nous serons également diminués : un des objectifs les plus urgents de la théorisation philosophique morale et politique consiste à réfléchir à comment éviter que cette chaîne de sacrifice et de honte se poursuit.

[142] E. F. Kittay, *La cura dell'amore, op. cit*.,p. 188.

BIBLIOGRAPHIE

Annas, J., Grimm, R. H., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1988.

Baier, A., « Trust and Antitrust », in *Ethics,* 96, (2), 1986.

Baier, A., « What do women want in a moral theory? », *Noûs*, vol. 19, n°1, 1985.

Bash, L., et al. *Nation Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicament, and Deterritorialized Nation-States,* Langhorne, Gordon and Breach Publishers, 2001.

Beauvoir de, S., *Le deuxième sexe,* Paris, Gallimard, 1949.

Berlin I., *Two Concepts of Liberty,* Oxford, Oxford University Press, 1958.

Bessière, S., « La féminisation des professions de santé en France: données de cadrage », *Revue française des affaires sociales*, « Dynamique professionnelle dans le champ de la santé », La Documentation française, n°1, 2005.

Callahan, J., (ed.), *Ethical Issues in Professional Life,* Oxford University Press, New York, 1988.

Card C., « Caring and Evil », *Hypathia,* vol. 5, n°1, 1990.

Cavell, S., *Les voix de la raison,* Paris, Seuil, 1996.

Chodorow, N., *The Reproducing of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Coetzee, J. M., *Slow Man,* Einaudi, Torino, 2015.

Coetzee, J. M., *Elisabeth Costello*, Paris, Le Seuil, 2004.

Damasio, A. R., *L'erreur de Descartes: la raison des émotions,* Paris, Odile Jacob, 2010.

Delphy, C., « Par où attaquer le ''partage inégal'' du travail ménager? », *Nouvelles Questions Féministes,* vol. 22, n°3, 2003.

Diamond, C., *L'importance d'être humain*, Paris, PUF, 2011.

Donatelli, P., *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Paris, Vrin « La vie morale », 2015.

Dumitru, S., « La migration des femmes: du brain drain au care drain », Institut Émilie de Châtelet, Paris, 2008.

Ehrenreich, B., et Hoschild, A., (dir.), *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, Henry Holt &Company, New York, 2003.

Fineman, M. A., *The Neutered Mother, the Sexual Family and Others Twentieth Century Tragedies,* Routledge, New York, 1995.

Fivush, R., Brotman, M. N., Buckner J. P., et GOOdman S. H., « Gender differences in Parent-Child Emotion Narratives », *Sex Roles*, 42, 2000.

Frankfurt, H., *Les raisons de l'amour*, Dijon-Quetigny, Circé, 2006.

Frankfurt, H., *The Importance of What We Care About,* Cambridge University Press, New York, 2009.

Garreau, M., et Le Goff, A., *Care, justice, dépendance. Introduction aux théories du care,* Paris, PUF, 2010.

Gilligan, C., *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008.

Gilligan, C;, Richards, D., *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future,* New York, Cambridge University Press, 2009.

Gilligan, C;, « Hearing the difference: theorizing connection », Hypathia, 10, (2), 1995.

Glenn, E. N., *Unequal Freedom. How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor,* Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Glenn, E. N., « From servitude to service work: historical continuities in the racial division of paid reproductive labor », *Signs: Journal of Women Culture and Society*, vol. 18, 1, 1992.

Hekman, S., *Moral Voices, Moral Selves, Carol Gilligan and Feminist Moral Theory,* The Pennsylvania State University Press, 1995.

Hills Collins, P., « Transforming the inner circle: Dorothy Smith's challenge to sociological theory », *Sociological Theory*, vol. 10, n°1, 2000.

Heymann, J., *The Widenind Gap. Why America's Working Families Are in Jeopardy And*

What Can Be Done About It, New York, Basic Books, 2000.

Hoagland, S;, « Some concerns about N. Noddings' caring », *Hypathia,* vol. 5, n°1, 1990.

Honohan, I., *Civic Republicanim,* Londres, Routledge, 2002.

Houston, B., « Caring and Exploitation », *Hypathia,* vol. 5, n°1, 1990.

Karp. J., « A new kind of hero », *Far Eastern Economic Review*, n°158, 2001.

Kittay, E. F., *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza,* Milano, Vita e Pensiero, 2010.

Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.

Laborde, C., *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

Laplanche, J., *Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1993.

Laugier S., Paperman P., (dir.), *Comment penser l'autonomie? Entre compétence et dépendance*, Paris, PUF, 2009.

Laugier, S., et Paperman, P., (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care,* Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

Lollis, S., Ros, H., Leroux, L., « An observational study of parents socialization of moral orientation during sibling conflicts », *Merryl- Palmer Quarterly,* 42, 1996.

Lovibond, S., *Ethical Formation,* Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Lovibond, S., *Realism and Imagination in Ethics,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

Martin, C., « Q'est ce que le care social? Une revue de questions », *Revue française de socio-économie*, n°2, 2008, p. 38.

McClelland, D. C., *Power: The Inner Experience*, New York, Irvington, 1975.

McMurrain, M. S., (ed.), *Liberty, Equality and Law. Selected Tanner Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Molinier P., Laugier S., Paperman, P., (dir.) *Qu'est-ce que le care? Souci de autres, sensibilité, responsabilité,* Paris, Éditions Payot&Rivages, 2009.

Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education,* Berkeley, University of California Press, 1984.

Nurock, V., (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010.

Nussbaum, M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership,* Cambridge (MA), The Belknap Press, Harvard University Press, 2006.

Nussbaum, M., Sen, A., *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Nussbaum, M., « The future of feminism liberalism », *Proceeding and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. 74, n°2, 2000.

Nussbaum, M., « Women's capabilities and social justice », *Journal of Human Development,* vol. 1, n°2, 2000.

Okin, S. M., « Reason and feeling in thinking about justice », *Ethics,* 99, 1989.

Olivieri, M., *Loveability. L'assistenza sessuale per le persone con disabilità,* Trento, Edizioni Centro Studi Erickson, 2014.

Origgi, G., *Qu'est-ce que la confiance?,* Paris, Vrin, 2008.

Parrenas, R. S., *Servants of Globalization. Women, Migrants and Domestic Work*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Pettit, P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement,* Paris, Gallimard, 2004.

Rawls, J., *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, « The Journal of Philosophy », 77, 1980.

M. Z. Rosaldo, L. Lamphere, *Woman, Structure and Society,* Standford, Standford University Press, 1974.

Ruddick, S., *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace,* Boston, Beacon Press, 1995.

Seligman, M., *The family with an Handicapped Child: Understanding and Treatment,* Grund and Stratton, New York, 1983.

Sen, A., *Repenser l'inégalité*, Éditions de Seuil, Paris, 2000.

Tronto, J., *Un monde vulnérable. Pour une éthique du « care »*, Paris, La Découverte, 2009.

Vial, M. , *La Care Revolution: l'homme au coeur de la révolution mondiale des services*, Nouveaux Débats Publics, 2008.

Williams, B., *La fortune morale: moralité et autres essais*, Paris, PUF, 1994.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus,* Paris, Gallimard, 1993.

AUTRES SOURCES

Il Fatto Quotidiano, juillet 2015.

francetvinfo.fr, mars 2015.

The New York Time Magazine.

Wikipedia.

Image de couverture,

10 A. M. Is when you come to me, oil on canvas , Louise Bourgeouise