

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

DOSSIER :

Éthiques et philosophies politiques du *care*, du soin et de la sollicitude. Perspectives ricœuriennes et féministes

- 4-12 Introduction, **Marjolaine Deschênes**
- 13-28 La sagesse pratique face aux tensions des éthiques du *care*, **Alain Loute**
- 29-48 Depending on Practice: Paul Ricoeur and the Ethics of Care, **Eoin Carney**
- 49-65 Who Cares? Care and The Ethical Self, **Monique Lanoix**
- 66-100 Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée, **Marjolaine Deschênes**
- 101-121 Imaginer plus pour agir mieux. L'imagination en morale chez Carol Gilligan, Martha Nussbaum et Paul Ricoeur, **Jean-Philippe Pierron**
- 122-148 L'universel et l'éthique du *care* en traduction, **Damien Tissot**
- 149-167 L'éthique narrative selon Paul Ricoeur : une passerelle entre l'éthique spinoziste et les éthiques du *care*, **Éric Delassus**

ÉTUDE CRITIQUE :

- 168-190 Francesco Paolo Adorno, *Faut-il se soucier du ?*. Une étude critique, **Marjolaine Deschênes et Alice Lancelle**

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

ateliers.erudit.org

La revue est financée par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)
et administrée par le Centre de recherche en éthique (CRÉ)

The journal is funded by the Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC)
and administered by the Center for Research on Ethics (CRE)



Attribution 4.0 International

Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public, transformer et créer à partir du matériel pour toute utilisation y compris commerciale, selon les conditions suivantes :

- Vous devez créditer l'Œuvre, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées à l'Œuvre. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Offrant vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son Œuvre.

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, under the following conditions:

- You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

For all details please refer to the following address:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

RÉDACTRICE EN CHEF/EDITOR

Christine Tappolet, Université de Montréal

COORDONNATEUR DE RÉDACTION/ADMINISTRATIVE EDITOR

Jean-Philippe Royer, Université de Montréal

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS/EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Natalie Stoljar, Université McGill

Éthique et politique : Ryoa Chung, Université de Montréal

Éthique et santé : Kristin Voigt, Université McGill

Éthique et économie : Peter Dietsch, Université de Montréal

Éthique et environnement : Gregory Mikkelsen, Université McGill

COMITÉ D'EXPERTS/BOARD OF REFEREES:

Arash Abizadeh, Université McGill

Charles Blattberg, Université de Montréal

Marc-Antoine Dilhac, Université de Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université catholique de Louvain

Joseph Heath, Université de Toronto

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Bruce Maxwell, UQTR

Pierre-Yves Néron, Université Catholique de Lille

Wayne Norman, Duke University

Ruwen Ogien, CNRS

Hervé Pourtois, Université catholique de Louvain

Vardit Ravitsky, Université de Montréal

Mauro Rossi, Université du Québec à Montréal

Daniel M. Weinstock, Université McGill

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse
jean-philippe.royer@umontreal.ca

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to: jean-philippe.royer@umontreal.ca

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website (www.lecre.umontreal.ca/categorie/ateliers_ethique_ethics_forum/). Papers not following these will be automatically rejected.

DOSSIER

ÉTHIQUES ET PHILOSOPHIES POLITIQUES DU CARE, DU SOIN ET DE LA SOLLICITUDE. PERSPECTIVES RICŒURIENNES ET FÉMINISTES

MARJOLAINE DESCHÊNES

CHERCHEUSE ASSOCIÉE

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES/CENTRE D'ÉTUDE DES MOUVEMENTS SOCIAUX, PARIS

INTRODUCTION

En 2013, où je commençais à constater certaines similitudes entre l'éthique ricœurienne et celles, féministes, du *care*, très rares étaient les travaux analysant celles-ci, ou conjuguant ces théories éthico-politiques de traditions philosophiques à première vue si différentes. Chercheuses et chercheurs de l'éthique appliquée aux métiers de soin avaient déjà trouvé chez Paul Ricœur de quoi raffiner leurs théories. Christen Erlingsson s'inspirait de la « symbolique du mal » de Ricœur en vue d'améliorer la compréhension du récit de la femme âgée abusée.¹ Marie-Josée Potvin estimait que la « petite éthique » ricœurienne offre un cadre théorique efficace pour les clinicien.ne.s-bioéthicien.ne.s, grâce au savoir, au savoir-faire et au savoir-être qu'elle thématise.² D'autres en appelaient à Ricœur dans leurs travaux sur la « conversation *caring* » entre soignant.e et soigné.e³, sur la compréhension du récit des patient.e.s en santé mentale⁴ ou celle des responsabilités qui incombent aux infirmières et infirmiers.⁵ Des auteur.e.s invoquaient le dernier Ricœur afin de repenser le concept de responsabilité en bioéthique⁶, ou encore son éthique médicale dans le cadre d'une réflexion sur le pacte de soin entre médecin et patient.e.⁷ Claire Marin et Nathalie Zaccari-Reyners éditaient le texte de Ricœur, « La souffrance n'est pas douleur », suivi de contributions relevant de l'éthique du soin.⁸

Se référant à la poétique éthique de Ricœur, Myriam Revault d'Allonnes avait réfléchi aux « vies invisibles », « sans narrateurs », tandis qu'Olivier Abel rapprochait les éthiques du *care* de la sagesse pratique selon Ricœur, orientée vers autrui sous la fine dialectique du proche et du lointain.⁹ Guillaume Le Blanc se penchait sur la précarité et la fragilité ordinaires en mobilisant les travaux de Ricœur sur l'incapacité du soi.¹⁰ Fabienne Brugère avait évoqué le fait que Carol Gilligan et Ricœur partagent l'idée selon laquelle « [l]'éthique plus que la morale suppose une culture démocratique, enracinée dans le débat public et la possibilité du dialogue¹¹ », replaçant tous deux l'accent sur la *voix* (et l'écoute, devrait-on ajouter).

Ces travaux diversifiés, riches et inspirants ne me semblaient pas s'inscrire au cœur des enjeux propres aux éthiques *féministes du care* ou, dans le cas de Brugère, fouiller l'intuition citée plus haut. J'entendais ainsi explorer ce terrain de recherche, qui me paraissait plutôt vierge, dans le deuxième axe de mon projet de recherche postdoctoral dont l'hypothèse de départ était double. Il s'agissait premièrement de démontrer que Ricœur partage avec Gilligan un souci de la différence identitaire où la compréhension et l'émancipation de soi, menacées par les idéologies, restent possibles, entre autres grâce à la réinterprétation de mythes fondateurs et de leur violence tragique. Gilligan et Ricœur revisitent notamment les philosophèmes amour/justice et décèlent leurs enchevêtrements profonds dans les grands mythes (Bible, Œdipe, Antigone, Psyché, Ulysse, Oreste...), plaçant ainsi la fragilité humaine au cœur des débats entourant la démocratie contemporaine. Après avoir confronté les théories ricœurienne et butlérienne du discours dans le premier axe de mon projet¹², j'entendais contribuer à ce que les études féministes recentrent leur discours ainsi que les mouvements d'émancipation des femmes sur les capacités innovantes du soi, tout en affinant leurs stratégies de reconnaissance du soi politique et en tirant parti de l'herméneutique des grands textes chez Gilligan et Ricœur.¹³ Le second axe de mon hypothèse s'appuyait sur la dialectique dynamique entre amour et justice, chez Ricœur et Gilligan, afin de tracer les prémices d'une poétique de la fragilité fondée sur une phénoménologie de la voix. Cette partie de mon travail est encore inédite.

En 2014, Damien Tissot signait un article aussi important qu'original où, peut-être le premier, il expliquait comment la critique ricœurienne de la théorie rawlsienne de la justice serait utile à des philosophes féministes dont certaines sont des éthiciennes du *care*, par exemple Susan Moller Okin et Nancy Fraser. Critiquant le formalisme kantien et rawlsien, soutient Tissot, Ricœur repense l'universel de façon plus inclusive, comme les féministes souhaitent le faire.¹⁴ Au moment où Cyndie Sautereau et moi commençons à organiser une journée d'étude intitulée « Paul Ricœur et les éthiques du *care*. Vers de nouveaux paradigmes », la revue *Medicine, Health Care and Philosophy* fit paraître un dossier intitulé « Ricœur and the Ethics of Care ». ¹⁵ Bien que Joan C. Tronto y exprime elle-même, à titre de coauteure de l'introduction, des réserves quant à l'éthique et à l'anthropologie ricœuriennes, deux articles dudit numéro, tout comme celui de Tissot, confirmèrent en partie certaines de mes intuitions de recherche.

Si « *care* » et « amour » ne sont pas synonymes, Ellen Van Stichel explore la question de savoir si la dialectique entre amour et justice chez Ricœur peut « enrichir la relation entre *care* et justice du point de vue des éthiques du *care* ». ¹⁶ Selon elle, « l'anthropologie relationnelle » de Ricœur peut être conjuguée aux travaux d'auteurs opposant *care* et justice, comme Grace Clement et Virginia Held¹⁷, ou Carol Gilligan qui, dans *In a Different Voice*, oppose amour et justice plutôt que *care* et justice¹⁸. L'une des différences entre éthiques du *care* et celle de Ricœur serait que le philosophe « décrit l'amour non comme un but éthique, mais comme un concept hyper éthique »¹⁹, ce qui entraînerait chez lui une lacune théorique en ce qui a trait aux pratiques éthiques, si centrales pour les éthiciennes

du *care*.²⁰ Van Stichel soutient enfin que si l'amour *agapè* (concept lié à la tradition biblique) selon Ricœur est à distinguer de l'amour et du *care* thématiques par les éthiciens du *care*, l'anthropologie de « Ricœur a rendu explicite un présupposé caché, implicite aux éthiciens du *care*, lui donnant une fondation », puisque l'idée de mutualité entre amour et justice impliquerait de part et d'autre un certain acte de foi²¹.

Dans le même numéro de *Medicine, Health, Care and Philosophy*, Theo L. Hettema soutient que la dialectique ricœurienne entre autonomie et vulnérabilité devrait susciter l'attention des éthiciens du *care*, pour trois raisons²² : 1) parce que la vulnérabilité est traitée chez lui sous l'angle des institutions (in)justes, et non seulement des relations interpersonnelles²³, 2) parce que sa perspective narrative touche à la mise en forme de cette dialectique autonomie/vulnérabilité, enfin 3) parce que « Ricœur souligne l'idée des éthiciens du *care* selon laquelle les situations de *care* sont liées à un ordre social, et que la réflexion devrait contribuer à la question de savoir quel ordre est requis ». ²⁴ L'auteur achève sa contribution ainsi : « Les deux aspects du récit et de l'ordre symbolique sont indispensables à une éthique du *care* pleinement développée », thèse avec laquelle je suis pleinement d'accord.²⁵

Ainsi, éthiciens du *care* et ricœurienne, malgré leur irréductibilité et leurs héritages philosophiques différents, travaillent en des directions qui parfois se recoupent. Le présent dossier résulte en partie de la journée d'étude que Cyndie Sautereau et moi avons organisée, tenue au Fonds Ricœur à Paris, le 9 mars 2015. Olivier Abel, Damien Tissot et Jean-Philippe Pierron avaient alors joint leurs réflexions aux nôtres dans le but de « vivifier, dans une perspective très ouverte et pluridisciplinaire », « le dialogue entre la pensée de Paul Ricœur et les éthiciens du *care* ». ²⁶ Dans le dossier que voici, seuls les articles de Tissot et de Pierron reprennent, pour les mener plus loin bien sûr, les contributions faites en mars 2015. Depuis ce riche échange exploratoire, l'orientation du projet s'est précisée.

Voici un dossier solide et diversifié, où les contributrices et contributeurs offrent une prise de vue internationale et bilingue mobilisant des auteures du *care*, du soin, de la sollicitude, de la justice, de l'autonomie ou de la vulnérabilité qui sont, pour la plupart, féministes.²⁷ À titre de directrice de cette publication, mon premier souci fut d'inscrire les réflexions ici réunies dans le contexte de la recherche actuelle (ou récente) en études ricœuriennes *et féministes*. De fait, c'est là une autre de mes préoccupations : les éthiciens du *care* sont souvent confondus avec d'autres, que ce soit l'éthique médicale ou du soin, de la sollicitude ou des vertus, qui ne sont pas à proprement parler (ou pas nécessairement) féministes. Les théories féministes du *care* critiquent l'idéologie patriarcale qui s'immisce, du paléolithique à aujourd'hui, dans les structures du pouvoir. Ainsi, j'ai voulu que ce numéro tente de répondre aux questions suivantes, par exemple : Ricœur contribue-t-il à la mise en lumière critique de la domination au cœur du *care*? Sa pensée de la reconnaissance et des capacités est-elle assez attentive aux processus qui rendent plusieurs actrices et acteurs

sociaux *invisibles, incapables*? Les travaux de Ricœur sur la reconnaissance et la justice peuvent-ils contribuer à la recherche de *solutions politiques* quant aux *injustices de genre actuelles*? Que peut l'herméneutique ricœurienne du soi pour les éthiques féministes du *care*? Que peut-on critiquer de la philosophie éthique et politique de Ricœur, du point de vue des éthiques du *care*?

La « petite éthique » ricœurienne à l'épreuve du *care* matériel

La première partie du dossier se penche notamment sur la question des pratiques concrètes et contextualisées de *care* matériel, si importante pour les éthiciennes du *care*. Les deux premiers articles répliquent au numéro « Ricœur and the Ethics of Care » (2014) qui tendait, surtout dans l'introduction (coécrite par Tronto) à soutenir l'idée selon laquelle l'éthique du premier est plus abstraite que les secondes, et qu'elle est pour cette raison moins axée sur la pratique. Dans « La sagesse pratique face aux tensions des éthiques du *care* », **Alain Loute** commence par rappeler aussi brièvement que clairement de quoi se compose la « petite éthique » ricœurienne (visée éthique, respect de la norme, sagesse pratique située), pour invalider la critique de Tronto²⁸ selon laquelle celle-ci serait trop abstraite pour contribuer aux réflexions éthiques sur le *care*. L'auteur se distancie aussi de la critique de Tronto voulant qu'un « désir de fondation » anthropologique chez Ricœur ruine d'emblée la mise en commun de l'éthique ricœurienne et des éthiques du *care*. Il s'applique dans un second temps à montrer comment les éthiques du *care* peuvent enrichir celle de Ricœur grâce à la notion de « pratique normative », pourtant jamais « idéale »; ce qui rejoint selon Loute l'importance que Ricœur accorde à la sagesse pratique située. Néanmoins, contrairement à la petite éthique ricœurienne, celles du *care* se penchent précisément sur les rapports de domination au cœur du *care* (sexisme, racisme), qui sont les enjeux premiers de ce courant éthique féministe. Or ce serait la réflexion politique sur ces enjeux collectifs et sociaux que la petite éthique ricœurienne n'aborderait pas, trop axée, pense Loute, sur un modèle dyadique entre le « je », le « tu » ou le « il », ce dernier référant au tiers davantage qu'aux institutions sociopolitiques.

De manière similaire, mais tout aussi originale, **Eoin Carney** critique aussi l'idée de Tronto selon laquelle l'éthique de Ricœur serait trop abstraite, peu axée sur la pratique. « Depending on Practice : Paul Ricœur and the Ethics of Care » démontre de façon très convaincante que l'éthique de Ricœur s'inscrit dans un projet herméneutique vaste, mais toujours tourné vers l'action et la pratique. S'inspirant de Johann Michel, il pose que l'herméneutique ricœurienne du soi est affaire de « technologies du soi » (Foucault). Celles-ci sont des pratiques concrètes mobilisant des dilemmes éthiques situés, par exemple en ce qui a trait aux pratiques technologiques de l'avortement et de l'échographie. Carney montre ensuite que si l'éthique ricœurienne se nourrit à la fois de la déontologie kantienne et de la téléologie aristotélicienne, elle se tient plus près du souci engagé de soi avec l'autre que d'un formalisme désengagé, puisque c'est toujours selon Ricœur le respect de la personne singulière, concrète et située qui force le respect (ou le contournement) de la règle. D'ailleurs, Carney souligne

enfin que c'est une notion ambiguë de respect que Ricœur développe dans sa réflexion sur le normal et le pathologique, qui ne fait sens qu'en vertu d'une attention accordée à « l'environnement pratique » de la personne (malade).

La troisième contribution, « Who Cares? Care and the Ethical Self », doit son originalité au fait qu'on ne trouve pas encore, selon moi du moins, de discussion critique publiée plaçant Ricœur en débat explicite avec Eva Feder Kittay. **Monique Lanoix** y développe à sa manière l'idée selon laquelle l'herméneutique ricœurienne du soi éthique est profitable aux éthiciennes du *care*. Elle soutient d'abord que la perspective du *care* chez Kittay – philosophe concevant l'éthique du *care* comme naturalisée, c'est-à-dire découlant de l'expérience, non idéale – rejoint celle de Ricœur en ce qui a trait à l'estime de soi et à la sollicitude, pour ensuite affirmer que la petite éthique ricœurienne « contribue à conforter l'objectif de bonnes pratiques *caring* » (ce numéro, p. 50, ma traduction). Enfin, Lanoix entend montrer que « les éthiques du *care*, mettant l'accent sur l'universalité des besoins en matière de *care*, aide à renforcer le rôle central de la sollicitude dans la sphère politique » (*ibid.*, ma traduction).

Le *care* matériel à l'épreuve de la poétique ricœurienne

La seconde partie du numéro est quant à elle surtout traversée par la question des pratiques langagières et poétiques, centrale dans la philosophie et l'éthique ricœuriennes, mais aussi chez plusieurs auteures du *care*. La contribution de **Marjolaine Deschênes**, « Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée », ouvre cette voie en critiquant les notions – inséparables chez Tronto – de *care* et de « maintien du monde », puisque la philosophe exclut de ces activités les domaines esthétique, artistique et intellectuel, comme l'avait déjà souligné Barbara Koziak en 2000. Puisque Tronto bénéficie d'une réception exceptionnelle en France, Deschênes affirme qu'une certaine tendance du discours français sur le *care* peut être diagnostiquée comme le symptôme d'une culture désenchantée, dépouillant le monde de sa dimension esthétique, artistique et imaginative. Construisant sa critique en discutant des textes de Koziak, Sophie Cloutier et Naïma Hamrouni, l'auteure suggère enfin de renforcer les éthiques du *care*, trop souvent confinées au *care* matériel, par l'herméneutique ricœurienne du soi de Ricœur, particulièrement sa leçon sur l'éducation politique et la « fragilité du langage politique ».

L'article de **Jean-Philippe Pierron**, « Imaginer plus pour agir mieux. L'imagination en morale chez Gilligan, Nussbaum et Ricœur », place à son tour l'accent sur l'attention portée au langage qui est « manière de *care* » (p. 105), mais en s'intéressant plus précisément au rôle de l'imagination en morale. Pierron soutient « que l'éthique du *care* de Gilligan, l'éthique de la narration de Nussbaum et l'éthique de la sollicitude ricœurienne, quoique différentes, se renforcent mutuellement à partir d'une compréhension renouvelée du rôle de l'imagination dans la morale. » (p. 118) Ne réduisant aucun de ces points de vue à une seule méthode, l'auteur remet en perspective les contributions respectives

de Gilligan, de Nussbaum et de Ricœur à ce sujet, entre psychologie du développement moral, philosophie de la littérature et herméneutique du soi.

Cette seconde section du dossier où l'éthique, le poétique et le politique ne se conçoivent plus séparément prend toute sa signification et son ampleur avec l'article de **Damien Tissot**. « L'universel et l'éthique du *care* en traduction » entend montrer que l'on trouve chez Ricœur une notion de l'universel pouvant convenir aux théoriciennes des mouvements féministes internationaux, lesquelles critiquent « les dérives des rhétoriques universalistes, stratégies fondées sur la revendication d'une politique de la traduction » (p. 125). Tissot soutient qu'une telle politique de la traduction nécessite une éthique de la traduction, plutôt absente chez ces théoriciennes, mais présente chez Ricœur. Enfin, il montre « comment cette éthique de la traduction ouverte sur l'universel déploie, sans s'y limiter, le paradigme linguistique du rapport à l'autre suggéré par les éthiques du *care*. » (*ibid.*).

Un dernier article s'ajoute enfin, qui vient pour ainsi dire lier les pratiques de *care* matériel, politique, poétique et esthétique. Ce retour (qui n'est pas répétition), cette boucle (qui n'est pas fermée), en somme cette synthèse ouverte a lieu dans l'article d'**Éric Delassus**, « L'éthique narrative selon Paul Ricœur : une passerelle entre l'éthique spinoziste et les éthiques du *care* ». Partant de l'intuition de Brugère selon laquelle « un point de rencontre existe entre l'éthique spinoziste et les éthiques du *care* », Delassus entend « démontrer que cette convergence peut s'établir à partir d'une éthique narrative inspirée de la pensée de Paul Ricœur. » (p. 149) L'éthique spinoziste vise l'émancipation de la servitude, concept de servitude que l'auteur rapproche de celui de vulnérabilité chez Marie Garrau et Alice Le Goff, si l'on considère « la servitude comme l'une des conditions de notre vulnérabilité ».²⁹ Quant à l'éthique de Ricœur, où la narration et le récit jouent un rôle clé, elle permettrait d'arrimer éthiques du *care* et spinoziste lorsqu'il s'agit de redonner cohérence à l'idée de son corps propre chez une personne malade. Cette réflexion mène Delassus à envisager les *care givers* comme ces personnes permettant de retrouver le désir de se raconter.

Enfin, dans l'esprit de ce numéro portant sur les éthiques et philosophies politiques du *care*, du soin et de la sollicitude selon des perspectives ricœuriniennes et féministes, **Alice Lancelle** et **Marjolaine Deschênes** livrent une étude critique de l'essai *Faut-il se soucier du care?*, signé par Francesco Paolo Adorno en 2015. Ce livre qui tend à minimiser l'apport original des éthiciennes du *care* dans les débats contemporains sur la justice et l'égalité des genres nous a paru devoir être analysé en profondeur. Nous espérons ainsi que lectrices et lecteurs néophytes en matière d'éthiques du *care*, à qui s'adresse ce livre d'Adorno, puissent remettre en perspective le point de vue de cet auteur pour qui le néolibéralisme ne semble faire aucun problème, contrairement à ce qui est le cas chez les philosophes féministes.

Tout projet de recherche ou de publication rencontre ses propres limites. Si ce dossier contribue à la recherche en études ricœuriennes, féministes et du *care*, il reste marqué par une perspective avant tout ricœurienne. Je regrette que peu de femmes philosophes aient répondu à l'appel de textes, mais je me réjouis d'imaginer que ce numéro leur ouvrira peut-être de nouvelles pistes de recherche à explorer dans un avenir proche.

Je tiens à remercier chacun.e des chercheuses et chercheurs qui ont généreusement contribué à ce numéro; le comité de rédaction et le coordonnateur de la revue *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Jean-Philippe Royer, pour lui avoir fait place dans cette revue de haute qualité; les évaluatrices et évaluateurs anonymes pour leur rigueur et leur savoir; enfin le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, sans le soutien duquel cette publication n'aurait pu aboutir. Ma reconnaissance va aussi au Fonds Ricœur, au Centre d'étude des mouvements sociaux de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris et aux membres du Centre d'éthique médicale de l'Université catholique de Lille, pour la visibilité qu'ils ont tour à tour donnée à mon projet.

NOTES

- ¹ Erlingsson, Christen L., « Evil and Elder Abuse: Intersections of Paul Ricœur's and Simone Weil's Perspectives on Evil With One Abused Older Woman's Narrative », *Nursing Philosophy: An International Journal for Healthcare Professionals*, vol. 12, no. 4, 2011, p. 248-261. La série de travaux que je m'apprête à citer n'est sans doute pas exhaustive, mais elle donne un aperçu de l'état de la recherche en 2012-2013.
- ² Potvin, Marie Josée, « Ricœur's "Petite éthique" : An Ethical Epistemological Perspective for Clinician-Bioethicists », *HEC Forum*, no. 22, déc. 2010, p. 311-326.
- ³ Fredriksson, Lennart et Katie Eriksson, « The Ethics of the Caring Conversation », *Nursing Ethics: An International Journal for Health Care Professionals*, vol. 10, no. 2, 2003, p. 138-148; Olthuis, Gert, Dekkers, Wim, Leget, Carlo et Paul Vogelaar, « The Caring Relationship in Hospice Care: An Analysis Based on the Ethics of the Caring Conversation », *Nursing Ethics: An International Journal for Health Care Professionals*, vol. 13, no. 1, 2006, p. 29-40.
- ⁴ Lorem, Geir F., « Making Sense of Stories : The Use of Patient Narratives within Mental Health Care Research », *Nursing Philosophy: An International Journal for Healthcare Professionals*, vol. 9, no. 1, 2008, p. 62-71; Lyle, Randall, « Toward a Hermeneutics of Memory and Multiple Personality », *Philosophy in the Contemporary World*, vol. 5, no. 2-3, 1998, p. 39-43; Norberg, Astrid, Talseth, Anne-Grethe et Fredricka Gilje, « Struggling to Become Ready for Consolation : Experiences of Suicidal Patients », *Nursing Ethics: An International Journal for Health Care Professionals*, 2003, vol. 10, no. 6, p. 614-623.
- ⁵ Sørli, Venke, Kihlgren, Annica et Mona Kihlgren, « Meeting Ethical Challenges in Acute Nursing Care As Narrated by Registered Nurses », *Nursing Ethics: An International Journal for Health Care Professionals*, vol. 12, no. 2, 2005, p. 133-142.
- ⁶ Turoldo, Fabrizio et Michael Barilan, « The Concept of Responsibility : Three Stages in Its Evolution within Bioethics », *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 17, no. 1, 2008, p. 114-123.
- ⁷ Fiasse, Gaëlle, « Ricœur's Medical Ethics : The Encounter Between the Physician and the Patient », in Christopher Cowley (dir.), *Reconceiving Medical Ethics*, New York, Continuum Press, 2012, p. 30-42.
- ⁸ Marin, Claire et Nathalie Zaccari-Reyners (dir.), *La souffrance n'est pas douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, « Questions du soin », 2013.
- ⁹ Revault D'Allonnes, Myriam, « La vie refigurée : les implications éthiques du récit », *Archives de philosophie*, vol. 74, no. 4, 2011, p. 599-610; Abel, Olivier, « La philosophie du proche », *Cités*, vol. 1, no. 33, 2008, p. 109-118.
- ¹⁰ Par exemple, Le Blanc, Guillaume, « Penser la fragilité », *Esprit*, no. 3, mars-avril 2006, p. 249-263.
- ¹¹ Brugère, Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, 2010, p. 40.
- ¹² Deschênes, Marjolaine, « Ricœur et Butler. Lumières sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative », Fernanda Henriques (dir.), dossier « Ricœur et le féminin », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, no. 1, mai 2013, p. 113-129; Deschênes, Marjolaine, « Paul Ricœur and Judith Butler on the Reference and the Renewal of Discourses », in Annemie Halsema et Fernanda Henriques (dir.), *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*, New York, Lexington Books/Rowman & Littlefield, 2016, p. 121-141.
- ¹³ Ce numéro thématique et l'article que j'y donne s'inscrivent dans cette visée à la suite de mes textes « Penser la création littéraire avec Paul Ricœur », in Micheline Cambron (dir.), *L'héritage littéraire de Paul Ricœur*, Fabula/Les colloques, print. 2013, [<http://www.fabula.org/colloques/document1907.php>]; « Les ressources du récit chez Carol Gilligan et Paul Ricœur : peut-on penser une littérature care? », in Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 207-227; « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien », *Logoi.ph*, vol. 1, no. 2, juin 2015, p. 322-338, [<http://logoi.ph>]; « Filiation, corps, sexe et genre dans le

- parcours ricœurien de la reconnaissance-identité », *Symposium. Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 20, no. 2, à paraître, aut. 2016.
- ¹⁴ Tissot, Damien, « Féminismes, justice et universalisme. Esquisse d'une réconciliation dans la philosophie de Ricœur », *Philosophy Today*, vol. 58, no. 4, aut. 2014, p. 623-643.
- ¹⁵ Van Nistelrooij, Inge et Petruschka Schaafsma (dir.), dossier « Ricœur and the Ethics of Care », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014.
- ¹⁶ Van Stichel, Ellen, « Love and Justice's Dialectical Relationship : Ricœur's Contribution on the Relationship Between Care and Justice within Care Ethics », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 499-508. Ma traduction.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 502.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 506.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 507, ma traduction.
- ²⁰ Dans le présent dossier, Eoin Carney soutient une hypothèse différente sur cette question.
- ²¹ Van Stichel, « Love and Justice's Dialectical Relationship... », p. 507, ma traduction.
- ²² Hetteema, Theo L., « Autonomy and Its Vulnerability : Ricœur's View on Justice as a Contribution to Care Ethics », *Medicine, Health, Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 493-498. Sans précisément inscrire son propos dans les débats des éthiques du *care*, Pamela Sue Anderson tentait de réduire la dichotomie entre autonomie et vulnérabilité dans son article « Autonomy, Vulnerability and Gender », *Feminist Theory*, vol. 4, no. 2, Sasha Roseneil et Linda Hogan (dir.), dossier « Ethical Relations : Agency, Autonomy and Care », août 2003, p. 149-164. S'inspirant de Ricœur, elle y repense une « éthique de l'autonomie » en suggérant une interprétation de l'autonomie non seulement à titre d'« écriture de notre propre histoire », mais aussi à titre de « lecture des histoires dans lesquelles on se trouve » (Anderson, p. 149, ma traduction).
- ²³ Dans le présent dossier, Alain Loute soutient le contraire, du moins en ce qui a trait, précisément, à la « petite éthique » de Ricœur.
- ²⁴ Question à laquelle touche mon propre article dans ce numéro. Hetteema, « Autonomy and Its Vulnerability », p. 497, ma traduction.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 498, ma traduction.
- ²⁶ Programme de la journée d'étude « Paul Ricœur et les éthiques du *care*. Vers de nouveaux paradigmes », site du Fonds Ricœur, [<http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/actualite/agu-programme-ric-care.pdf>]. Consulté le 30 août 2016. Cette journée avait été rendue possible grâce au soutien financier du Fonds Ricœur, par le biais de son comité scientifique. À ce titre, je suis particulièrement reconnaissante à Olivier Abel et à Johann Michel.
- ²⁷ Sont invoquées, par exemple, des auteures américaines (Alvarez, Bacchetta, Butler, Gilligan, Grewal, Held, Kittay, Koziak, Moraga et Anzaldúa, Noddings, Nussbaum, Purcell, Sevenhuijsen, Silvers, Tessman, Tronto et Fisher, Venuti, Walker), chicanas (Moraga et Anzaldúa), suisse (Modak), belges (Irigaray, van Stichel), françaises (Berger et Varika, Boubilil, Brugère, Dorlin, Garrau et Le Goff, Ibos, Irigaray, Laugier, Modak, Molinier, Paperman), hollandaises (van Heijst, van Nistelrooij, Schaafsma), indienne (Spivak), et québécoises (Bourgault, Cloutier, Fiasse, Hamrouni, Perreault, Sautereau).
- ²⁸ Van Nistelrooij, Inge, Schaafsma, Petruschka et Joan C. Tronto, introduction, « Ricœur and the Ethics of Care », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 485-491.
- ²⁹ Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, PUF, 2010, p. 11.

LA SAGESSE PRATIQUE FACE AUX TENSIONS DES ÉTHIQUES DU CARE

ALAIN LOUTE

CENTRE D'ÉTHIQUE MÉDICALE, EA 7446 « ETHICS: ETHICS ON EXPERIMENTS, TRANSHUMANISM, HUMAN INTERACTIONS, CARE AND SOCIETY », UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE

RÉSUMÉ :

Cet article tente de montrer que différents conflits et tensions mis au jour par les éthiques du *care* sont occultés par l'éthique ricœurienne. Dans un premier temps, l'auteur prend ses distances avec les critiques adressées par Tronto, suivant lesquelles Ricœur développerait une éthique abstraite et conceptuelle. Dans un second temps, il prend appui sur des travaux portant sur les chaînes de *care*, l'intersectionnalité et la division genrée du travail, afin de montrer que dans nos sociétés, le concept de *care* est traversé par une tension fondamentale : il désigne tout à la fois une pratique normative et des rapports de domination. Cette tension semble difficilement appréhendable chez Ricœur, car, entre les relations interpersonnelles et le point de vue des institutions, la perspective des relations intergroupes fait défaut. Par ailleurs, en ne précisant pas véritablement la forme que peut prendre la sagesse pratique sur le plan *collectif*, il ne permet pas vraiment de penser les conditions d'une politisation des enjeux du *care*. L'article se termine en soutenant que les éthiques du *care*, quant à elles, tentent de trouver des réponses à ces tensions par des actions proprement *collectives* : par exemple en ce qui a trait à la réorganisation du travail du soin et à la discussion publique des besoins.

ABSTRACT:

This article attempts to show that different conflicts and tensions revealed by the ethics of care are overshadowed by Ricœur's ethics. Firstly, the author distances himself from the criticism developed by Tronto, who claims that Ricœur develops an abstract and conceptual ethics. Secondly, he references the literature on the "care chain," "intersectionality," and the gender division of labour care to show that, in our societies, the concept of care is fraught with a fundamental tension: it designates normative practices and domination. This tension seems hardly comprehensible in Ricœur because, between interpersonal relationships and institutions, the level of inter-group relations is lacking in Ricœur's ethics. Furthermore, without actually specifying the form that practical wisdom can take at the collective level, it is not really possible to think through the conditions of politicizing the issues of care. The article ends by showing that the ethics of care, meanwhile, attempts to resolve these tensions through proper collective actions: reorganization of care work, public discussion of needs, etc.

En cherchant à mettre en dialogue la philosophie de Paul Ricœur et la recherche en éthiques du *care*, ce numéro de revue ouvre un chantier de recherche important, tout en s'inscrivant dans le sillage d'un numéro récent de *Medicine, Health Care and Philosophy* consacré à « Ricœur and the Ethics of Care ». Si ces publications partagent la conviction de l'intérêt et de la pertinence d'un tel dialogue, ce dernier n'est pas sans susciter quelques résistances et perplexités, notamment chez une auteure majeure des éthiques du *care*, à savoir Joan C. Tronto. Dans l'éditorial du numéro de revue cité, elle partage son doute quant à l'intérêt d'ouvrir ce dialogue avec la pensée ricœurienne. Pour elle, cette dernière développerait une anthropologie conceptuelle et abstraite dont elle ne voit pas l'intérêt pour « the ethics of care as a radically practice-oriented way of thinking ».¹ Elle ne manque pas de critiquer les différentes tentatives d'articuler éthiques du *care* et ricœurienne : tentatives de *fondation* de l'éthique qui, se basant sur « a single philosophical anthropology² », risqueraient d'exclure « the views of others who do not share his [Ricœur] view on human beings ».³

Ces critiques ne nous semblent pas à tout fait pertinentes, tant le philosophe aura cherché à développer une éthique qui, loin d'être trop abstraite et purement conceptuelle, s'articule à une philosophie de l'action qui prend en compte la question du contexte et du caractère conflictuel et tragique de l'éthique. Loin de simplifier la complexité de l'expérience éthique, « the style or method of thinking Ricœur practices relates to that of care ethics in that it expresses and sustains complexities instead of solving, or abolishing them ».⁴

Si donc, dans le premier temps de cet article, nous prenons distance avec cette lecture de Tronto, il nous semble néanmoins qu'il est possible de développer une critique importante de l'éthique ricœurienne à partir des travaux développés autour du *care*. Plus précisément, ceux-ci mettent en avant différentes formes de tensions et de conflits de l'action éthique occultées par l'éthique ricœurienne. Dès lors, dans un second temps, prenant appui sur des travaux portant sur les rapports de domination qui traversent le travail du *care*, les « chaînes de *care* », l'intersectionnalité et la division genrée du travail, nous montrerons que ces tensions questionnent le cadre même de l'éthique ricœurienne.

Un avertissement s'impose encore avant d'entamer notre réflexion. Lorsque l'on s'intéresse à Ricœur et aux éthiques du *care*, il est essentiel de considérer l'asymétrie qui existe entre les deux parties. Si la figure de Ricœur renvoie à l'œuvre philosophique d'un auteur, les éthiques du *care*, plurielles, réfèrent à des auteur.es diverses. Il est essentiel de souligner cette pluralité, considérant certaines postures idéologiques qui tendent à simplifier un champ de recherche extrêmement riche, complexe et vaste, en parlant de *la* théorie du genre, *du* féminisme ou de *l'*éthique du *care*. En raison de cette asymétrie et de cette pluralité, nous ne prétendons pas ici faire le tour de toutes les questions ouvertes par ce dialogue, ni rendre compte des nuances et divergences qui traversent le champ des travaux autour du *care*. Nous nous limiterons à dégager, à partir d'une lecture de certaines des éthiques du *care*, quelques éléments qui mettent fondamentalement en question l'éthique de Ricœur.

REACTIONS AUX CRITIQUES DE JOAN C. TRONTO

Revenons d'abord sur les critiques adressées par Tronto, dont certaines ne nous semblent pas tout à fait justes. La philosophe se concentre surtout sur la question suivante : « what may be the value of a more abstract, conceptual approach for the ethics of care as a radically practice-oriented way of thinking? »⁵ À cette question, il faut déjà répondre que l'éthique de Ricœur ne doit pas être comprise comme une « éthique théorique » ou « méta-éthique » qui se bornerait à définir les fondements des concepts de l'éthique. Ce qu'il appelle sa « petite éthique » doit se lire comme une articulation de trois instances – la visée éthique, la norme morale et la sagesse pratique – qui passe par un *agir contextuel*. Pour le dire encore autrement, une dialectique traverse l'éthique ricœurienne qui ne se résout pas de manière spéculative, mais qui s'effectue à travers des médiations pratiques en situation, toujours à reprendre. Revenons sur cette articulation des trois stades de la petite éthique.

La visée éthique se définit comme la visée téléologique d'une « vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ».⁶ Quant à lui, le stade de la norme morale rapporte le moment déontologique de mise à l'épreuve de la visée éthique. Bien qu'irréductibles l'une à l'autre, la visée éthique et la norme morale ne se conçoivent pas l'une sans l'autre. La visée éthique doit passer par le crible de la norme morale, qui permet à l'actrice et à l'acteur cherchant la vie bonne de mettre à l'épreuve ses désirs et de s'assurer qu'elle ou il ne se trompe pas. Ricœur dit ainsi que la règle d'universalisation « n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend "être objectif" dans les maximes de son action ».⁷ La norme morale est aussi ce qui permet à l'actrice et à l'acteur de s'assurer que son sens de la justice ne la ou ne le pousse pas à commettre des injustices : « c'est sous la condition de *l'impartialité* que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même ».⁸

Ricœur ne conçoit pas non plus la morale sans la visée éthique, pour la raison que la règle d'universalisation est purement formelle. Son rôle n'est pas de dire ce qu'il faut faire, mais de mettre à l'épreuve les propositions d'action. Il faut des maximes pour donner un contenu à la règle morale. Pour Ricœur, le contenu de nos maximes, « nous l'apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions ».⁹ C'est dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes que prennent sens les propositions d'actions.

Lors de l'application des normes, troisième moment de la « petite éthique » dans lequel intervient l'exercice de ce que Ricœur appelle la sagesse pratique, des perplexités et des conflits insolubles peuvent apparaître. Il peut s'agir d'un conflit entre normes qu'aucune métanorme ne peut trancher, d'un problème de motivation occulté par le formalisme de la procédure de justification, ou plus fondamentalement encore d'un conflit entre la médiation de la norme – la norme morale – et sa finalité – la visée éthique. Ricœur évoque, à titre d'exemple, le

dilemme de la vérité due aux mourant.es : soit on leur dit la vérité, par pur respect de la norme morale; soit on leur ment, par sollicitude, tenant compte des conséquences qu'une telle vérité peut avoir sur elles et eux. Entre la règle déontologique et la finalité éthique d'une sollicitude pour la singularité et le caractère insubstituable d'autrui, le conflit est insoluble. Il n'y a pas de règle pour trancher un tel dilemme. Il n'y a que la sagesse pratique, l'exercice d'un jugement prudentiel, d'un jugement moral en situation. Cette sagesse « consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle ».¹⁰ Ses décisions restent des moments singuliers qui ne peuvent en aucun cas être érigés en règles.¹¹ Pour autant, cette sagesse pratique ne remplace ni ne supprime le moment de l'obligation morale. Au contraire, elle tente de réarticuler la visée éthique et la norme morale.¹² Comme Ricœur l'écrit : « *Mon pari est que la dialectique de l'éthique et de la moralité, au sens défini dans les études précédentes, se noue et se dénoue dans le jugement moral en situation, sans l'adjonction, au rang de troisième instance, de la Sittlichkeit, fleuron d'une philosophie du Geist dans la dimension pratique* ».¹³

Pour notre propos, il est essentiel de mesurer l'importance de ce 3^e moment de la « petite éthique » de Ricœur. Les perplexités liées à l'application des normes n'ont rien de problèmes secondaires ou connexes. Ricœur parle du « caractère inéluctable du conflit dans la vie morale ».¹⁴ Ces conflits donnent fondamentalement à penser toute la *disproportion* qui existe entre l'*excès* de l'éthique et la *mesure* de la norme morale. L'accomplissement de la visée éthique apparaît comme une tâche infinie, interminable. C'est ce qui fait dire à Ricœur que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique ».¹⁵ Dès lors, il n'est de résolution de la dialectique entre visée éthique et norme morale que pratique et provisoire. Citons à ce propos cette définition de la dialectique proposée par Ricœur au sujet du rapport entre amour et justice, mais qui, nous semble-t-il, peut s'appliquer à l'articulation de la triade qui constitue la petite éthique de Ricœur : « Par dialectique, j'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche des médiations pratiques entre les deux extrêmes, – médiations, disons-le tout de suite, toujours fragiles et provisoires ».¹⁶ Il nous semble donc difficile, comme le fait Tronto, de considérer l'éthique ricœurienne comme trop « conceptuelle », « abstraite » et détachée de la pratique.

Tronto oppose une autre critique à Ricœur. Elle dénonce chez lui un « désir de fondation » du raisonnement moral à travers son anthropologie philosophique. Elle se demande si une telle anthropologie ne constitue pas un fondement trop exclusif de l'éthique. Plus radicalement, elle s'interroge sur l'idée qu'une telle fondation soit bel et bien nécessaire. De fait, l'œuvre de Ricœur, sans s'y limiter, peut se comprendre comme une tentative de construire une anthropologie fondamentale, qui prend la forme d'une anthropologie de « l'homme capable ». Néanmoins, cette volonté de développer une anthropologie recouvre-t-elle effectivement un « désir de fondation » qui rende impossible un dialogue entre

Ricœur et les éthiques du *care*? Comme l'écrivent elles-mêmes les auteures de l'éditorial du numéro « Ricœur and the Ethics of Care » : « But does reflection on the fundamental level of philosophical theory necessarily entail exclusion? »¹⁷ De plus, certaines éthiques du *care* ne reposent-elles pas également sur une forme d'anthropologie philosophique?¹⁸ Enfin, nombres d'auteur.es mettent plutôt en avant la proximité qui existe entre les éthiques du *care* et certains thèmes de la « Ricœur's relational anthropology » : le lien entre autonomie et vulnérabilité, la fragilité humaine, le lien à l'altérité constitutif de l'estime de soi ou la conception narrative de l'identité. Si donc nous prenons distance avec les critiques adressées à Ricœur par Tronto, il nous semble néanmoins que des questions et critiques peuvent être adressées à Ricœur à partir des travaux sur le *care*. Plus précisément, ces travaux mettent en avant des tensions qui débordent le cadre des conflits et dilemmes dont peut rendre compte l'éthique ricœurienne dans le 3^e moment de la sagesse pratique. Précisons maintenant ces critiques, en revenant sur quelques travaux en éthiques du *care*.

LES TENSIONS DU CARE : PRATIQUES NORMATIVES ET RAPPORTS DE DOMINATION

Comme nous le rappelions en guise d'avertissement, les éthiques du *care* sont plurielles. Néanmoins, un point commun nous paraît réunir les différentes recherches de ce champ, à savoir la mise au jour de tensions intrinsèques au *care*. Afin d'explicitier notre propos, partons de quelques définitions. Tronto et Fischer définissent 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, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.*¹⁹
(L'italique est de l'auteure)

Dans leur introduction à *Politiser le care?*, Marie Garrau et Alice Le Goff rappellent, quant à elles, que le concept de *care* « désigne tout à la fois une attitude morale – l'attention à l'autre, la sollicitude à son égard – et un ensemble de pratiques destinées à prendre soin des autres ».²⁰ Enfin, parmi d'autres définitions, Caroline Ibos écrit : « Le travail du *care* désigne l'ensemble des pratiques qui apportent soin, hygiène, attention à autrui et sans lesquelles il n'y aurait pas de vie humaine collective possible ».²¹

De ces définitions, relevons quelques éléments. Tout d'abord, le renvoi à la notion de « pratique ». Le *care*, bien loin de ne renvoyer qu'à une vertu morale ou une disposition individuelle, désigne une pratique normative. Les définitions sont également « extensives ». Peut-être faudrait-il plus justement parler *des* pratiques du *care*. Le *care* est également pluriel au regard de la diversité de ses objets (nos corps, nous-mêmes et notre environnement). Outre la pluralité, l'éthique du *care* se définirait davantage par le *dissensus*, la concrétude et la

complexité que par le consensus, l'abstraction et la simplification des dilemmes et questions éthiques. Dans la perspective de ces éthiques, la question du souci d'autrui ne se résout pas spéculativement, en isolant le raisonnement éthique du contexte. C'est en situation, au cours de l'action, que se détermine le « bien prendre soin ». L'éthique du *care* renvoie à un processus continuellement à reprendre. Dès lors, « Le *care* est par définition une région de dissension et de désaccord; la question de ce qui convient le mieux pour autrui faisant l'objet de réponses diverses, surtout quand cet autrui ne peut lui-même l'exprimer ». ²² Pour le dire en empruntant des termes de sciences économiques, l'éthique du *care* fonctionne en régime de « rationalité limitée »; elle « assume ainsi une forme d'inachèvement ou d'imperfection de la décision qui ne conduit pas nécessairement à une pleine satisfaction et suppose d'endurer un certain inconfort moral et de “faire avec” ». ²³ Comme le souligne Pascale Molinier : « le *care* idéal n'existe pas ». ²⁴

Ces quelques éléments ne sont pas sans nous rappeler la figure de la sagesse pratique chez Ricœur, qui renvoie à l'impossibilité de trancher une fois pour toutes les dilemmes éthiques, ainsi qu'à la nécessité de prendre en compte la particularité du contexte à travers un jugement moral en situation. Néanmoins, le *care* est traversé par des tensions qui ne se résument pas aux limites du formalisme moral. Dans les premières pages de son livre *Le travail du care*, Molinier nous avertit :

Le *care* est une zone névralgique de conflits, de tensions, de tiraillements, d'ambivalence et, même dans une société qui pratiquerait la plus parfaite équité sociale, une zone dont on ne peut pas complètement évacuer le « sale boulot », celui que personne n'a envie de faire, pas tout le temps, pas tous les jours. ²⁵

Plus radicalement, ces tensions renvoient au fait que si le *care*, d'une part, désigne effectivement des pratiques normatives sans lesquelles il n'y aurait pas de vie humaine collective possible, d'autre part, sa prise en charge dans nos sociétés inégalitaires s'opère à travers des rapports de domination. Tout d'abord, le travail du *care* est en grande partie l'œuvre de femmes, et, en outre, « de plus en plus celui d'un salariat féminin surexploité, sous-payé, stigmatisé par sa couleur de peau ou ses origines ». ²⁶ De plus, ce travail est dévalorisé. Bien que constituant une contribution essentielle à la vie collective, il est considéré comme un « sale boulot ». Le *care* de même que ses travailleuses sont rendu.es invisibles dans l'espace public. Les dominant.es fermeraient les yeux sur ce travail. L'« indifférence des privilégiés » (Tronto), le sexisme et le racisme, notamment, contribueraient à consolider un « pacte dénégatif ²⁷ » qui entacherait la perception que l'on a du *care*. Dans nos sociétés patriarcales et inégalitaires, le concept même de *care* est donc traversé par une tension fondamentale : il désigne tout à la fois une pratique normative et des rapports de domination. C'est cette tension fondamentale qui nous semble difficilement abordable à partir de l'éthique ricœurienne.

LA SAGESSE PRATIQUE FACE AUX TENSIONS DU CARE

Tout.e lectrice ou lecteur de Ricœur pourrait rétorquer que cette tension a bel et bien été appréhendée par celui-ci. En attesteraient, pour prendre un exemple parmi d'autres, ses réflexions développées dès les années 1960²⁸ sur le paradoxe politique. Ricœur rappelait en effet que le pouvoir politique était tout à la fois le milieu d'accomplissement du souhait de la vie bonne et l'occasion de l'exercice d'une forme de domination sans pareil. Néanmoins, Ricœur permet-il de rendre compte du fait que cette domination n'est pas l'exercice d'un individu sur un autre, ou d'un.e (des) gouvernant.e(s) sur des gouverné.es, mais celui d'un groupe sur un autre? Sa philosophie permet-elle d'appréhender la dimension proprement collective des tensions qui traversent l'éthique du *care*? La sagesse pratique constitue-t-elle une réponse à celles-ci? Nous voudrions illustrer nos perplexités en prenant appui sur quelques travaux.

Le premier est un article de Marianne Modak portant sur des pratiques professionnelles d'assistant.es sociales et sociaux (AS). Elle s'intéresse particulièrement à l'évolution des pratiques professionnelles en regard des transformations des systèmes de protection sociale dans l'« État social actif²⁹ ». Entre autres éléments, cette transformation se traduit par une logique de contractualisation de l'aide sociale et une dynamique d'accompagnement individualisé des allocataires sociaux. Une des conséquences de ces transformations est que le travail social est de plus en plus évalué au prisme de l'efficacité. Si ce que Modak désigne comme un processus de professionnalisation représente l'intérêt de conduire à une forme de rationalisation et de valorisation du métier, il n'est pas sans dilemme. Les travailleur.es sont incité.es à valoriser les actes professionnels objectivables, au détriment « des savoirs-être qui, eux, ne se mesurent pas, alors qu'ils font l'intérêt du métier aux yeux des professionnel-le-s³⁰ ». Entre un travail objectivable et un travail « inestimable », pour reprendre l'expression de Jean Oury³¹, le dilemme se pose : mesure ou démesure? Les recherches menées par Modak montrent que la résolution de ce dilemme est genrée :

Les AS des « parcours féminins », dont le travail émotionnel peut être tendanciellement qualifié d'« affecté » résistent aux mesures d'évaluation du travail et trouvent dans la démesure un sens au métier. [...] Les AS des « parcours masculins », en revanche, dont le travail émotionnel peut être qualifié de « détaché », appellent des mesures d'évaluation, le sens du métier reposant sur la possibilité d'évaluer le travail, d'en poser ainsi les limites.³²

Est-il possible de construire une réflexion éthique sur l'action sociale et son processus de professionnalisation, sans mobiliser des travaux sur les rapports sociaux de domination entre sexes? L'éthique de Ricœur permet-elle d'aborder l'ensemble des enjeux de ce processus de professionnalisation? Le dilemme entre mesure et démesure ne se limite pas ici à un conflit entre normes, ou à la tension entre la particularité d'un contexte et la généralité d'une norme; il est l'occasion de la reproduction de la domination d'un groupe social sur un autre. Une précision s'impose ici quant à la petite éthique de Ricœur. Loin de nous

l'idée de laisser croire que Ricœur aurait développé une éthique solipsiste qui ne pourrait rendre compte de l'altérité. Au contraire, rappelons sa définition de la visée éthique : « la visée de la “vie bonne” *avec et pour autrui dans des institutions justes* » (l'italique est de nous). Est constitutive de la visée éthique, la relation à autrui et à des institutions justes. Pour Ricœur, ce double rapport, loin de constituer un correctif exogène à l'estime de soi, est ce qui permet à cette capacité de s'accomplir. Pas d'actualisation de la capacité d'estime de soi sans des rapports à autrui et à des institutions justes. La triade de la petite éthique de Ricœur est donc traversée par une deuxième triade, à savoir le *soi*, *autrui* et les *institutions*. Pour le reformuler en utilisant des pronoms personnels, on peut dire que les sujets de son éthique sont : je, tu et il. Or le dilemme genré entre mesure et démesure ne requiert-il pas d'utiliser le pronom « nous »? Entre les relations interpersonnelles et le point de vue tiers des institutions, nous, vous et ils n'invitent-ils pas à examiner les relations intergroupes?

Une seconde voie nous paraît utile à mobiliser pour interroger l'éthique ricœurienne. Il s'agit des recherches portant sur la « globalisation du *care* » et l'existence de « chaînes du *care* mondialisé ». Caroline Ibos s'est intéressée à l'une des illustrations de la constitution d'une « économie transnationale du *care* ». Lors de recherches menées à Paris, elle a observé le travail de *care* mené par des femmes migrantes s'occupant d'enfants de familles françaises. Elle montre comment la délégation du travail de *care* à ces « Nounous » s'inscrit dans une véritable chaîne :

Dans les pays du Nord, le travail des femmes diplômées n'est souvent possible que parce qu'elles délèguent les activités domestiques toujours inégalement réparties entre les sexes à des femmes migrantes, qui, à leur tour, confient leurs enfants à plus démunies qu'elles. Par effet d'agrégation, ces décisions individuelles ont ainsi donné naissance à des « chaînes de *care* mondialisées. »³³

Plusieurs éléments de ces recherches sur les chaînes de *care* méritent d'être mis en exergue. D'une part, ce sont les femmes qui restent majoritairement chargées des activités domestiques qu'elles doivent se déléguer les unes les autres. D'autre part, ce rapport de domination lié au sexe se croise à d'autres types de rapports de domination, soit entre classes et « races ». À titre d'exemple, certains préjugés et stéréotypes racistes peuvent conduire à dévaloriser (symboliquement et matériellement) le travail délégué à des migrantes, considérant qu'elles se plaisent « naturellement » à s'occuper des enfants. C'est la problématique de l'intersectionnalité (Crenshaw 1994³⁴) qui se donne ici à voir.³⁵

Ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est que ce concept de chaîne du *care* éclaire des structures de domination qui débordent le cadre d'un rapport dyadique dominant.e/dominé.e. C'est une structure à trois termes qui ressort des travaux d'Ibos. Précisons ce point en la suivant dans son analyse des relations de domination dans le microcosme d'un appartement parisien où travaille une femme migrante. Ibos s'intéresse « aux jeux de la morale quotidienne à partir

d'une situation sociale impliquant trois personnages : la Nounou, l'Employeuse et le Compagnon ». ³⁶ L'Employeuse tient, à côté de sa vie de mère, à sa vie professionnelle. Le Compagnon se définit comme un père engagé dans l'éducation de ses enfants, de même qu'il considère comme essentiel l'épanouissement professionnel de sa compagne. Néanmoins force est de constater que cet apparent équilibre reste inégalitaire. La carrière de l'Employeuse passe après celle du Compagnon. De même, celui-ci est moins engagé dans les tâches domestiques et laisse sa compagne gérer seule les relations avec la Nounou. Les relations de cette dernière avec l'Employeuse sont complexes et non moins inégalitaires.

Une « situation triangulaire » se configure ainsi dans ce microcosme, où les tensions morales sont avant tout portées par l'Employeuse, le Compagnon s'étant affranchi de la relation complexe avec la Nounou. L'Employeuse est tiraillée entre une éthique des droits, lui intimant de rémunérer justement la Nounou, et une éthique du *care* posant l'amour de l'Enfant comme critère d'évaluation de cette dernière, critère incommensurable et unilatéralement posé par elle.

Accentuer à ce point l'amour de l'Enfant permet d'abord à l'Employeuse d'anoblir, à ses propres yeux, le travail demandé à la Nounou, transformant les besognes pénibles et mal payées en activités épanouissantes [...] Avancer l'amour de l'Enfant comme mesure de la moralité de la Nounou renforce en outre considérablement le pouvoir arbitraire de l'Employeuse dans la relation. ³⁷

À distance de cette relation avec la Nounou, le Compagnon, quant à lui, est exempt de ces tensions. Son point de vue reste impartial, neutre et objectif. Est-ce qu'une telle « situation triangulaire » ne remet pas en question le cadre du raisonnement éthique développé par Ricœur dans sa petite éthique? En effet, ce que donne à penser ces travaux d'Ibos, c'est que les pratiques de *care*, même les plus singulières et localisées débordent peut-être *toujours déjà* du cadre dyadique d'un *soi* face à *autrui*, et renvoient à une structure triadique qui, en outre, ne se laisse pas tout à fait schématiser par la figure d'un rapport de soi-même et *autrui* à des institutions, mais renvoie plutôt à une « chaîne » relationnelle inégalitaire.

DE LA SAGESSE PRATIQUE À UNE POLITISATION DU CARE

Nous avons jusqu'ici tenté de confronter l'éthique ricœurienne aux tensions qui traversent le *care*. Ricœur partage avec les éthiciennes du *care* la conviction que le conflit est indéracinable de l'expérience éthique. C'est ce qui en fait le caractère *tragique*. Nulle norme ne pourrait, de manière à priori et définitive, déterminer l'agir humain. La souffrance est en « excès », écrit-il. ³⁸ À nos yeux, face à cet excès de souffrance, Ricœur enjoint à son lectorat de cultiver une forme de créativité. ³⁹ La visée de la vie bonne, si elle doit bien passer par la norme qui reste indispensable, doit donc pour s'effectuer passer par des médiations pratiques, toujours à reprendre et à inventer en contexte. Il ne faut pas se mépren-

dre quant à cet air de famille avec les éthiques du *care*. Nous pensons qu'à la différence de l'éthique ricœurienne, pour les éthiques du *care* il ne peut être de réelle résolution des dilemmes, tensions et conflits que par des actions proprement *collectives*.

Plusieurs indications des auteur.es des éthiques du *care* vont en ce sens. Le Goff rappelle que le *care* déborde le cadre des relations dyadiques et qu'il doit être pensé comme un processus complexe : « *le care renvoie à une gamme plus étendue de relations complexes, susceptibles d'engager une multitude d'acteurs sociaux, individuels ou collectifs* ». ⁴⁰ Elle montre comment les éthiciennes du *care*, notamment Tronto à travers la promotion d'une « discussion publique des besoins », nous conduisent à repenser le fonctionnement de nos institutions. Elle évoque aussi la nécessité de mettre en place une « Polyarchie Délibérative Directe », s'inspirant de Joshua Cohen et de Archon Fung, une délibération participative « qui prend appui sur la compétence pratique des citoyens en tant qu'usagers des services publics et cibles de politiques sociales et publiques, ou en tant qu'habitants de quartiers ou d'écosystèmes sur lesquels ils développent un savoir d'usage ». ⁴¹ Cette piste constitue bel et bien une forme de résolution *collective* des dilemmes et tensions du *care*.

Nous pourrions aussi évoquer Molinier qui préconise de remettre en question le dogme de la spécialisation professionnelle. Selon elle :

L'hyperspécialisation des activités, étendue du capitalisme industriel vers le capitalisme émotionnel, a pour conséquence que le sale boulot, plus largement les activités qui sont les moins spécialisées, celles que tout le monde pourrait faire, continuent d'être l'objet d'une lutte quotidienne entre les personnels [sic] professionnalisés et ceux qui le sont moins. ⁴²

D'autres solutions collectives pourraient être l'amélioration de la collaboration interprofessionnelle ⁴³, l'inclusion des patient.es dans la détermination de leur parcours de soin ⁴⁴ ou encore l'appréhension du soin comme une véritable « pratique à plusieurs en institution ». ⁴⁵ Des réponses aux tensions du *care* sont donc à chercher dans la réorganisation *collective* du travail du *care*.

En outre, Molinier insiste sur l'importance du travail narratif *collectif* mené par les travailleur.es du *care*. Afin de dépasser les stratégies défensives à l'égard du « sale boulot » (mépris, agressivité, etc.), elle souligne l'importance de développer une *culture commune du soin* par le collectif soignant. « C'est grâce à cette culture, qui ne leur est dictée par personne, véritable émanation de l'imagination créatrice augmentée par la capacité du collectif, que les soignantes s'épargnent les souffrances de l'abnégation et la défense coûteuse du masochisme ». ⁴⁶ Ce travail du collectif sur lui-même, « que l'on peut aussi bien qualifier d'ineestimable s'effectue à travers des formes de narration ou d'expressivité qui sous-tendent aussi des formes de délibération ». ⁴⁷

Nous pourrions multiplier encore les illustrations de formes d'*actions collectives* en réponse aux tensions du *care*. Si Ricœur ne nous semble pas véritablement à même de fournir des pistes de réflexion pour déterminer de telles actions collectives, c'est parce que chez lui la sagesse pratique reste pensée principalement dans un cadre interindividuel. On pourrait nous objecter que dans sa 9^e étude de *Soi-même comme un autre* sur la sagesse pratique, il commence par rendre compte des conflits et tensions qui apparaissent sur le plan de la pratique politique. Force est de constater cependant qu'il ne précise pas véritablement la forme que peut prendre la sagesse pratique sur les plans *politique* et *collectif*. Tout au plus parle-t-il d'une « *phronésis* à plusieurs »⁴⁸, précisant que « le *phronimos* n'est pas forcément un homme seul ».⁴⁹ Il se contente de relier l'exercice du jugement politique en situation à la pratique du « vote majoritaire ».⁵⁰

Notre hypothèse est que ces difficultés renvoient au fait que chez Ricœur, s'agissant de dilemmes éthiques insolubles où les règles, loin de nous aider à déterminer le bon agir, participent de notre perplexité, il n'est d'exception justifiable qu'en regard de la singularité et du caractère insubstituable de l'autre. Autrement dit, la sagesse pratique ricœurienne se borne à inventer en contexte des réponses pratiques à l'appel de l'autre, à la responsabilité à laquelle il m'enjoint de répondre. Tout se passe comme si, chez Ricœur, cette inventivité éthique devait se borner au cadre des relations interindividuelles, au risque sinon de transformer l'exception en règle, et de passer du « supra-moral⁵¹ » à l'immoral. En effet, rappelons qu'il n'est que trois pronoms personnels de l'éthique chez Ricœur : je, tu et il. Penser la sagesse pratique à la troisième personne du singulier est dès lors presque contradictoire. En pensant le collectif à partir du tiers et de la règle, comment Ricœur pourrait-il proposer une forme de déstabilisation et d'expérimentation collective de l'éthique?

Les tensions, dilemmes et *dissensus* que révèlent les éthiques du *care*⁵² ne constituent-ils pas autant d'éléments qui permettraient au collectif d'apprendre de ses inégalités, de ses zones de conflits et de ses formes de « non-voir »? L'amour chez Ricœur, appréhendé à partir du concept d'*agapè*, loin de pouvoir constituer le support d'un tel travail du collectif sur lui-même, d'une confrontation des groupes et des classes, d'un véritable « expérimentalisme démocratique » pour reprendre une expression néopragmatiste⁵³, reste une « action excessive⁵⁴ » qui *arrive* à la manière d'un don gracieux⁵⁵, une action individuelle et singulière qu'on ne peut qu'espérer.

Un mot encore pour étayer une dernière fois notre lecture de ces difficultés ricœuriennes. Nous avons évoqué les réflexions de Molinier sur le travail narratif du collectif soignant. Il nous faut évoquer ici tout l'apport que les travaux de Ricœur sur la narrativité peuvent constituer pour les éthiques du *care*. Il a démontré qu'il n'est de soi ou d'identité *ipse* que narrative. Le récit est ce qui permet au soi de faire retour sur sa vie, de retrouver l'assurance de son pouvoir faire et, sur un plan éthique, de s'estimer. Pas d'ipséité du soi sans ce travail du récit. Pour Ricœur, ces réflexions s'appliquent tant au plan collectif qu'individuel : « On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler

de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective ». ⁵⁶ Le philosophe écrit encore que

l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique. ⁵⁷

À titre d'exemple, il note que « la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits* ». ⁵⁸ De nombreux moments de célébration et de rituels publics ont pour fonction de reproduire cette identité narrative, en rappelant à la mémoire collective les événements fondateurs de l'histoire de la communauté.

La philosophie ricœurienne de la narrativité devrait permettre de thématiser le travail narratif du collectif soignant dont traite Molinier. Elle pourrait aider à déterminer les conditions et tâches à réaliser pour favoriser un tel travail. ⁵⁹ Une tâche qui s'imposerait alors serait de veiller à ce que la tradition reste *vivante*. Un passé qui ne se caractérise que par le poids de l'héritage qu'il nous impose ne peut que contraindre la créativité. Pour que la sédimentation n'empêche pas l'innovation, il faut être capable d'*oubli* : « Il faut savoir être anhistorique, c'est-à-dire oublier, quand le passé historique devient un fardeau insupportable ». ⁶⁰ Il faut, par contre, lorsqu'il prend la forme de l'amnésie commandée, lutter contre l'oubli, car la création collective est tout aussi entravée lorsqu'une société se coupe de son « espace d'expérience » pour fuir dans la pure utopie. Pour Ricœur, la reprise créatrice des expériences du passé permet « de raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées ». ⁶¹

Néanmoins, nous ne pouvons que manifester notre réserve par rapport à la manière dont Ricœur applique le concept d'identité narrative aux collectifs. Dans le cas de l'individu, la mise en intrigue est un acte d'autoréflexion. Dans le cas d'une identité narrative collective, qui est le sujet de ce travail narratif? ⁶² Ne faut-il pas, à nouveau, investir le plan d'actrices et d'acteurs sociaux, de groupes et de collectifs pour rendre compte d'un tel travail réflexif? Avant même le contenu sémantique échangé, ce qui est intéressant dans le travail narratif du collectif soignant dont traite Molinier n'est-il pas le fait que les soignant.es se constituent précisément comme collectif, comme « nous »? Notre conviction profonde est que pour que les tensions du *care* ne renforcent pas les rapports de domination à l'œuvre dans notre société, mais supportent au contraire un travail du collectif sur lui-même, il faut réinvestir, théoriquement et pratiquement, la question des groupes sociaux et collectifs, de même que la méthodologie de l'action collective.

NOTES

- ¹ Van Nistelrooij, Inge, Schaafsma, Petruschka et Joan C. Tronto, « Ricœur and the Ethics of Care », *Medicine, Health, Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, nov. 2014, p. 485-491 (p. 485).
- ² *Ibid.*, p. 490.
- ³ *Ibid.*, p. 489.
- ⁴ *Ibid.*, p. 486.
- ⁵ *Ibid.*, p. 485.
- ⁶ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.
- ⁷ Ricœur, Paul, « La raison pratique », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-259 (p. 250).
- ⁸ Ricœur, Paul, « Avant-propos », in *Le juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 7-27 (p. 19).
- ⁹ Ricœur, Paul, « Avant la loi morale : l'éthique », in *Encyclopædia Universalis*, Supplément II, Les enjeux, Paris, 1985, p. 42-45 (p. 45).
- ¹⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 312.
- ¹¹ « Encore moins devrait-on légiférer dans un domaine où la responsabilité de choix déchirants ne saurait être alléguée par la loi. Dans tels cas, il faut peut-être avoir compassion pour des êtres trop faibles moralement et physiquement pour entendre la vérité. [...] Mais il y a aussi des situations, plus nombreuses qu'on ne croit, où la communication de la vérité peut devenir la chance d'un partage où donner et recevoir s'échangent sous le signe de la mort acceptée » (*ibid.*, p. 314-315).
- ¹² Dans un texte de 2001, Ricœur insiste avec force sur cette contribution de la sagesse pratique. Il défend l'idée que la sagesse pratique – qu'il renomme « éthique de l'aval », domaine de l'éthique appliquée – est ce qui permet de rendre visible la visée éthique – dénommée « éthique de l'amont » – qui motive la soumission à l'obligation morale : « Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l'obligation morale, telle qu'elle s'impose au plan social, un fondement plus radical que le simple "tu dois". [...] Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence en arrière à une éthique de l'amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l'action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l'aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l'éthique de l'amont » (Ricœur, Paul, « Lectio magistralis de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001 », in Jervolino, Domenico, *Paul Ricœur, Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 75-91 (p. 85)). Il réaffirme cette thèse dans un autre article : « la seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure » (Ricœur, Paul, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 55-68 (p. 56)).
- ¹³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 290.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 283.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 201.
- ¹⁶ Ricœur, Paul, *Amour et justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990, p. 6.
- ¹⁷ Van Nistelrooij, Schaafsma et Tronto, « Ricœur and the Ethics of Care », p. 491.
- ¹⁸ Marie Garrau et Alice Le Goff écrivent ainsi qu'il s'agit pour les théoriciennes du *care* « de montrer que la vulnérabilité, loin de caractériser un état transitoire qui devrait être dépassé dans l'accès à l'autonomie, ou un état pathologique résultant de l'impossibilité d'un tel accès, doit d'abord être pensée comme une modalité irréductible de notre rapport au monde – une sorte d'invariant anthropologique » (Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, PUF, 2010, p. 8).
- ¹⁹ Fisher, Berenice et Joan C. Tronto, « Toward a Feminist Theory of Caring », in Abel, Emily, et Nelson, Margaret (dir.), *Circles of Care*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 40; et Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009 [1993], p. 143.

- ²⁰ Garrau, Marie et Le Goff, Alice (dir.), *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Éditions Le bord de l'eau, 2012, p. 7.
- ²¹ Ibos, Caroline, « La mondialisation du care. Délégation des tâches domestiques et rapports de domination », *Métropolitiques*, 6 juin 2012, [<http://www.metropolitiques.eu/La-mondialisation-du-care.html>], consulté le 25 mai 2016.
- ²² Molinier, Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013, p. 24.
- ²³ *Ibid.*, p. 95.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 11.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 12.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 21.
- ²⁸ Voir Ricœur, Paul, « Le paradoxe politique », in *Histoire et vérité*, 3^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 260-285. D'une part, le pouvoir politique permet l'accomplissement des potentialités de chacun.e. Ricœur traite aussi, à la suite de Hannah Arendt, de « pouvoir-en-commun » pour caractériser la force commune qui se dégage du vouloir vivre ensemble. D'autre part, pour Ricœur, le pouvoir politique est aussi l'occasion du déchaînement d'une violence sans pareil. « Pas de politique en effet qui ne soit en son fond brigue du pouvoir, c'est-à-dire volonté de disposer de la violence étatique » (Ricœur, Paul, « Éthique et politique (1959) », in *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 233-238 (p. 233)). Le pouvoir-en-commun peut dégénérer en domination des gouvernés par les gouvernants.
- ²⁹ Pour une analyse critique des transformations induites par l'État social actif en Belgique, nous nous permettons de renvoyer au texte suivant : Loute, Alain, « Vous avez dit "autonomie" ? », document d'analyse, semaine d'étude du mouvement féministe d'éducation permanente « Vie féminine », 5 juillet 2011, [http://www.viefeminine.be/IMG/pdf/Analyse_Alain_Loute.pdf].
- ³⁰ Modak, Marianne, « Entre mesure et démesure. Les enjeux sexués de la mise en visibilité du care chez les assistants et assistantes sociales », in Garrau et Le Goff (dir.), *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, p. 21-39, p. 22.
- ³¹ « Le travail inestimable dont parle Jean Oury est un événement ordinaire, un sourire, une conversation entre deux portes, une ambiance; ces gestes, ces attentions représentent, dans le travail de soin, ce qui a le plus de valeur, mais qui échappe à la mesure par les outils de l'évaluation gestionnaire » (Molinier, *Le travail du care*, p. 72).
- ³² *Ibid.*, p. 37-38.
- ³³ Ibos, Caroline, « Quand la garde d'enfants se mondialise », *Plein droit*, no. 96, janvier 2013, p. 7-10 (p. 7).
- ³⁴ Voir l'article séminal de Crenshaw, Kimberlé : « Cartographies des marges – intersectionnalité, politique de l'identité et violence contre les femmes de couleur », trad. O. Bonis, *Cahiers du genre*, vol. 2, no. 39, 2005[1994], p. 51-82.
- ³⁵ Voir Dorlin, Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009. Sur cette question des dominations croisées, nous nous permettons également de renvoyer à l'article suivant : De Wandeleer, Cécile, Eeklaer, Fabrice et Alain Loute, « Sexisme, racisme et capitalisme : trois systèmes de domination croisés », *Les Cahiers du CIEP*, no. 17, 2014, p. 4-9, [<http://www.ciep.be/images/publications/CahierCIEP/Cah.Ciep17.pdf>].
- ³⁶ Ibos, Caroline, « Du macrocosme au microcosme, du vaste monde à l'appartement parisien, la vie morale de la Nounou », *Multitudes*, no. 37-38, février 2009, p. 123-131 (p. 125).
- ³⁷ *Ibid.*, p. 129.
- ³⁸ Ricœur, Paul, « La souffrance n'est pas douleur », in Marin, Claire et Nathalie Zaccà-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, p. 31.
- ³⁹ Telle est la thèse que nous avons développée dans l'article suivant : Loute, Alain, « Normative Creativity in Paul Ricœur », in Bertinetto, Alessandro et Alberto Martinengo (dir.), *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, dossier « Re-thinking Creativity, History and Theory », Anno V, no. 1, 2012, p. 107-124.

- ⁴⁰ Le Goff, Alice, « Care, participation et délibération : Politiques du care et politique démocratique », in Garrau et Le Goff (dir.), *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, p. 101-114 (p. 104).
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 111.
- ⁴² Molinier, *Le travail du care*, p. 154-155.
- ⁴³ Sur cette question de la collaboration interprofessionnelle, on pourra se rapporter aux travaux suivants : Aiguier, Grégory, « Le travail d'équipe : Enjeux et pratiques de la collaboration interprofessionnelle dans les soins », in Jacquemin, Dominique et Didier De Broucker (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, 4^e éd., Paris, Dunod, 2014, p. 646-652; Rothier-Bautzer, Eliane, « L'autonomie du malade chronique, enjeu de nouvelles coopérations interprofessionnelles », *Éducation Permanente*, vol. 195, no. 2, 2013, p. 109-120; Rothier-Bautzer, Eliane, *Le care négligé : Les professions de santé face au malade chronique*, De Boeck/ESTEM, collection « Sciences du soin », 2013.
- ⁴⁴ Comme l'écrivent les éditrices du numéro de *Medicine, Health Care and Philosophy*, consacré à « Ricœur and the Ethics of Care » : « in the evaluation of a 5 years research program executed by care ethicists in a general hospital in the Netherlands, care professionals have expressed the importance and added value of non-professional "outsiders". Professionals who are full time involved in caring practices appreciated the input from outside their practices for several reasons » (Van Nistelrooij, Schaafsma et Tronto, « Ricœur and the Ethics of Care », p. 491).
- ⁴⁵ Voir à ce sujet les numéros 9 et 10 de la revue *Préliminaire*, 1998, dossier intitulé « La pratique à plusieurs en institution ».
- ⁴⁶ Molinier, *Le travail du care*, p. 130.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.
- ⁴⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 304.
- ⁴⁹ Il écrit ainsi que « l'arbitraire du jugement moral en situation est d'autant moindre que le décideur – en position ou non de législateur – a pris conseil des hommes et des femmes réputés les plus compétents et les plus sages. La conviction qui scelle la décision bénéficie alors du caractère pluriel du débat. Le *phronimos* n'est pas forcément un homme seul » (*ibid.*, p. 318).
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 301.
- ⁵¹ Ricœur, *Amour et justice*, p. 56.
- ⁵² Dans cet article, nous avons utilisé un large réseau conceptuel pour renvoyer aux « tensions » du care. Nous avons parlé de « conflits » et de « dilemmes », de même avons-nous renvoyé aux termes, à travers une citation de Molinier, d'« ambivalence » ou de « tiraillement ». Un prolongement possible des réflexions initiées dans cet article pourrait consister à clarifier ce réseau conceptuel. Une piste de travail intéressante réside dans l'interprétation que Marjolaine Deschênes effectue des travaux de Carol Gilligan : « Il s'agit pour elle de déplacer notre attention en nous faisant constater que le langage de la moralité est et a toujours été celui du tragique, de la violence, du conflit, de la séparation et donc, de l'idéologie patriarcale. [...] Pour Gilligan, le mensonge sur le soi ne vient pas du sujet moral, mais de Freud et de tous ceux qui, fidèles à l'idéologie patriarcale, ont continué de parler le langage du conflit, de la violence et de la séparation du soi d'avec lui-même, le monde et les autres » (Deschênes, Marjolaine, « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien », *Logoi.ph*, vol. 1, no. 2, juin 2015, p. 322-338 (p. 332). En ligne : [<http://www.logoi.ph>]. Peut-être faut-il aller jusqu'à abandonner le langage patriarcal du conflit pour lui préférer celui des dilemmes? Comment alors, à contrario, penser théoriquement et pratiquement les luttes contre les différentes formes de domination patriarcale?
- ⁵³ Voir Dorf, Michael et Charles Sabel, « A constitution of Democratic Experimentalism », *Columbia Law Review*, vol. 98, no. 2; Cohen, Joshua et Charles Sabel, « Directly Deliberative Polyarchy », *European Law Journal*, vol. 3, no. 4, 1997, p. 313-342. Voir aussi Maeschalck, Marc, « Les enjeux du tournant contextualiste et pragmatiste en éthique », in Maeschalck, Marc et Alain Loute (dir.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, aller-retour*, Monza, Polimetria, 2011, p. 43-64.

- ⁵⁴ Sur le concept d'« action excessive » chez Ricœur, voir Loute, Alain, *La création sociale des normes. De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008, p. 274-277.
- ⁵⁵ Sur le concept de don chez Ricœur, nous nous permettons de renvoyer à l'article suivant : Loute, Alain, « The Gift and Mutual Recognition : Paul Ricœur as a Reader of Marcel Hénaff », in G. Johnson and D. Stiver (dir.), *Paul Ricœur and the Task of Political Philosophy*, Lexington Books, 2013, p. 105-123.
- ⁵⁶ Ricœur, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 356.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 356-357.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 357.
- ⁵⁹ Nous nous sommes attelés à une telle tâche dans l'article suivant : Loute, Alain, « Comment garder “vivante” notre mémoire collective? », *L'Esperluette*, « Les fiches pédagogique », no. 79, Janvier/Février/Mars 2014, [<http://www.ciep.be/images/BoiteAOutils/FichePedagEsperluette/F.Ped.Esper79.pdf>].
- ⁶⁰ Ricœur, Paul, « L'initiative », in *Du texte à l'action*, p. 261-277 (p. 277). Voir aussi, sur l'oubli : Ricœur, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 536-589.
- ⁶¹ Ricœur, *Temps et récit III*, p. 313.
- ⁶² Dans les articles suivants, nous développons une analyse critique plus approfondie de la question de l'identité narrative collective chez Ricœur : Loute, Alain, « Identité narrative et résistances. Le travail de la mise en intrigue », *Studia Phaenomenologica*, vol. 10, 2010, p. 221-234; Loute, Alain, « Identité narrative collective et critique sociale », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, no. 1, 2012, p. 53-66, [<http://ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/119/51>].

DEPENDING ON PRACTICE: PAUL RICOEUR AND THE ETHICS OF CARE

EOIN CARNEY

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY, UNIVERSITY OF DUNDEE

ABSTRACT:

Continuing on from recent discussions on the overlap between Paul Ricoeur's philosophy and care ethics, this article will aim to clarify the status of practice in Ricoeur's work. I will argue that even though Ricoeur's philosophy is indeed marked by its "desire for a foundation," as care ethicist Joan Tronto has pointed out, this aim is more of a fragile wager than a principle, and is always at risk of being overturned by practices and other world-views. I will demonstrate this point by arguing that (1) Ricoeur's hermeneutic approach to practice leads to the view that objective methods of knowledge and explanation are always grounded by the broader hermeneutic task of practical understanding and care for the self; (2) in moral reasoning, Ricoeur's analysis of the conflict between respect for the rule and respect for persons results in his prioritizing of respect for the singular other rather than the universal rule, meaning that the other can always disrupt and reorient universal or foundational modes of reasoning; and finally (3) within healthcare relations Ricoeur aims to develop an alternative understanding of respect that places it in a dialectical relation with care. These practice-oriented readings of hermeneutics, morality, and respect aim to open up a dialogue between care ethics and philosophical approaches that have often been placed outside of care ethics.

RÉSUMÉ :

Poursuivant les récentes discussions concernant les recoupements entre la philosophie de Paul Ricoeur et les éthiques du *care*, cet article a pour objectif de clarifier le statut de la pratique dans l'œuvre de Ricoeur. Je soutiendrai que même si la philosophie ricœurienne est bien marquée par un « désir d'un fondement », ainsi que l'éthicienne du care Joan C. Tronto le souligne, cet objectif repose plus sur un pari que sur un véritable principe, et risque toujours d'être renversé par les pratiques ou d'autres visions du monde. Je démontrerai cela en soutenant trois arguments. 1) L'approche herméneutique de Ricoeur concernant la pratique mène à penser que les méthodes objectives de connaissance et d'explication sont toujours soutenues par une tâche herméneutique plus large de la compréhension pratique et du souci de soi. 2) En ce qui a trait au raisonnement moral, l'analyse de Ricoeur sur le conflit entre le respect de la règle et le respect de la personne accorde la priorité au respect de l'autre singulier plutôt que de la règle universelle. Ainsi, l'autre peut toujours perturber et réorienter l'universel ou les modes fondateurs du raisonnement. 3) Réfléchissant aux relations thérapeutiques (*healthcare relations*), Ricoeur tend à suggérer une nouvelle compréhension du respect qui se place dans une relation dialectique avec le souci (*care*). Ces lectures – de l'herméneutique, de la moralité et du respect – orientées vers la pratique ouvrent la voie à un dialogue entre les éthiques du *care* et des approches philosophiques que l'on considère souvent éloignées de celles-ci

INTRODUCTION

Paul Ricoeur's philosophy has always taken the task of practical understanding seriously. The method pursued across his writings is one that eschews a more general or abstract approach to philosophical questions in favour of *regional* investigations into different paradigms and cases; investigations or "detours" from which we can then hopefully return anew to those foundational questions which give rise to reflection and interpretation in the first place. For Ricoeur, interpretation is a type of activity which combines reflection on ideals with practical engagement. We on the one hand always find ourselves equipped with questions, preferences, and vague ideals, due to our particular cultural backgrounds and traditions. On the other hand, through practical encounters with others these assumptions are altered, disrupted, and re-oriented towards new horizons. Variable, practical relations with others are what cause differentiation and enrichment of our shared understandings of broad terms such as "humanity," "respect," and "care."

In a recent collection of articles on Ricoeur and care ethics (van Nistelrooij, Schaafsma, and Tronto, 2014; Hettema, 2014; Van Stichel, 2014; de Lange, 2014; van Nistelrooij, 2014) Joan Tronto raises a point regarding the crucial role of practices in the development of an ethic of care. She claims that care ethics should be viewed as a "practices all the way up"¹ approach to the task of living well and caring for the self and others. Contrary to this, she sees in Ricoeur's work and in the work of the articles on Ricoeur and care ethics the "desire for a foundation" as the motivation for philosophical and moral reasoning. Tronto writes, "most of the papers here make the claim that moral reasoning must rely upon some kind of foundation; in Ricoeur's work, that foundation grows out of the philosophical anthropology that he explicates. But this is a quite specific anthropology with which others may disagree" (van Nistelrooij, Schaafsma, and Tronto, 2014, p. 489).

While Tronto's criticism is not unproblematic, insofar as she seems to neglect a more considered reflection on the subtlety of Ricoeur's anthropology of capability, she does nonetheless bring into focus how practices constitute an already ongoing milieu that is in one sense irreducible to any theoretical account of how the human might be in abstraction. When seen in this way, the focus on practice is therefore not essentially at odds with Ricoeur's anthropology of human capability. After all, capability is about what the agent can do, which is a form of practice. In other words, to be concerned with practice in relation to care ethics is only to investigate Ricoeur's anthropology as a situated action. In this article I want to assume the innate connection between a capability and practice in order to continue this discussion. Its main contribution will be to elucidate the relevance of Ricoeur's philosophy for care ethics via a hermeneutical analysis of practice.

Three key areas of Ricoeur's work will be explored through the article in order to defend his practice-oriented approach to philosophy. Firstly, his conception of

the self will be explored alongside Michel Foucault's work on "technologies of the self" (Martin, Gutman, and Hutton, 1988; Foucault, 2005). In both these approaches the self is viewed as a non-objective, practical entity. To be concerned with the self is to move beyond epistemological questions towards practical questions. For Foucault knowledge of the self must be situated within the broader task of caring for the self, while for Ricoeur the self can only be understood through interpretation—that is, through situated readings and narratives.

Secondly, Ricoeur's account of respect aims to highlight its conflictual nature. The imperative to follow one's duty arises from the recognition of the capacity of the self to act autonomously. However, Ricoeur also emphasises the need for an understanding of respect that is aimed at recognizing the *vulnerability* of the self in its relation with others. I will argue that Ricoeur prioritizes this second notion of respect, and that this understanding of vulnerability is linked strongly to his concept of the singularity and irreplaceability of the other, which is encountered not through abstract reasoning but through practical relations.

Finally, Ricoeur's reflection on medical and ethical forms of caring directed toward persons with health conditions and impairments aims to outline a form of practical caring that includes "targeted respect." The notion of targeted respect challenges "vague" notions of respect, which see it as being owed to all persons equally. Instead, our understandings of respect owed should originate from a recognition and appreciation of the *difference* between the so-called normal and pathological. Respect and care are placed in a dialectical relation by Ricoeur; through a caring perspective we recognize certain needs of others, and this recognition in turn gives rise to a targeted respect, which values the difference between the diversity of needs that arise in various practical milieus.

Overall, the aim of this article will be to give an account of the ways in which Ricoeur comes to his conclusions about the crucial role of practice in hermeneutic understanding and ethics, in order to demonstrate that his work is open to dialogue with care ethics. Although his starting point is different from a care ethics approach, interestingly he arrives at a similar conception of practice. In this way, work on care ethics can be productively combined with Ricoeur's philosophy, both as a way of clarifying Ricoeur's own ethics and also as a way of adding a hermeneutic perspective to care practices.

(1) TECHNOLOGIES OF THE SELF—HERMENEUTICS ORIENTED TOWARD PRACTICE

Throughout this first section, I will argue that Ricoeur's hermeneutic philosophy is fundamentally oriented towards practice. I will first look at this orientation within Ricoeur's philosophy in terms of its understanding of practice as the way in which the *self* is mediated and becomes available (or manifest) for interpretation. In particular, through a comparison with Foucault, I will argue that the self is revealed in a practical context when those practices are aimed toward caring for the self. Although Foucault's term "technologies of the self" should be taken

in a broad sense to refer to a multitude of methods of caring for the self (for example, keeping diaries, writing letters, and so on), I will focus on the ultrasound scan as one particular example of a technology in the more literal sense of the term. The concept of caring for the self in Foucault's work is not intended to be taken as being synonymous with the idea of care found in the ethics of care literature. However, to the extent that it refers to a practically oriented self as opposed to a knowledge-oriented self, I believe it is relevant for a consideration of practical forms of caring.

In the introduction to *Oneself as Another* (1992), Ricoeur locates a hermeneutics of the self as existing between two traditions. On the one hand there is the Cartesian tradition, in which the 'I' is posited, and on the other there is the tradition of the "shattered cogito" (*cogito brisé*), which aims to draw attention to the ways in which the 'I' of the cogito is always posited *through language* and therefore is subject to dissemination and ambiguity (Ricoeur, 1992, p. 4-16). The hermeneutics of the self then involves the recovery of self-identity by taking a detour through linguistic interpretation. This aspect of the mediated self is also emphasized by Michel Foucault in his later work on the hermeneutics of the subject.

One of the possible overlaps between Foucault and Ricoeur's understandings of the self is found in their respective characterizations of truth. Although Ricoeur is critical of Foucault's earlier ideas of *epistémê*, he does express admiration for his later texts on the care for the self (Ricoeur, 1998, p. 79). For both thinkers truth is never something immediately given; instead it can only be achieved through struggle or work. Both are agreed on the need to rethink the Cartesian moment in philosophy as a moment in which the ego replaces the self, and the need for detour, mediation, and transformation in the process of self-understanding or self-development gets forgotten.²

Johann Michel has convincingly given an overview of the two philosopher's shared approaches to technologies or practices of the self in a chapter titled "The Care of the Self and Care for Others" in *Ricoeur and the Post-Structuralists*, in which he sets out to "provide a Foucauldian reading of Ricoeur's philosophical anthropology" (Michel, 2014, p. 103). The main overlap between the two thinkers is the way in which the self can never be reached through knowledge alone, but can only find itself in embedded practices or techniques. For Ricoeur,

The first truth—*I am, I think*—remains as abstract and as empty as it is invincible; it has to be "mediated" by the ideas, actions, works, institutions, and monuments that objectify it. (Ricoeur, 1970, p. 42)

Michel reinterprets this claim through Foucault's notion of care so that, "one can say that Ricoeur reproaches Descartes for putting the care of the self outside of his attempt to establish the first truths" (Michel, 2014, p. 105). Viewing Ricoeur's work through Foucault leads us to characterize Ricoeur's turn from phenomenology toward "hermeneutic phenomenology" (which supplements a

phenomenological search for immediate meaning with detours through psychoanalysis, structuralism, religious discourse, and so on), as an attempt to re-spiritualize the concept of the self. Phenomenological analysis is replaced with the *work* of interpretation and understanding:

The philosophy of mediation to which Ricoeur is allied thus implies that the subject—who, in reality, is not a subject in the substantialist sense of the term—must be transformed in order to attain greater transparency about itself. This call for transformation is something that Ricoeur calls a “task,” because the coincidence of the self with itself is not given. By espousing a mediate philosophy of the subject, he thus requires each person to take care of the self through a work on oneself, a progressive transformation of oneself that is inherent in all forms of spirituality. (Michel, 2014, p. 107)

Although many of Ricoeur’s own detours involve investigations into epistemological or methodological approaches to understanding (whose motivations are summarized by his dictum “to explain more is to understand better”), Michel argues that to label Ricoeur as an epistemologist would be to miss the broader point of his philosophy (*ibid.*, p. 110). Instead, these endeavours should be understood in the sense of the *gnôthi seauton* (know yourself), which Foucault has shown was placed *within* the larger project of *epimeleia heautou* (care of the self) in ancient thought.³ Therefore, the search for knowledge of the self is necessary, but must be understood as one particular ‘technique’ in the spiritual practice of caring for the self: “the access to a greater truth about oneself presupposes a transformation of oneself” (*ibid.*, p. 111). According to Foucault, knowledge ‘for its own sake’ results in the neglect of the particular self:

Knowledge will simply open out onto the indefinite dimension of progress, the end of which is unknown and the advantage of which will only ever be realized in the course of history by the institutional accumulation of bodies of knowledge, or the psychological or social benefits to be had from having discovered the truth after having taken such pains to do so. (Foucault, 2005, p. 19)

The spiritual cost of knowledge accumulation is felt at the level of practical care for the self. In her article on Ricoeur and care ethics Petruschka Schaafsma also notes that Ricoeur’s detours into so-called objective methods of knowledge are only formal investigations into structure which must then be re-located within a wider practical approach to understanding:

In relation to this approach via the object, Ricoeur also goes into its abstract character. He admits that analysing the human power of knowing means being directed only at the framework of our life-world. This still needs to be filled in with affective and practical aspects of our life and with the presence of other persons to whom we are related. (Schaafsma, 2014, p. 159)

The inseparability of (objective) explanation and (practical) understanding for Ricoeur means that no science or technology can claim to be completely neutral and, similarly, no philosophical analysis can claim to be free of presuppositions. However, detours through objective methods can still be valuable for practical understanding, as long as they are related to the wider hermeneutic project of understanding practical relations better and cultivating the aim of living well.

In terms of care ethics, two paradigmatic examples of technologies of the self might be birth control and abortion, whose availability shifted the way women participated in moral decision-making,

When birth control and abortion provide women with effective means for controlling their fertility, the dilemma of choice enters a central area of women's lives. Then the relationships that have traditionally defined women's identities and framed their moral judgements no longer flow inevitably from their reproductive capacity but become matters of decision over which they have control. (Gilligan, 1982, p. 70)

According to Gilligan, the introduction of these technologies into women's lives resulted in both the revealing new layers of their previous socially-determined roles as passive carers (their role as other) and also their capacity for a new type of moral decision making (their role as self):

When a woman considers whether to continue or abort a pregnancy, she contemplates a decision that affects both self and others and engages directly the critical moral issue of hurting. Since the choice is ultimately hers and therefore one for which she is responsible, it raises precisely those questions of judgement that have been most problematic for women. Now she is asked whether she wishes to interrupt that stream of life which for centuries has immersed her in the passivity of dependence while at the same time imposing on her the responsibility for care. (*Ibid.*, p. 71)

Aside from abstract or categorical discussions about the moral nature of abortion or birth control, these new technologies have concrete practical effects on women's lives, which were anticipated and elucidated by women themselves through the ways in which they used these technologies. In this way, any explanation, scientific analysis, or moral analysis of these technologies of the self would need to be grounded in an understanding of the way they function in practical relations.

(1.1) The Ultrasound Scan

Peter-Paul Verbeek (2008) has argued that new technologies such as the ultrasound shape the kinds of moral subjects we are, and therefore should be viewed not just as neutral ways of mediating our relation to reality, but rather as co-constituting reality and morality. He explicitly draws on Foucault's later work in

order to refocus debates on technology away from abstract questions regarding whether or not technology as a whole is moral or ethical, toward questions on the ways in which we can better use individual technologies to shape or reshape our sense of moral identity:

Technological asceticism...consist in *using* technology, but in a deliberate and responsible way, such that the “self” that results from it—including its relations to other people—acquires a desirable shape. Not the moral acceptability, then, is central in ethical reflection on technology use, but the quality of the *practices* that result from it, and the *subjects* that are constituted in it. (Verbeek, 2008, p. 23)

In his postphenomenological analysis of ultrasound, Verbeek shows how this technology helps to shape the fetus both as a person and as a patient. Furthermore, it helps to shape the relation between the unborn and the parents. In these ways, it takes on a moral significance within the lives of the people involved in the pregnancy. Through its mediation of reality it (re)presents us with an altered view of the unborn, as closer to being a ‘person,’ “a Fetus of 11 weeks old measures about 8,5 cm and weighs 30 grams, but its representation on the screen makes it appear to have the size of a newborn baby” (*ibid.*, p. 15). The ultrasound also represents the unborn “independently” of its mother, or *as* independent of its mother (*ibid.*). The interface then results in a generation of “a new ontological status of the fetus. Ultrasound imaging constitutes the fetus as an *individual person*” (*ibid.*, p. 16). The ultrasound also adds to the unborn’s status as ‘patient’ in that it is used to scan for abnormalities: “Ultrasound imaging lets the unborn be present in terms of medical variables, and in terms of the risks to suffer from specific diseases” (*ibid.*).

Interestingly, this description of the ultrasound, as shaping both the unborn as person and as patient unites in one device the two traditional spheres of life, whose division is often challenged by care ethics; the political/institutional/public sphere, and the home or private sphere, with the work of care traditionally being restricted to the latter. In the case of the ultrasound, we find present within one technology the cultivation of private care⁴ alongside the demand for professional care, with the result that the boundaries between the two become challenged.

Verbeek also shows how this aspect of the ultrasound, which at once calls attention to the unborn’s status as person and as patient, raises important moral questions regarding the new practical relation which is established between the unborn and parent(s) (and it is the relationship with the parents that is key here for Verbeek since, in liberal democratic societies, the parents are the final decision-makers in relation to the unborn). On the one hand,

the mother is now deprived of her special relation to the unborn, shifting the privilege of having knowledge about the unborn to healthcare

professionals. But on the other hand, these detaching effects have their counterpart in an increased bonding between mother, father, and unborn. (*Ibid.*, p. 16-17)

Another effect can be that, due to establishing the individuality of the unborn, the mother's womb is now re-interpreted as the environment of the fetus, "and while the fetus is constituted as a vulnerable subject, its environment is potentially harmful" (*ibid.*, p. 17). This is an interpretation which in turn constitutes the ultrasound as a mode of "surveillance" (*Ibid.*). Fathers, through having more visual contact, can feel like they have a larger role in the practice. For example,

because of the medical status of having a sonogram made, fathers are more easily allowed to take a few hours off to attend the examination—while accompanying their partners to take the regular midwife visits is usually a bigger problem for employers. (*Ibid.*)

Through the creation of these new practical relations and moral subjectivities, this technology can have concrete effects. The most clear being its effect on the decisions regarding abortion.

Verbeek's postphenomenological analysis of ultrasound does indeed demonstrate that, independently of abstract questions regarding the precise nature of technology, an ethical evaluation can be carried out at a practical level. Although he only focuses on one particular practical configuration (for example, he describes the ultrasound experience as something that *two* parents participate in), his approach shows how a consideration of practices and technologies can lead to a consideration of the moral subjectivities created through these practices, even without the support of more abstract or conceptual reflection.

Both Verbeek's analysis of technologies of the self and Gilligan's outline of the practical, as opposed to theoretical, questions opened up through new technologies are in line with Ricoeur's hermeneutic conception of the self as always fragmented. Interpretation begins from this vulnerable space of fragmentation and constitutes a recovery through practical engagements with cultural works, technologies, and other people. Our understandings of what it means to care arise from these practical networks of relations. As can be seen in the case of the ultrasound scan, new technologies add new practical variables to these relations, meaning that our interpretative and moral frameworks must remain open enough to incorporate shifting moral identities at the practical level.

(2) PRIORITIZING THE OTHER

If it can be convincingly argued that Ricoeur's epistemology of the human and social sciences is circumscribed by his larger concern with the self when it comes to the case of his arguments about morality this point may initially seem harder to prove. Given that care ethics poses itself as an alternative to deontology and that Ricoeur accords a large role to moral reason in his ethics, where it serves as

a ‘sieve’ or test that ensures equal consideration for all persons, the question will remain as to whether or not these two positions can be reconciled. In her book *Caring Democracy* (2013), Tronto wants to fundamentally rethink the heterogeneity of traditional understandings of justice and a care ethics approach to living well together in a political society. From a care ethics perspective, how can a liberal approach to justice, which is centred around the principled fair treatment of each individual as deserving of equal consideration, co-exist with a caring democracy, which accepts that something like a Rawlsian ‘original position’ obscures the factual diversity and inequality of human social relations? Following the first section’s argument for a possible orientation within Ricoeur’s philosophy towards care for the self, this section will look at one of the ways in which Ricoeur’s ethics is oriented toward giving priority to the singular other. Ricoeur’s approach to morality and justice is notable for its attempt to mediate between more abstract or principled approaches to equality and the practical plurality and asymmetry of social relations. Just as hermeneutics is guided by the broader, fragile, task of practical care for the self, Ricoeur’s ethics is guided by its attempt to seek out and discern the singular other in practical situations, even at the expense of the moral law.

In “Ricoeur and the Ethics of Care,” the authors draw inspiration for their argument from the following quote:

Here I shall attempt to bring to light the simple fact that the practical field is not constituted from the ground up, starting from the simplest and moving to more elaborate constructions; rather it is formed in accordance with a twofold movement of ascending complexification starting from basic actions and from practices, and of descending specification starting from the vague and mobile horizon of ideals and projects in light of which a human life apprehends itself in its oneness. (Ricoeur, 1992, p. 158)

This statement is used in order to demonstrate that Tronto’s argument for a ‘practices all the way up’ approach to care ethics,

need not be at odds with one inspired by Ricoeur’s conceptual thinking. Rather the two can be seen as different movements—upwards and downwards—that both contribute constructively to the shaping of the important intermediary zones between practices and the abstract ideals. (van Nistelrooij, Schaafsma, and Tronto, 2014, p. 485)

I will try to add to this argument by showing that, later in *Oneself as Another*, the need for this dual movement becomes even more evident, since it leads to the understanding of the other as irreplaceably singular, rather than as someone to be subsumed under a general ‘rule.’ Furthermore, it is only in light of these “important intermediary zones” between conceptual thinking and practices that the human capacity for *phronêsis* is actualized.

In the subsection titled “Respect and Conflict,” Ricoeur reflects on the opposition between the first and second formulations of Kant’s categorical imperative. He admits from the outset that for Kant there is no opposition, but demonstrates that this is because Kant precisely does not follow the model of upward and downward movement outlined above. In relation to the above quote from Ricoeur, the “vague and mobile horizon of ideals and projects in light of which a human life apprehends itself in its oneness” is represented here by the term “humanity,” whereas the practical level is represented by the conflicting problem of *human* plurality. Again, for Kant, there is no opposition, “to the extent that humanity designates the dignity *by reason of which* persons deserve respect, despite—so to speak—their plurality” (Ricoeur, 1992, p. 262). However, Ricoeur identifies two possible paths that one can take when interpreting the Kantian maxims: the ascending route guided by the test of universalisation, and the descending route guided by the application of the maxims to concrete situations. The ascending route detaches the maxim from the concrete situation, from which it was originally derived, and elevates it to the status of a rule. So, metaphorically speaking, we have a constant upward movement: we have social practices, from which maxims of action are derived, and which are then subjected to the higher test of universalisation. Ricoeur, on the other hand, argues for the more productive and circular second route, as it is the second route which leads to a recognition of otherness and solicitude:

The wrong done to others as other than myself could perhaps not appear along the first path moving from action to maxims and from maxims to the criterion that tests their moral tenor. It could only be visible along the second path, the complement of the first, along the descending path of concretization, of application in the strong sense of the word. (*Ibid.*, p. 265)

The idea of treating the other always as an end and not only as a means leads to a confrontation between the universal rule and the very otherness of the other person. This otherness by definition resists the test of universalisation, and can only be encountered on the practical level. Justice, for Ricoeur, then becomes something like the communal or institutional safeguard of this second route, since questions of justice arise in light of the conflict produced between respect for the law and respect for persons. For example, in the case of promising, if a promise is considered in an isolated way, under the guidance of the test of noncontradiction at the level of ‘rules,’ it runs the risk of being rendered meaningless, of having no “grist to grind” (*ibid.*, p. 263). It is only in a context with the other than me that the act of promising takes on any real significance, “a commitment that did not involve doing something that the other could choose or prefer would be no more than a silly wager” (*ibid.*, p. 267). Ricoeur draws on Gabriel Marcel’s term *disponibilité* (availability, disposability) to highlight this; Ricoeur writes (quoting Marcel),

“In a sense”, he wrote in *Being and Having*, “I cannot be faithful except to my own commitment, that is, it would seem, to myself.” But here arises the alternative: “At the moment of my commitment, I either (1)

arbitrarily assume a constancy in my feelings which it is not really in my power to establish, or (2) I accept in advance that I shall have to carry out, at a given moment, an action which will in no way reflect my state of mind when I do carry it out. In the first case I am lying to myself, in the second I consent in advance to lie to someone else.”
(*Ibid.*)

According to Marcel the solution to the above problem of self-constancy over time in relation to promising is that “all commitment is a response” (Marcel, 1949, p. 46), which in terms of morality means that all understandings of “capability to be moral” need to be rooted in practices or a lifeworld that is populated by others. An analysis of moral reasoning cannot just take ‘intention’ as its basis, but needs to show the ways in which intention and practical responsibility toward the other are conflictual. In the case of promising, the institution or practice in which the conflict appears is language itself. Justice, in this case, is the figure of the witness to the promise which, taken at its most paradigmatic, is language as writing.

The key point in this discussion though is found in the following remark regarding the conflict between the idea of humanity and the factual reality of human plurality:

Respect then tends to be split up into respect for the law and respect for persons. Under these conditions, practical wisdom may consist in *giving priority to the respect for persons*, in the name of the solicitude that is addressed to persons in their irreplaceable singularity. (Ricoeur, 1992, p. 262, my italics)

This aspect of Ricoeur’s approach to morality attests most forcefully to the possibility of dialogue with care ethics. In the end, he accords priority to the practical deliberation of subjects found within singular situations, rather than to the abstract or conceptual reasoning that derives rules. Although he indeed argues for the necessity of both approaches to practice, the conceptual movement downward, and the practical movement upward, it is telling that the singularity of individual situations and conflicts is given slightly more weight than the rule-based reasoning. I would claim that ultimately Ricoeur’s prioritizing of the singular other here marks a movement from knowing to understanding, from the know-how of rules and their applications to the need to open oneself to the other in the hope for an event of understanding.

Ricoeur’s approach links up with Selma Sevenhuijsen’s introduction to her book *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (1998). Sevenhuijsen discusses a case in which a female nurse in Delfzijl “confessed to killing nine patients suffering from severe senile dementia out of a sense of pity” (Sevenhuijsen, 1998, p. 2). However, rather than subsuming the case under a general moral theory, whereby the nurse’s actions would be said to be categorically immoral, Sevenhuijsen argues that what is

needed in relation to such a case is a deeper sense of understanding rather than abstract reasoning. Sevenhuijsen is not trying to show that the nurse's actions were either right or wrong; instead, she merely wants to point out that abstract moral deliberation results in an obscured and impractical framing of the situation. For example, a perspective on the case from *within* the practice of caring yields a more complex and more accurate understanding of the context:

A social worker who is interviewed about the case lacks the customary arrogance of experts who wonder how this nurse could ever have let herself go so far. She interprets the nurse's actions rather as a sign of her loneliness and stress, signals which should have been picked up more effectively by her team leaders. (*Ibid.*, p. 3)

The article writer who has interviewed the social worker, eschews external or abstract ethical language in favour of a meditation on the practical experience of being a caregiver:

Because the journalist has chosen to write an 'inside' story from a nursing home, the 'killing nurse' incident is described in a different moral vocabulary than that used in ethical discussions about the authority to end life. While it would not have been at all difficult to depict the nurse as a 'murderess' (the associations with the stereotypical image of the female poisoner are obvious) and out-rightly to condemn her behaviour, the reader is asked for understanding instead; understanding for the heavy burden carried by those who care for psychogeriatric patients and for the joys and sorrows which are inseparably linked to their daily routines. (*Ibid.*)

In a similar way, but from an approach that originates within the conceptual or abstract sphere, Ricoeur comes to a corresponding conclusion about the limits of moral reasoning in certain situations. In the case of a patient who is terminally ill, Ricoeur reflects on whether or not the moral duty to always tell the truth still holds. He argues that such a rule can never be applied universally in these end-of-life situations, but rather it is left up to practical wisdom to guide action and understanding:

In such cases, one must have compassion for those who are morally or physically too weak to hear the truth. In certain other cases, one must know how to communicate this truth: it is one thing to name an illness, it is another to reveal the degree or seriousness and the slight chance of survival, and yet another to wield the clinical truth as a death sentence. But there are also situations, more numerous than is thought, where telling the truth may become the opportunity for the exchange of giving and receiving under the sign of death accepted. (Ricoeur, 1992, p. 269-270)

Following this quote, Ricoeur also adds in a footnote that the question of euthanasia should be discussed in the same spirit. However, as the above quote

demonstrates, the moral imperative to tell the truth can indeed be a guide for action; it merely has to be weighed against the more conventionally compassionate alternatives. So in this sense, Ricoeur's understanding of *phronêsis* can become compatible with an ethic guided by caring practices, if these practices are understood as an approach to the other which accords more priority to respecting the demands originating in their needs, rather than the demand or imperative originating from the abstract moral law. Perhaps we could also add Sevenhuijsen's term "judging with care" (Sevenhuijsen, 1998, p. 5) to Ricoeur's "practical wisdom" in order to shift the decision-making process involved in practical deliberation toward a care ethics approach.

(3) CARE AND RESPECT AS RESPONSES TO ILLNESS

As we have seen above, in terms of ethical self-understanding and the moral conflict between respect for the rule and respect for persons, Ricoeur's philosophy is not only a practice-oriented philosophy but is also one which could be supplemented productively with insights from care ethics. In this final section, I will look more closely at the interrelationship between care and respect using Ricoeur's analysis of the pathological as that which demands both care and a recognition of difference.

In his essay on physical and mental disability, "The Difference between the Normal and the Pathological as a Source of Respect" (Ricoeur, 2007), Ricoeur aims to rethink our understanding of the respect owed to persons with illnesses. In light of the analysis of moral reasoning in section two, the term *respect* should be taken to be ambiguous, and indeed semantically has more in common with the term *care* used in care ethics than the term *respect* as it operates in ethical traditions that take autonomy to be synonymous with "choice." From the outset of the essay this sense is confirmed: "The goal of the reflections I propose to present is to begin to lay the basis for the respect—and, beyond such respect, for the friendship we owe to the physically and mentally handicapped, as well as to all others struck by infirmities" (Ricoeur, 2007, p. 187, my italics). Instead of the "vague" notion of respect for every person, Ricoeur wishes to develop the idea of a "targeted respect," which arises from a recognition of the pathological state—not as a deficient state, but as structurally different and with its own internal worth (*ibid.*). Or, in other words, in the case of illness, respect should not be derived from abstract or theoretical considerations, but from an appreciation of the practical environment in which the patient lives. Ricoeur's analysis of the normal and the pathological proceeds across three stages: (1) the biological, (2) the social, and (3) the existential. These stages are not successive but represent "an intertwining of simultaneous values, ones that we can distinguish only for the sake of our argument" (*ibid.*, p. 189).

(3.1) The Pathological as a Shrunken Milieu

At the biological level, the definition of the pathological as univocally deficient is put into question through revealing the role of "selection" in marking out the

pathological. A purely observational method, which in advance selects the criteria of what constitutes the ‘normal’ and the ‘pathological,’ imposes its own value system onto the relation between the “living creature and its milieu” (*ibid.*, p. 187-188). An alternative method begins instead by emphasizing the importance of the selection process undertaken by the subjects themselves: “One observes how the organism itself *defines* its milieu through selecting what are to count for significant signals” (*ibid.*, p. 188). Ricoeur draws on Georges Canguilhem’s term “vital value” to characterize this selection process and to describe the way in which “the living creature brings its own norms to the evaluation of situations, whereby it dominates its milieu and accommodates itself to it” (Canguilhem, 1992, p. 146, cited in Ricoeur, 2007, p. 189). The notion of the normal at this level is difficult to determine; it can either refer to the *norm* in the sense of the statistical average, whereby a *deviation* in a selection process would be a deviation from this average, but it can also refer to the norm in the sense of the idea of health, whereby health refers to the living creatures’ ability to withstand changes in its environment. In the second case, that of ‘health,’ an illness or deficiency would be that which forces the living creature into a “shrunk milieu” (*ibid.*, p. 190). The term “shrunk milieu” characterizes the pathological at the biological level and importantly can be read in two ways: “Read negatively, the pathological signifies a deficit or deficiency. Read positively it signifies another, an *other* organization, one that has its own laws. Yes, another structure in the relationship between the living creature and its milieu” (*ibid.*, p. 190-191).

The ambiguity of the term *pathological* leads to two corresponding demands, the demand for care and the demand for respect. Care is aimed at treating the illness, whereas respect is a way of viewing the relation between the pathological and the normal as one in which different phenomenological lifeworlds possess their own “vital value” regardless of their “shrunkness.” This notion of respecting the differences in the ‘deviations’ from the norm also guards against the “insolent aspect of health, which tends to turn the norm in the sense of an average toward the norm in the sense of an ideal” (*ibid.*, p. 191). In her work on disability and care ethics, Eva Feder Kittay adopts a useful deconstructive term which also attacks this “insolent aspect of health,” the term “temporally abled” (Kittay, 2011, p. 50), which is echoed in Ricoeur: “Growing old may provide a favourable case for calling into question this insolence, which ancient and medieval moral thinks called *concupiscencia essendi*, misplaced pride in existing” (Ricoeur, 2007, p. 191).

(3.2) Social Esteem

Whereas at the biological level ‘normal’ functioning meant the ability to tolerate changes and adapt to different environments, at the social level the ‘norm’ is defined analogously in terms of the ability of a person to live well with others. In current social organizations, this idea of the normal is often associated with autonomy in the sense of being able to direct one’s own life:

In an individualistic society that emphasizes the capacity for autonomy, of being able to direct one's own life, and incapacity that reduces one to a state of tutelage in the double form of assistance and being controlled will be taken to be a handicap. Health, too, then is socially normed, as is sickness, as is the demand for care and the expectation that goes along with this demand. (*Ibid.*, p. 192)

This can lead once again to a univocally negative understanding of the pathological, particularly in the case of psychiatric illnesses. The exclusionary aspect of the ideal of the normal or the 'healthy' has historically led to the stigmatization of mental illness and has placed the psychiatric hospital alongside the prison: "The psychiatric hospital and the prison, for the collective imagination, are not part of the city. Symbolically they exist outside the city walls" (*ibid.*, p. 194-195).

As was the case at the biological level, where the pathological in the sense of a deficit led to the demand for care, at the social level medical institutions arise as a way of caring for the patient and treating illness, through the sharing of knowledge about cases and the best methods of treatment, the development of competent and caring professionals, and so on. However, when this practice is tied to the norm of 'health' and divorced from a recognition of and respect for 'deviations' from the norm, it can lead to exclusion and a hegemonic view of illness. The solution for Ricoeur is to accompany the demand for care with the demand for respect and recognition:

How are we to reach, beyond the disease, the patient's still-possible resources of the will to live, of initiative, of evaluation, of decision? In other words, how can we make up for the deficiency of the other person, the patient, without excluding him or her? To pose such a question is already to indicate a willingness not to allow the act of social exclusion to penetrate to the heart of the medical consultation. (*Ibid.*, p. 194)

The respect owed here, as I have already mentioned, is aimed also at "friendship," so that we should not understand Ricoeur as opposing respect to institutional forms of healthcare, but rather as showing how respect and the recognition of difference lead to a concept of care that aims to treat both the illness of the patient and recognize his or her own social worth: "The task for physicians, carers and friends is to compensate for lost functions, without, however, extinguishing the other's own initiative that remains crucial for their self-esteem" (Junker-Kenny, 2014, p. 295).

(3.3) The Existential Struggle For Recognition

Finally, at the existential level, the pathological is understood as a loss of one's own self or sense of identity. This universal threat of despair could perhaps be seen in cases of care fatigue or compassion fatigue, and for Ricoeur it is "a threat inscribed in each of us, once we begin to consent to sadness, to fatigue, to discouragement" (*ibid.*, p. 196). In Petruschka Schaafsma's article on care ethics

and Ricoeur she argues that Ricoeur's philosophical anthropology demonstrates the inseparability of despair and hope, of finitude and infinitude. In viewing the pathological only in terms of illness or the demand for care, we run the risk of objectifying those suffering from illness or having to exist within a shrunken milieu. In relation to care ethics and the focus on developing a "weak anthropology"⁵ originating in practices, Schaafsma writes: "In particular, the attention given to human vulnerability and mortality may run the risk of connecting human beings in a 'sad' human condition, a fate from which one cannot escape" (Schaafsma, 2014, p. 165). For Schaafsma, Ricoeur is intentionally countering this threat of objectification in his reflection on the more primordial resources of the human and the dialectic between finitude and hope.

At the existential level, the demand for respect originating in those suffering from despair is answered not just through caring for the others' psychic state, but also through the sharing of the resources of hope and courage. The professional physician or carer is entrusted with this task in an institutional setting when they "find [themselves] given the charge to compensate for the deficit in the patient's self-esteem and courage by a kind of shared esteem, what we could call a supplementary or supplementing esteem" (Ricoeur, 2007, p. 197). So, once again, care is taken not just in its medical sense, but in a dialectical relationship with respect, so that the shared aims of both care and respect are friendship, mutual hope, and self-esteem.

Across these three stages, the notion of targeted respect that is developed leads to an understanding of respect that is rooted in a relation with care, rather than in universal principles. However, just as universal concepts of respect need to be grounded in practical caring relations, care understood solely as a response to the empirical demands resulting from states of illness or suffering needs to be grounded in an appreciation of the value of the difference between the pathological and the normal. Ethically, the aim of respect is then refigured as the cultivation of care and friendship and, correspondingly, the aim of practical care becomes part of the struggle to recognize the singular, and transcendent, worth of each individual within a practice.

CONCLUSION

Ricoeur's philosophy does, at times, try to mediate between practical understanding and ideal formulations, to the extent that differences emerge between his approach and a care ethics 'practices all the way up' approach. Nevertheless, his distinctive value from a care ethics perspective lies in the way his analysis of the epistemological sciences, moral reason, and the role of respect in healthcare demonstrates that approaches which may at first appear too 'abstract' in relation to care ethics, actually depend heavily on insights gained from practice. This ethical deconstruction of pure reason can be seen as originating within a hermeneutic understanding to language and discourse, which actively seeks out concrete cultural and practical symbolic meanings in order to provoke reflective thought. Self-understanding is always practical; it does not appear as a 'first

truth'; rather it emerges gradually through the experiences of interpretation and action within different contexts. Although the aim of such an activity is often the final development of a shared foundation or background, which would serve as a way in which to understand being as a whole, within Ricoeur's work itself this "desire for a foundation" is always understood as a fragile or insecure way of guiding interpretation. This can be seen in the ambiguity of Ricoeur's hermeneutics, which both apprehends this wholeness of being, but also actively seeks out otherness and disruption.

In Ricoeur's work, the self is always mediated through concrete, practical relations with others. Objective explanations always need to be referred back to the diverse and, more often than not, asymmetrical relations of the lifeworld. Furthermore, the field of action and practice is one which is variable; new technologies provoke new orientations and even new senses of moral identity. An adequate moral philosophy would have to take these shifting factors into account. The emphasis on the perpetual *conflictual* nature of moral reason highlighted in Ricoeur's work aims to capture both the guiding role of ideals or horizons of action *and* the vulnerability of these ideals when confronted with the solicitude that stems from the other. The tension between our personal desires or aims and the solicitude stemming from the other is a purely practical one for Ricoeur; it can only be resolved through a practical wisdom that can anticipate variable subject matters, and which is bound to human life experience.

Finally, Ricoeur's own work on care and respect in the context of healthcare relations can prove a useful concrete example of the ways in which moral concepts such as respect can be rooted in practical understandings of life. Ricoeur's phenomenological approach to the experience of suffering and illness argues that the 'pathological' need not be understood in a purely pragmatic or empirical sense as that which demands care and restoration. Rather, the recognition of the diversity of ways of being-in-the-world leads to the view that the experiences that deviate from the 'norm' of health have their own "vital value" and their own internal claim to be worthy of respect. In this way, the term *care* can be expanded to include ways of both treating a patient well and recognizing the patient's singular worth. Furthermore, since Ricoeur's analysis includes not only the biological and social senses of care, but also the existential, these notions of care and respect can be extended beyond institutional settings towards an appreciation of the fact that *everyone* needs care. This is true both in the sense of human confrontations with 'despair,' and in the sense that we all experience shrunken milieus at different times in our lives. The sensitivity needed to recognize these concrete situations of need gives rise to a caring perspective, which aims to 'supplement' esteem and function, while also respecting the internal worth of these practical environments.

NOTES

- ¹ “To try to capture the basic difference between the approaches found in care ethics and Ricoeur, it might be useful to start with a more general point. To capture it intuitively, we might recall the famous philosophical joke: ‘an ancient belief is that the universe rests on an elephant’s back, which, in turn, stands on the back of a turtle, but what supports the turtle? One uncompromising answer is that there are turtles all the way down.’ On the contrary, the claims of care ethics might be described as ‘practices all the way up.’” (van Nisterlrooij and Schaafsma, 2014, p. 489)
- ² “It seems to me that the ‘Cartesian moment,’ again within a lot of inverted commas, functioned in two ways. It came into play in two ways: by philosophically requalifying the *gnothi seauton* (know yourself), and by discrediting the *epimeleia heautou* (care of the self).” (Foucault, 2005, p. 14)
- ³ For example, in preparation for visiting the oracle, one had to examine oneself so that this knowledge would lead to more precise questions aimed at a more profound spiritual transformation: “As for the *gnothi seauton*, according to Roscher it would mean: When you question the oracle, examine yourself closely and the questions you are going to ask, those you wish to ask, and, since you must restrict yourself to the fewest questions and not ask too many, carefully consider yourself and what you need know.” (Foucault, 2005, p. 4)
- ⁴ “It is not surprising, then, that a print of the first sonogram is often included in the baby album as ‘baby’s first picture.’” (Verbeek, 2008, p. 16)
- ⁵ For Annelies Van Heijst in the book *Professional Loving Care* (2005), “A different kind of anthropology should be developed, specified as ‘weak,’ in distinction to a ‘strong’ one ‘with a great many normative assumptions and a detailed list of features that characterise the human being.’ A strong anthropology is problematic, according to Van Heijst, ‘given the pluralism in society.’” (Schaafsma, 2014, p. 153)

REFERENCES

- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992.
- De Lange, Ds Frits, “Affirming *Life in the Face of Death*: Ricoeur’s *Living up to Death* as a Modern *ars moriendi* and a Lesson for Palliative Care”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 17, Issue 4, 2014, p. 509-518.
- Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981-82*, Gros, Frédéric (ed.), translated from French by Graham Burchell, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1982.
- Hettema, Theo L., “Autonomy and its Vulnerability: Ricoeur’s View on Justice as a Contribution to Care Ethics”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 17, Issue 4, 2014, p. 493-498.
- Junker-Kenny, Maureen, “Dignity, Fragility, Singularity in Paul Ricoeur’s Ethics”, in Düwell, Marcus, et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 286-297.
- Kittay, Eva Feder, “The Ethics of Care, Dependence, and Disability”, *Ratio Juris*, Volume 24, Issue 1, 2011, p. 49-58.
- Lewin, David, “Ricoeur and the Capability of Modern Technology,” in Todd S. Mei and David Lewin (eds.), *From Ricoeur to Action: The Socio-Political Significance of Ricoeur’s Thinking*, London and New York, Bloomsbury, 2012.
- Marcel, Gabriel, *Being and Having*, translated from French by Katherine Farrer, Westminster, Dacre Press, 1949.
- Martin, Luther H., Gutman, Huck and Hutton, Patrick H. (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, 1988.
- Michel, Johan, *Ricoeur and the Post-Structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, translated from French by Scott Davidson, London and Maryland, Rowman & Littlefield International, Ltd., 2014.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated from French by Denis Savage, New Haven and London, Yale University Press, 1970.
- , *Oneself as Another*, translated from French by Kathleen Blamey, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992.
- , *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, translated from French by Kathleen Blamey, New York, Columbia University Press, 1998.
- , “The Difference Between the Normal and the Pathological as a Source of Respect”, in *Reflections on the Just*, translated from French by David Pellauer, Chicago and London, University of Chicago Press, 2007.
- , “Science and Ideology”, in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, translated from French by Kathleen Blamey and John B. Thompson, London and New York, Continuum, 2008, p. 239-262.

Schaafsma, Petruschka, "Philosophical Anthropology against Objectification. Reconsidering Ricoeur's Fallible Man", *International Journal of Philosophy and Theology*, Volume 75, Issue 2, 2014, p. 152-168.

Sevenhuijsen, Selma, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, London and New York, Routledge, 1998.

Tronto, Joan, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York and London, New York University Press, 2013.

Van Heijst, Annelies, *Professional Loving Care: An Ethical View of the Healthcare Sector*, Leuven, Peeters, 2001.

Van Nistelrooji, Inge, Schaafsma, Petruschka, and Tronto, Joan, "Ricoeur and the Ethics of Care", *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 17, Issue 4, 2014, p. 485-491.

Van Nistelrooji, Inge, "Self-sacrifice and self-affirmation within care-giving", *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 17, Issue 4, 2014, p. 519-528.

Van Stichel, Ellen, "Love and Justice's Dialectical Relationship: Ricoeur's Contribution on the Relationship between Care and Justice within Care Ethics", *Medicine, Health Care and Philosophy*, Volume 17, Issue 4, 2014, p. 499-508.

Vebeek, Peter-Paul, "Obstetric Ultrasound and the Technological Mediation of Morality: A Post-phenomenological Analysis", *Human Studies*, Volume 31, Issue 1, 2008. p. 11-26.

WHO CARES? CARE AND THE ETHICAL SELF

MONIQUE LANOIX

PUBLIC ETHICS AND PHILOSOPHY, SAINT PAUL UNIVERSITY

ABSTRACT:

Over three decades ago, Carol Gilligan's seminal book *In a Different Voice* provided feminist theorists with a powerful new approach to address the shortcomings of traditional moral theories. With a focus on concrete situations, an ethics of care can attend to the specifics of moral dilemmas that might otherwise be glossed over. As feminist reflection on moral and political philosophizing has progressed, another challenge has emerged. Recent feminist scholarship proposes non-ideal theories as preferable action-guiding theories. In this paper, I examine Kittay's call for a version of care ethics as a naturalized ethics that comes from lived experience, in order to draw out the salient characteristics of the caring agent. This allows me to show how Kittay's key assertion that "we are all some mother's child" resonates with Ricoeur's framing of self-esteem, which is, in turn, anchored on a notion of solicitude. Secondly, I make the case that care ethics can benefit from Ricoeur's little ethics as it helps buttress the goal of good caring practices. Finally, care ethics, with its emphasis on the universality of care needs, helps to strengthen the central role of solicitude for the political sphere.

RÉSUMÉ :

Il y a plus de trente ans, le livre fondateur de Carol Gilligan, *In a Different Voice*, fournissait aux théoriciennes féministes une nouvelle approche permettant d'affiner la critique des théories morales traditionnelles, particulièrement en ce qui concerne leur universalisme. Focalisant sur les situations concrètes, l'éthique du *care* chez Gilligan permet de recentrer l'attention sur les spécificités d'un dilemme moral qui, autrement, risquent de rester dans l'ombre. La réflexion féministe en philosophie morale et politique a progressé depuis, s'attelant à de nouveaux défis. La recherche récente suggère qu'une théorie morale non idéale (émergeant des situations vécues) est préférable aux théories dites idéalistes. Dans cet article, j'examine l'éthique du *care* selon Eva Feder Kittay, soit à titre d'éthique naturalisée (enracinée dans l'expérience), afin de mettre en relief les caractéristiques saillantes de l'agent.e *caring*. Cela me permettra ensuite de montrer comment l'affirmation clé de Kittay selon laquelle « nous sommes tous.e.s l'enfant d'une mère » fait écho à la pensée ricœurienne de l'estime de soi qui est, en retour, ancrée dans la notion de sollicitude. Deuxièmement, je soutiens que la « petite éthique » ricœurienne peut enrichir les éthiques du *care* (notamment celle de Kittay), précisément en ce qui a trait au *telos* du *care*. Ce faisant, les éthiques du *care*, qui placent l'accent sur l'universalité des besoins en cette matière, pourront mieux ancrer la sollicitude dans la sphère politique.

Eva Kittay (2009) argues that a version of care ethics can be both responsive to the inclusion of persons with severe cognitive disabilities in a theory of justice and attuned to the practices of care, which would make for a richer understanding of the political sphere. Kittay's proposal is to consider care ethics as a naturalized ethics, a type of non-ideal theory, that starts from the ground up, the reality in which we live.

In this paper, I examine Kittay's call for a version of care ethics as a naturalized ethics that comes from lived experience, where "the source of the normativity is not outside of the activity or practice to which the norms apply" (Kittay, 2009, p. 126) in order to draw out the salient characteristics of the caring agent. I have three goals: the first is to show that Kittay's assertion that "we are all some mother's child" resonates with Ricoeur's framing of self-esteem, which is anchored on a notion of solicitude. The second is to demonstrate how Ricoeur's little ethics helps to buttress the goal of good caring practices. Finally, I wish to show that care ethics, with its emphasis on the universality of care needs, helps to strengthen the central role of solicitude for the political sphere.

Kittay asserts that the *ought* of care should come from the *is* of the actual activities that constitute the care practice (*ibid.*). Although Kittay tells us that we know good care because we have experienced it, she does not explain how the agent comes to acquire adequate caring practices. Even if the goal is 'good' care, which many agents may know intuitively, the question remains as to the steps to be taken for an agent to engage in 'good' care. For this, the writings of Paul Ricoeur provide a way to think of the person involved in care as someone who is grounded in real life, yet who has access to moral norms and is guided by the goal of 'good' care. It is the Ricoeurian back and forth between norms and the goal or the purpose of a practice that is especially useful for care theorists. I propose to complement Kittay's call for a naturalized ethics by introducing Ricoeur's ethical self as the agent that should be involved in deliberations concerning caring practices.

The paper proceeds as follows. I start by looking at what is meant by a naturalized ethics in the case of Kittay's theory. I explain how Kittay's proposed framework is inclusive of persons with severe cognitive disabilities and I discuss how Ricoeur's theory is also amenable to such an inclusion. This highlights how the self, as understood by Ricoeur, is a relational being. This feature of the moral agent is crucial to Kittay's framework as well as to Ricoeur's. However, Ricoeur's emphasis on the goal of living well together serves to anchor the goal of good care within normative and teleological perspectives. Finally, care ethicists' argument concerning the centrality of care as an activity that has political import strengthens Ricoeur's concept of solicitude as relevant to the public sphere.

IDEAL VS. NON-IDEAL

Carol Gilligan's seminal book *In a Different Voice* provided feminist theorists with a powerful new approach to address the shortcomings of traditional moral theories. With a focus on concrete situations, an ethics of care can attend to the specifics of moral dilemmas that might otherwise be glossed over. As feminist reflection on moral and political philosophizing has progressed, another challenge has emerged. Recent feminist scholarship proposes non-ideal theories as preferable action-guiding theories, as they can better navigate the difficult terrain of messy real-life situations (Walker, 2006; Kittay, 2009; Tessman, 2015). Feminist criticism of ideal theory or top-down approaches using generalist ethical principles is not new. Nel Noddings aptly framed these concerns several decades ago when she noted that, for a moral theory founded on universal principles, "moral principles must be, by their very nature as moral principles, universalizable" (Noddings, 1984, p. 84). However, the principle of universality requires that moral quandaries must exhibit sufficient sameness and this implies losing the very qualities that give rise to the moral question in the first place (*ibid.*, p. 85). According to some theorists, overgeneralizing universalistic theories should be replaced by a theory that would take into account the specificities of the situation that gives rise to the moral dilemma. A way to navigate this is through non-ideal theory.

Kittay has worked extensively on the status of persons with severe cognitive impairments in the moral and political landscapes. Kittay's objective as well as that of other feminist theorists recalls Ricoeur's admonition that the purpose of our political theories is to find a way to live well together. In "The Ethics of Philosophizing: Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities," Kittay has two goals. Her first one is to make the case that ideal theories are problematic and that a naturalized ethics is more promising. Her second point is to show that moral theories that deny moral personhood to individuals who are not taken to be full moral agents, such as individuals with severe cognitive impairments, are unethical theories.

I will examine the first part of her article, where she discusses ideal versus non-ideal theories. Specifically, I am interested in a particular point that Kittay makes when she uses a fiction to illustrate the limitations of ideal theory. Kittay's starting point is tied to her goal, which is to argue for the inclusion of all human beings, regardless of capacity, in the moral and political realms. Kittay's discussion also emphasizes the importance of relationships for all individuals. If the inclusion of individuals of all abilities appears to be a given for Kittay, Ricoeur provides an argument for the constitutive role of asymmetrical relationships in a theory of the self. For Ricoeur, such relationships are essential for all human beings and this means that all individuals, regardless of ability, must be included within the moral and political landscapes. However, before turning to this aspect of Ricoeur's work, it is worth discussing the meaning of non-ideal theory in Kittay's article.

For Kittay, a theory that purports to conceptualize universal principles is a doomed theory. Kittay's criticism is not unlike that of Amartya Sen's critique of transcendental theories, such as that of John Rawls's. In *The Idea of Justice*, Sen argues that a theory of justice that aims to establish principles of justice through "transcendental institutional investigation" (Sen, 2010, p. 7) can lead to institutions that are labelled just but are in fact are the locus of injustice. For Sen, the approach that must be taken in order to eradicate injustice is "realization-based comparisons that focus on the advancement of justice" (*ibid.*, p. 8).

In both Kittay and Sen's discussions of the failures of transcendental theories, the point they put forward is the necessity of building theories that are located in the realities of people's lives. However, *ideal* and *non-ideal* can have many meanings, and for the sake of my discussion it should be clear how they are used. In the context of political theorizing, Laura Valentini puts forward that debates concerning ideal versus non-ideal theories can be classified in three different ways. The first refers to ideal theories as fully compliant and to non-ideal as partially compliant, which she locates in Rawls's initial discussion in *A Theory of Justice*.¹ In the second, *ideal* theories are utopian theories and *non-ideal* are realistic (Valentini, 2012, p. 654). Valentini explains the third category as "whether a normative political theory should aim at identifying an ideal of societal perfection, or whether it should focus on transitional improvements without necessarily determining what the 'optimum' is" (*ibid.*). This category can also be found in the writings of Rawls. Here "ideal theory sets out a long-term goal for institutional reform" and non-ideal theory asks how this can be achieved (*ibid.*, p. 660). For Rawls, this conceptualization of non-ideal theory presupposes ideal theory. This third category captures best Sen's argument against Rawlsian theory. For Sen, the goal of theorizing justice is not to formulate abstract principles but to eradicate injustice step by step. Therefore, it is necessary to have concrete comparisons in order to be able to examine the actual consequences of allegedly just institutions. This is the only way to evaluate whether or not such institutions are in fact just.² There is always a back-and-forth between the theory and the resulting application. This verification is a necessary move as it adds a vital check, since purely procedural justice can often result in injustice. Valentini explains that according to Sen, "end-state theory... is neither necessary nor sufficient for transitional theory" (*ibid.*, p. 661).

Valentini's third category also pertains to Kittay's characterization of non-ideal theory. Importantly, however, Kittay's version of care ethics also includes a call for a naturalized ethics. A naturalized ethics is a type of non-ideal theory that is anchored in real life conditions from the start. Kittay is careful to emphasize the importance of the initial premise, which, unlike a transcendental theory that starts with universalistic principles, emerges from real life situations. For Sen the starting point is not as crucial as it is for Kittay. While Kittay shares the goal of eradicating injustice with Sen, in her article she specifically focuses on the exclusion of persons with severe cognitive impairments.

The status of persons with severe cognitive impairments has recently been the test case for political theories. Traditional theories have been proven inadequate either because, as Kittay argues, they start from generalist principles or because the premises on which they are founded are too narrow, as Anita Silvers would argue in the case of contract theories.³ Although some theorists such as Peter Singer and Jeff McMahan, who are the target of Kittay's article, do not perceive the exclusion of persons with severe cognitive impairments as problematic, others, such as Silvers and Martha Nussbaum, have sought either to adjust contract theory or to propose an alternative theory, such as a capabilities approach, as more inclusive. Within an ethics of care framework, such as Kittay's, such individuals are included within the moral and political realms because the individuals that are taken to inhabit the political or moral landscape are not necessarily adults with full cognitive capacities. If Kittay's goal is greater inclusivity, her argument also sheds light on the relationships between individuals, which, as a care ethicist, she puts at the foreground of her theory. This is an important point of intersection between Kittay's and Ricoeur's writings as the relationships individuals have with each other are the focus of many of Ricoeur's writings. Crucially, Ricoeur explores aspects of the constitutive role played by asymmetrical relationships.

ISLANDS, SELVES, AND THE GOOD LIFE

Kittay's point is that a theory such as Rawls's cannot be adjusted after the principles of justice have been formulated: a theory must emerge from the realities of people's lives. She is careful to point out that an idealized care ethics would have the same problems as an idealized theory of justice. The point is not that care could inherently be more grounded; in fact, a care theory could fall prey to the same pitfalls as an idealized theory of justice. An ideal theory of care could simply articulate broad universalistic principles of care: it could be formulated as a top-down theory. Kittay rejects this approach, preferring instead to look at the issues that arise from a certain scenario grounded in real life, then to consider how to solve the relevant questions that arise.

In order to demonstrate how a naturalized care ethics would function, she takes a fictive situation as a starting point. Although it appears as if Kittay is taking a course similar to that of Rawls's, there are important differences. For Kittay the point of entry in thinking about care is reality. Although she posits a fictive situation, her fiction is based on actual experiences on which individuals can then reflect. Unlike Rawls's fiction of the veil of ignorance, her scenario involves an adult and a young infant on an island. Those deliberating on how the adult should act will also be behind a veil of ignorance, although a rather thin one, as they still have access to their experiences of care, but they will not know if they are the infant or adult.

Kittay explains: "Now let us imagine that we begin our theorizing about an ethic of care through a hypothetical... We imagine a desert island with two human beings, an adult, and at his (or her) feet, an infant... This is our original posi-

tion” (Kittay, 2009, p. 127). The situation leads us to ask what kind of ethic should govern the adult; that is, what kind of obligations and responsibilities the adult should have. Thinking to the future, it leads us to ask what responsibilities the infant would eventually need to develop toward the adult (*ibid.*). If this leads to reflection on the relationship between the adult and infant and later the older person and the adult, Kittay is careful to clarify that if the thinking were to remain at the hypothetical level, the result could be quite problematic. For example, it could be the case that the conceptualizing would result in the adult cannibalizing the infant, if the reasoning were drawing from egoism. The crucial point Kittay wants to highlight in using this example is that the deliberators would draw from their known experiences of care. In the case of Rawlsian agents, it is not as if those behind the veil of ignorance are completely without any relation to reality—they have, after all, a sense of justice and a vision of the good life. Yet this remains at a very abstract level; and the contractors are similarly situated, as they are co-operating agents (Rawls, 1971; 1993). Notably, for Kittay, it is essential to introduce a concrete situation and one that will change over time. Moreover, it is a situation that involves two individuals who are not contractors; they do not have same capacities or abilities. This means that Kittay is able to bring into the scenario questions of care for those who cannot—immediately, at least—reciprocate.

Nevertheless, the fiction suffers from the same idealizing manoeuvres that Rawls’s original position does and, for Kittay, it serves to illustrate how hypothetical situations, though at times useful, are in the end, problematic because they leave too much out. Kittay’s charge against idealized theory is echoed in Ricoeur who asks of Rawls’s theory, “How does the choice of a principle of justice established in an imaginary, ahistorical situation bind a real historical society?” (Ricoeur, 2007, p. 239). In part, the answer is that such principles resonate with our accepted notions of justice and contract; these principles are not in fact completely ahistorical. They issue from a long tradition in Western thought. Sen’s criticism is also relevant here as such principles may appear elegant. But how do they in fact eradicate actual injustices?

The alternative fiction is a compelling tool inviting critical assessment of accepted notions of political space or moral personhood. However, both scenarios serve their respective authors’ purposes, which is what Kittay wants to underscore. For Kittay, “the difference in the approaches between care-based theories and justice-based theories, then, is a difference in the attentiveness and responsiveness to the actual practices of care and justice, respectively” (Kittay, 2009, p. 130). She reminds us that we should not be “seduced into thinking that [such thought experiments] are the distilled essence of either care or justice” (*ibid.*). The way forward then is to opt for a naturalized ethics of care. The striking feature of a naturalized ethics of care is that it “begins from the reality of caring,” and, importantly, “that the source of normativity is not outside of the activity or practice to which the norms apply” (*ibid.*, p. 126). Certainly, it can be agreed that a person familiar with good care could draw out the normative framework that guides good caring practice. However, Kittay does not explain how this is to

occur.⁴ The question remains as to how a person involved in care can actually determine adequate norms. If an individual was not involved in good caring practices, how can she or he determine the norms of good care? This point is essential and I will return to it later.

Crucially, Kittay's scenario opens a theoretical space where those who are inhabiting political society need not be contractors who must be co-operating persons throughout their lives. Setting aside this capacity, the concept of political person can be far more inclusive. It allows the inclusion of all individuals unequivocally, regardless of cognitive capacity. Discussing the exclusion of some individuals from the moral community, who will in turn be excluded from the political community, Kittay explains that "while people with 'normal' characteristics enter the theoretical stage as idealized versions of themselves, usually featuring selves with all and only desirable characteristics, the others bear all the weight of that which is our human existence is 'abjected'" (*ibid.*, p. 131).⁵ Rawls and other contract theorists' emphasis on the rationality of agents is indeed exclusionary.⁶ While the point Kittay is making is a strong one, she does not really show us why we should include those who are severely cognitively impaired. For this, Ricoeur's writings complement Kittay's reflections and add to her view.

RELATIONAL MORAL PERSONHOOD

In "The Difference between the Normal and the Pathological," Ricoeur reframes the notion of disease. Importantly, for Ricoeur, disease should not be perceived as a lack or as a negative state, but as another way of being in the world. This essay underscores the importance of the variability of being without passing any judgment on the state of being, whether it is health or disease or impairment. Related to his perspective on the variability of being, Ricoeur returns to the theme of self-esteem, which, he writes "does not reduce to a simple relation of oneself to oneself alone (Ricoeur, 2007, p. 196). For Ricoeur, "self-esteem is both a reflexive and a relational phenomenon" (*ibid.*). By moving away from the pathological as an empirical state, to a non-evaluative, differing way of being in the world, Ricoeur allows for a broader inclusion of beings—of all abilities—who can play a central role in shaping self-esteem.

In her discussion of persons with severe cognitive disabilities, Annalisa Caputo argues that Ricoeur's understanding provides a better framework for including persons with severe disabilities than Nussbaum's capabilities approach. For Caputo, the worth of individuals cannot be measured in terms of capabilities. Rather, human life is tied to a set of relationship as we are all someone's child; the importance of "the gift of the transmission of life" is central for Ricoeur (Ricoeur, 2015, p. 54). Turning to Ricoeur's aforementioned essay, Caputo emphasizes the crucial importance of different ways of being in the world, without passing judgment or having to rely on a set of criteria. This other way of being in the world implies that the person who is sick or who is different has dignity, is worthy of respect (*ibid.*, p. 58). For Caputo, Ricoeur rightly reminds us that the asymmetry of the bonds between persons is revealing of the bonds

that tie us to each other. Those who live in the limits of incapability expose the vulnerability we all possess; it is their value, for us, as well as for them. Including these different ways of being in the world is central to shaping everyone's self-esteem. The concluding sentence of Caputo's chapter is worth recalling: "Mental disability *donne à penser*. And that reminds me that I am the other" (*ibid.*, p. 59).

Similarly, Elizabeth Purcell (2013) examines the asymmetrical relationship between Kittay and her daughter, Sessa, who has severe cognitive impairments. Purcell draws on Julia Kristeva's idea of the transparent self as well as on Ricoeur's writings from *Oneself as Another* to make the case that our identities are relational. For Purcell, it is "even though I myself have the world mediated to me through my narrative embodiment, I am not the sole author of my embodied existence. Instead, I am the co-author and my embodied existence is co-written by other people" (Purcell, 2013, p. 50). Purcell counters Singer's and McMahan's arguments that someone such as Kittay's daughter would not possess moral personhood. For Purcell, drawing on Ricoeur, "our moral personhood is not defined by the mutual advantage or independent capacity. By contrast, it is defined by the mutual *gift* we give to each other in both our shared vulnerability and to whom we are morally bound" (*ibid.*, p. 54; italics in original).

It is worth highlighting here that moral personhood as it is understood by theorists such as McMahan is strictly a capacity. This capacity, which appears at a point in time, adulthood, determines the manner in which the individual interacts with the world. The other is not constitutive of an individual's moral personhood; personhood resides in the person herself or himself. Within such a perspective, there is no hint of the input others may have in constituting personhood, even at the very minimal level of teaching or assisting in the moral development. If there is interaction with others, the back-and-forth of the agent with others is quite limited, once she or he has become a competent adult. However, Ricoeur's view is far richer and it helps to frame personhood more fully as a relationship; furthermore, it is a relationship can be initiated by any other human being.⁷ This view of moral personhood allows for the co-construction of a relationship that emerges from unequal situations.⁸

Purcell is careful to acknowledge that oftentimes our relations with others are unequal. In his treatment of the self and ethical aim in *Oneself as Another*, Ricoeur emphasizes the unequal locations of the self and others, which he does not try to gloss over but understands as constitutive of the self as needing others. Crucially, for Ricoeur, as it is for care theorists, the self is located within a web of relationships. Moreover, for Ricoeur, the self-other relationship is located in the dynamics of solicitude (Ricoeur, 1992, p. 192) and it implies that "the self perceives itself as another amongst others" (*ibid.*). Added to this is the fact that the other is crucial to one's self-esteem. That recognition is tied to the wish to live well together. This is the essential step that Ricoeur makes and that is missing from care theories. By using Ricoeur's thoughts on self-esteem, moral personhood can be seen as a way of engaging with others and is not determined

solely by one's cognitive capacities. Care theorists also come to this conclusion. However, because of the recognition of the need for all others, as intimately tied to self-esteem, Ricoeur can state that the goal of a social arrangement is to live well together, understanding that there will be a plurality of individuals within any given community. This makes for a social space that is far different from one that is based on contract.

Drawing on Lévinas, Ricoeur asserts that "solicitude should have a more fundamental status than obedience to duty. Its status of *benevolent spontaneity* is intimately related to self-esteem within the framework of the aim of the 'good life'" (Ricoeur, 2002, p. 190; italics in original). Care theorists do in fact posit relationships as essential. However, they are not as explicit when they state that human beings are relational beings. They do not tie self-esteem, others, and living well together within an ethical framework as Ricoeur does. Kittay does claim something similar when she writes that we are all some mother's child. Imbedded in her statement is the idea of a spontaneous response. If care is both an attitude and a practice for care theorists, it is constitutive of the self as solicitude for Ricoeur. In this manner solicitude is even more foundational.

Taking these insights into consideration, personhood is an evolving and active relationship between human beings of all abilities. It is in the call of the other, which Ricoeur calls the suffering other, that invites reflection on our part. Similarly, the one who is suffering will also be called to reflect. The essential point is that we are asked to recognize the value of human life. In her article, Purcell changes the wording from suffering to dependent or dependency (Purcell, 2013, p. 51). Indeed, if Ricoeur understands that pathology should not designate a negative state, he fails to appreciate the full impact of the term *suffering*.⁹ A person with a disease, an impairment, or a disability may perhaps not be suffering; in fact, they may have a very good quality of life. By changing the terms used, Purcell draws out the importance of interdependency. It is not that only some individuals are dependent on others; rather, all human beings are dependent on each other.

CARING SELF

In his reflection on the self, Ricoeur ties benevolent spontaneity to self-esteem within the framework of the aim of the 'good life' (Ricoeur, 1992, p. 190). Adding a teleological perspective to the discussion, Ricoeur reminds us that our institutional and political arrangements have the goal of helping us live well together. This is an essential point that can be of use to care theorists not only at the meta-theoretical level, for elaborating just institutions, but also at the micro-level, in order to develop good caring practices. Indeed, Kittay claims that we can know what good care is since we have experienced it. However, it may not be so easy to develop suitable caring norms. In order to develop this aspect of Ricoeur's thought, I first turn to what constitutes the caring self in care ethics.

While the points of similarity between Ricoeur and Kittay are significant, the fact remains that, within many care theories, no discussion of the caring agent takes

place on any deep level. Virginia Held in particular devotes some of her writings to the notion of the caring self. She acknowledges, as most care theorists do, that care is both a practice and a value. Thus the caring self is someone engaged in the activities of care. These do not need to be immediate activities as “it is possible to have caring relations of a weaker but still evident kind when persons trust one another enough to live in peace and respect each others’ rights” (Held, 2005, p. 43). She explains: “The ethics of care builds relations of care and concern and mutual responsiveness to need both on the personal and wider social levels” (*ibid.*). For Held, “[a] conception of the self as relational allows for the moral salience of ties to other persons and groups, but such a self becomes, as it develops, also a moral subject shaping her identity and life and actions” (*ibid.*, p. 48). Held’s discussion is closely related to that of Ricoeur’s solicitude only that, as mentioned earlier, solicitude is integral to self-esteem.

The stress that Ricoeur places on solicitude serves to put front and centre another goal of political and moral theorizing that has been left behind or at least not emphasized enough in procedural theories: that of living well together. As Ricoeur deplures, it appears as if that goal is all but forgotten in procedural theories. The conclusion reached by Ricoeur concerning Rawls’s project is good to recall here. For Ricoeur, “two conclusions stand out. On the one hand, one can show in what sense an attempt to provide a strictly procedural foundation for justice applied to the basic institutions of society carries to its heights the ambition to free the deontological viewpoint of morality from the teleological perspective of ethics. On the other hand, it appears that this attempt also best illustrates the limits of this ambition” (Ricoeur, 1992, p. 237-238).

The manner in which Ricoeur underscores the importance of the purpose of a theory is essential, and this can serve care theorists. As I mentioned earlier, Kittay does not explain how care as practice should develop. It seems as if care theorists rely on a normative framework to establish adequate norms to carry out the activities of care. If disembodied procedural norms are problematic for a theory of social arrangements, this way of proceeding is also a problem for developing a theory to guide care practices. Nevertheless, if good care arises from the experiences of good care, how such practices are to develop is not explained. This is where Ricoeur’s suggestions are useful. In “From the Moral to the Ethical and to Ethics,” Ricoeur suggests that a back-and-forth between a teleological perspective and a deontological one is necessary. For Ricoeur, these perspectives “belong to two distinct planes of practical philosophy, but they overlap at some significant points” (Ricoeur, 2007, p. 50). This suggestion can indeed enrich and also ground the relational self of care ethicists, while at the same time providing a way to assess care practices.

The agent is guided by the goal of good care, which for Ricoeur is an anterior ethics. It is the first movement that motivates thinking the relationship with the other. In the case of care as a practice, good care is the goal. It must guide the agent as to the course to be taken. However, this may not be enough of a guide. Ricoeur finds the need to move from an anterior ethics in both Aristotle and

Kant. It is significant, according to Ricoeur, “that Kant should have found it necessary to complete the stating of the categorical imperative by formulating three variations of the imperative that... orient obligation in the directions of the three spheres of application: the self, others, the city” (*ibid.*, p. 52-53). The essential point I want to draw out here is that the anterior ethics, the goal of living well, informs the norms and rules to be formulated and then makes possible the third moment of reflection, a posterior ethics. This final moment is informed not only by norms but also by the goal of the practice—in this case, care. Practical wisdom will inform how the norms are applied in order to attain the goal initially formulated.

The critical wisdom that a naturalized ethics of care advocates finds its match in the vertical structure of morality put forward by Ricoeur. He writes: “A vertical reading will then follow the ascending progression that, starting from a teleological approach guided by the idea of living well, traverses the deontological approach, where the norm, obligation, prohibition, formalism, and procedures dominate, to find its end on the plane of practical wisdom which is that of *phronesis*” (*ibid.*, p. 60).

When this discussion is transferred to that of good care practices, then, Ricoeur and care theorists agree that the agent is a relational being. However, the moment of solicitude is more strongly constitutive of the agent’s self-esteem for Ricoeur than it is for care theorists. Thus Ricoeur avoids the charge of requiring agents to be supererogatory when they are posited as caring. In addition, Ricoeur traces the manner in which critical reflection on care practices takes place. It is not that the ‘ought’ of care practices is somehow surmised from good care practices, as Kittay suggests. Rather, for Ricoeur, it is the goal of good care, informed by solicitude, that guides care practices. This is not dissociated from the reality of relationships; it is embedded in it. It proceeds from the goal to the formulation of adequate norms and then to the application of them to a concrete situation, while the agent keeps in mind the goal of good care.

In “From the Moral to the Ethical and to Ethics,” Ricoeur discusses the path to take in the context of medical ethics (2007); however, any practical application is well served by his proposal. Thus Ricoeur adds a critical element for a reflection on care practices. The agent in the care relationship will have to consider what is good care in the instance she or he is facing. The agent will have to apply a normative framework which will give her or him a variety of action-guiding possibilities. Then finally, using practical wisdom, the agent will choose the appropriate course of action that best supports the goal of good care.

CARING IN THE PUBLIC SPHERE

The domain of political theorizing has become far richer as the argument has moved from the simple acknowledgement of care as an activity of political significance to that of asserting the importance of care as a value or virtue that is applicable to the political realm. However, the challenges care theorists face

are multiple. First, they must show that a successful move from moral theory to political theory is possible by making the case that care is a value, norm, or virtue that is applicable to institutions in ways similar to that of justice. Put differently, they must argue that care as a principle can move from the realm of the particular or the face-to-face encounter to that of impersonal institutions. Marie Garrau (2009) describes this as a paradox: while the politicization of care seems necessary, care does not appear to have the resources to found a political theory.

Joan Tronto confronts some of these challenges in her latest book, *Caring Democracy*. Tronto's writings have steadily been arguing for the importance of the recognition of care needs. That is the acknowledgment that every child and adult requires assistance to survive. In *Caring Democracy*, Tronto argues that this recognition involves reorganizing society and rethinking the public provision of care. Indeed, Tronto incisively formulates one of the problematic facets of care theory: how does one make care relevant to others who are distant and not in one's immediate circle?

Damien Tissot (2013; 2014) has argued that Ricoeur's emphasis on self-esteem and his philosophy of recognition can help mitigate some feminist critiques of universalistic theories, such as that of Rawls's. According to Tissot, the universal as it is used by Ricoeur is open and dynamic, and serves as a potentially open horizon (Tissot, 2014, p. 640). For Tissot, the border between the private and the public spheres is erased in the dialectic put forward by Ricoeur between the particular and the universal (*ibid.*, p. 637). This is evident in Ricoeur's way of including other beings, regardless of capacities, in his theory. However, I would like to stress the importance of care as an activity.

If care relates well to solicitude as an essentially constitutive element of self-esteem, care as a practice is not very developed in Ricoeur's philosophy. He can hardly be faulted for this, as his focus is not on that particular aspect of social interaction. Nevertheless, care theorists' demand for the recognition of care as a central activity has potential for Ricoeur's concept of solicitude. If the self is to thrive in social arrangements, and if the self is to develop esteem in and with others, the central role of education needs to be fully acknowledged. Ricoeur discusses how we learn from others who are differently embodied. However, he does not consider the process of maturation that occurs as a child grows into an adult. In this he is similar to Rawls: both theorists focus on adults. Nevertheless, this process is essential and requires effort, attention, and labour.¹⁰ This is one type of work that must be acknowledged. The spontaneous benevolence that recognizes the other must be nurtured; it does not arise *ex nihilo*. It requires certain circumstances and social conditions that will support it.

Care theorists can help solicitude become relevant to the public sphere because they acknowledge that the self needs to evolve within social arrangements, and these, even if they give rise to spontaneous benevolence, are not spontaneous.

CONCLUSION

A cursory examination of the Western philosophical canon reveals that the work traditionally done by women—that is, the caring work of domestic duties and raising children—was at best ignored and at worse characterized as instinctual, unworthy of intellectual attention. In the past decades, many feminists have rightly insisted on the political recognition of care work.

The goal of care ethicists is not simply to make care an activity that is duly recognized as having political import; it is also for many of them to change society into a caring society. Kittay has argued that ideal theories prove problematic. I have suggested that Ricoeur provides an essential complement to Kittay's proposal of a naturalized ethics. For Ricoeur, others are integral to my self-esteem and those others do not need to have any particular set of capacities. Solicitude is very close to care as an attitude. However, solicitude is constitutive of an even stronger bond between individuals, as it is required to attain self-esteem. This satisfies Kittay's requirement for a naturalized ethics, as solicitude arises from lived experience. In addition, Ricoeur explains the bond as one between individuals who are not similarly located. This asymmetry allows for a broad range of individuals who are involved in the co-construction of self-esteem. The inclusion of individuals with impairments follows from the foundational need of others, even those of vastly differing abilities. The Ricoeurian concept of solicitude fosters greater inclusion at a more foundational level.

In addition, Ricoeur's philosophy provides an action-guiding blueprint for a practical philosophy. As applied to care practices, Ricoeur proposes to think of the self as both an ethical and a deontological being: by reflecting first on the goal of good care, then framing the goal of care in terms of norms and finally applying practical wisdom to proceed in the application of the relevant norms, the caring self is engaged in several moments of reflection which ultimately guides her final actions. As Ricoeur explains, "[a] vertical reading [of the structure of morality] will then follow the ascending progression that, starting from a teleological approach guided by the idea of living well, traverses the deontological approach where the norm, obligation, prohibition, formalism, and procedures dominate, to find its end on the plane of practical wisdom which is that of *phronesis*, of prudence as the act of fair decisions in situations of uncertainty and conflict, hence in the tragic setting of action" (Ricoeur, 2007, p. 60).

Finally, care ethicists' emphasis on the activities of care highlight the need to educate and care for others if solicitude is to remain the important link between the self and others. If the threefold structure—the wish to live well, with and for others, and in just institutions (*ibid.*)—is to remain central in Ricoeur's project, care as an activity must be recognized as the vehicle that enables it. As Tronto advocates, care must be an activity in which citizens are constantly engaged. She admonishes that for such change to occur, "the state's role in supporting or hindering ongoing activities of care needs to become a central part of the public debate" (Tronto, 2006, p. 20).

It would not be possible to attain Tronto's goal of encouraging citizens to leave their mindset of 'only my own' unless there is a foundational shift in the way those who inhabit the political sphere are conceived. This is in part Kittay's project for greater inclusion even if she does not frame her concerns in the same way as Tronto. However, Ricoeur does provide at least a partial answer: first, by broadening the social sphere to include all human beings and, second, by emphasizing that the purpose of political theorizing is to live well together.

NOTES

- ¹ For a discussion of the criticism aimed at this first type of ideal theory in the context of moral and political theorizing, see Tessman, chapter 5 (2014). In this chapter, she explains how Rawls favours ideal theory while acknowledging the crucial question that partial compliance (non-ideal) theory faces.
- ² It can be argued that Sen overstates the disagreement as Rawls does include reflexive equilibrium as a way of moving toward more just arrangements. Nevertheless, the point here is that Rawls does posit two abstract principles of justice.
- ³ See, for example, the symposium on disability in *Ethics* (2005) as well as the special issue of *Metaphilosophy* (2009) on cognitive disability.
- ⁴ It is not that Kittay completely ignores the support required for good caring practices. She has discussed how care workers need to be treated justly (see Kittay, 2001; 2002). My point, rather, is that in this article, she does not give any indication as to how good caring practices can be achieved or how an agent can assess whether or not the care she is providing is adequate. This assessment is constitutive of Tronto's fourth phase of care (1993, p. 107); however, Tronto herself does not indicate how this is to be achieved except to assert that the care receiver should have input into the care that is provided.
- ⁵ Kittay takes the concept of abjection from Julia Kristeva.
- ⁶ An exception would be Anita Silvers's proposal for justice through trust, which is still located in contract theory.
- ⁷ At this time, I limit my discussion to human animals.
- ⁸ Studies of individuals with Alzheimer's and their family reveal how caring relationships are not unidirectional, even if the people involved in the relationship are situated differently (Graham and Bassett, 2005).
- ⁹ This could be explained by looking at the Latin root of the verb *to suffer*, which means "to undergo" and is not necessarily negative.
- ¹⁰ This is regardless of the cognitive level that is reached. All human beings have basic physical and emotional needs and these must be attended to.

REFERENCES

Caputo, Annalisa, “Paul Ricoeur, Martha Nussbaum and the ‘Incapability Approach’”, in Roger W. H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis and Critique*, London, Lexington Books, 2015, p. 49-68.

Garrau, Marie, “Le care entre dépendance et domination: L’intérêt de la théorie néorépublicaine pour penser une ‘caring society’”, *Les ateliers de L’éthique/The Ethics Forum*, vol. 4, no. 2, 2009, p. 26-42.

Gilligan, Carol, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

Graham, Janice E. and Taewyn Bassen, “Reciprocal Relations: The Recognition and Co-Construction of Caring with Alzheimer’s Disease”, *Journal of Aging Studies*, vol. 20, 2005, p. 335-349.

Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Kittay, Eva, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York, Routledge 1999.

—, “When Caring Is Just and Justice Is Caring: Justice and Mental Retardation”, *Public Culture*, vol. 13, no. 3, 2001, p. 557-580.

—, “Caring for the Vulnerable by Caring for the Caregiver: The Case of Mental Retardation,” in Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin and Anita Silvers (eds.), *Medicine and Social Justice: Essays on the Distribution of Health Care*, New York, Oxford University Press, First edition, 2002, p. 290-300.

—, “The Ethics of Philosophizing: Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities”, in Lisa Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, New York, Springer, 2009, p. 121-146.

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

Purcell, Elizabeth, “Narrative Ethics and Vulnerability: Kristeva and Ricoeur on Interdependence”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 21, no. 1, 2013, p. 43-59.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

—, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

—, *Reflections on the Just*, translated by David Pellauer, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2010.

Silvers, Anita, “Justice through Trust: Disability and the ‘outlier’ problem in social contract theory”, *Ethics*, vol. 116, no. 1, 2005, p. 40-76.

Tessman, Lisa, *Moral Failure*, New York, Oxford University Press, 2014.

Tissot, Damien, "Etre fidèle à soi: Féminisme, éthique et justice à la lumière de Paul Ricoeur, *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 4, no. 1, 2013, p. 92-112.

—, "Féminisme, justice et universalisme: Esquisse d'une réconciliation dans la philosophie de Paul Ricoeur", *Philosophy Today*, vol. 5, no. 4, 2014, p. 623-642.

Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, Routledge. 1993.

—, "Vicious Circles of Privatized Caring," in Maurice Hamington and Dorothy C. Miller (eds.), *Socializing Care*, Lanham, Maryland, Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2006, p. 3-25.

—, *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, New York, New York University Press, 2013.

Valentini, Laura, "Ideal vs Non-Ideal: A Conceptual Map", *Philosophy Compass*, 7/9, 2012, p. 654-664.

Walker, Margaret Urban, *Moral Understandings*, New York, Routledge, 1998.

DIAGNOSTIQUER LE DISCOURS SUR LE CARE COMME SYMPTÔME D'UNE CULTURE DÉSENCHANTÉE

MARJOLAINE DESCHÊNES

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES/CENTRE D'ÉTUDE DES MOUVEMENTS SOCIAUX/FONDS RICŒUR, PARIS

RÉSUMÉ :

C'est surtout de Joan C. Tronto que les ambassadrices du *care* se réclament en France, davantage que de Carol Gilligan. Je montre ici (partie 1) qu'une certaine *tendance* du discours français sur le *care* peut être diagnostiquée comme le symptôme d'une culture désenchantée, dépouillant le monde non de ses dieux, mais de ses dimensions esthétique, artistique et imaginative. Le renversement que ce discours tend à opérer, de la figure morale de l'autonomie à celle de la vulnérabilité, illustrerait ce « symptôme ». C'est plus précisément l'idée du *care* comme « maintien du monde » (*maintaining the world*) chez Tronto que je critique (partie 2), puisque l'auteure exclut de ces activités les domaines esthétique, artistique et intellectuel. Je discute trois auteures ayant déjà critiqué cette notion de *care* (Barbara Koziak, Sophie Cloutier et Naïma Hamrouni), qui chacune font progresser mon propos vers ce que je considère être un oubli du monde « existentiellement » habitable chez la philosophe. Enfin je contribue à combler ce qui manque dans la théorie de Tronto (partie 3), soit un horizon esthétique et une réflexion sur le langage qui s'encastre dans une herméneutique du soi. Je me penche alors sur un *care* qui consiste à veiller sur la « fragilité du langage politique » chez Paul Ricœur. Je conclus que s'agissant de faire du *care* une valeur publique à la fois féministe et soucieuse non seulement de la vie, mais aussi du monde, les activités artistiques, intellectuelles et éducationnelles sont de loin les plus efficaces, contrairement à ce que Tronto semble penser.

ABSTRACT:

In France, the ambassadors of care ethics mainly align themselves with Joan C. Tronto's theory—rather more than with Carol Gilligan's. Here I want to state (part 1) that a certain tendency of French discourse of “care” might be diagnosed as a symptom of a disenchanting culture, since it strips the world of its aesthetic, artistic, and imaginative dimensions (rather than of its gods). I contend that we can find the best illustration of this symptom when that discourse tends to shift from the moral figure of autonomy to the moral figure of vulnerability. More precisely, I aim to challenge Tronto's idea of “care” as a “maintaining of the world” (part 2), since she excludes from it the areas of aesthetics, the arts, and intellectual activities. I shall discuss three authors who have already criticized Tronto's notion of “care” (Barbara Koziak, Sophie Cloutier, and Naïma Hamrouni). Each of them presents an opportunity for me to refine my reflection on what I consider to be Tronto's disregard for an existentially liveable world. Finally, I help to fill in what is lacking from Tronto's theory (part 3)—that is to say, an aesthetic horizon and a real reflection on language, a reflection framed by a hermeneutics of the self. To this end, I focus on a “care” consisting in keeping watch over (*veiller*) the “political language's fragility” in Paul Ricœur. I conclude by stating that if we really want to make “care” a public value, this feminist value should be concerned not only with life, but also with world. Artistic, intellectual, and educational activities are by far the most efficient at making such a value public.

INTRODUCTION

Cet article discute¹ la pensée de Joan C. Tronto sur un autre terrain que celui où la philosophe critique Carol Gilligan depuis la parution de *Moral Boundaries*.² Tronto considère que les travaux de Gilligan³ féminisent le *care* en le rattachant aux femmes, au féminin, aux relations intimes et à la sphère morale, privée. Elle estime qu'ils contribuent (tout comme les travaux de Lawrence Kohlberg) « to maintain the position of the relatively privileged » (Tronto, 1993, p. 96). S'il n'en est rien chez Gilligan, comme cela apparaît dans ses écrits mêmes et tel que cela est de plus en plus souligné⁴, force est de constater qu'en France, Tronto a dès 2005 pour ainsi dire gagné dans l'institution universitaire française, introduisant une lecture de l'œuvre de Gilligan peu attentive à son originalité et à ses sources esthétiques, littéraires. Dans les publications sur le *care* en France depuis cette époque, c'est le point de vue de Tronto qui domine, plusieurs auteures entérinant sa critique de Gilligan sans lui ajouter de bémol. De Gilligan, on cite presque uniquement – lorsqu'on la cite – le livre *In a Different Voice* dans l'une ou l'autre de ses versions françaises.⁵ En outre, les critiques les plus sévères adressées à Gilligan, qui taxent à tort la psychologue d'essentialisme, notamment, viennent d'auteur.e.s qui ont intégré *Un monde vulnérable* de Tronto, mais ne citent pas (ou à peine) Gilligan.⁶

On remarquera par ailleurs qu'en France, lorsqu'on s'intéresse à Gilligan, c'est pour placer l'accent sur la figure morale *caring* de la fillette Amy dans *In a Different Voice* (Gilligan, 1982, « Images of Relationship », p. 24-63), quand ce que Gilligan promeut est une figure morale *adulte, mature*, arrimant finement *care* et justice (*ibid.*, « Visions of Maturity », p. 151-174). Pour constater cette (sur?)valorisation de la figure d'Amy, on peut se rapporter aux contributions de Sandra Laugier et de Patricia Paperman sur le *care* depuis 2005.⁷ Dans *Moral Boundaries*, Tronto se présente comme la première à ébranler les « frontières » entre privé et public et à envisager le *care* sous l'angle des rapports sociaux de pouvoir, soit sous un éclairage politique. D'autres l'avaient pourtant fait avant, comme le rappelle à sa manière Naïma Hamrouni.⁸ La question politique du *care*, loin de se réduire aux soins offerts à des personnes dépendantes, précise-t-elle en citant Louise Toupin, aura presque toujours été au cœur des soucis féministes, particulièrement matérialistes (par exemple chez Marilyn Frye, Christine Delphy, Colette Guillaumin).

Les *éthiques* du *care* ont pourtant pris leur tour d'effervescence avec *In a Different Voice* de Gilligan, puis un nouveau tour avec *Moral Boundaries* de Tronto. Il s'agit de deux œuvres majeures en éthiques du *care*, qui pourtant en un certain sens travaillent en des voies opposées. En réalité, si l'éthique du *care* de Tronto se distingue de l'éthique *de la maturité* promue par Gilligan, c'est selon moi parce que Gilligan encastre sa vision du développement moral (du soi) dans une réflexion esthétique et féministe sur la culture⁹, alors que Tronto éradique toute expérience esthétique et culturelle de ce qu'elle appelle « le maintien du monde ». En un mot, Gilligan s'intéresse à une herméneutique du soi¹⁰ qui se penche avec sérieux sur la domination de genre sédimentée dans le champ

symbolique de l'existence (la psyché, la littérature, l'art, les mythes au fondement des fictions du contrat social¹¹), tandis que Tronto s'intéresse à une éthique où les rôles de soin seraient politiquement reconnus et mieux partagés, sans égard à une herméneutique du soi, si ce n'est qu'elle relit les théories classiques des sentiments moraux. En ce sens, l'éthique de Paul Ricœur rejoindrait mieux celle de Gilligan, en ce qu'elle s'enracine aussi dans une herméneutique du soi où les œuvres de culture sont une médiation incontournable par le détour de laquelle un soi peut se comprendre et agir moralement en ce monde.

Étant donné ce qui précède, j'éprouverai, dans la première section de cet article, mon hypothèse selon laquelle une certaine tendance du discours français sur le *care* peut être diagnostiquée comme le symptôme d'une culture désenchantée, dépouillant le monde non de ses dieux, mais de sa dimension esthétique, artistique et imaginative (on aura ici compris qu'un *discours sur* quelque chose n'est pas cette chose elle-même). Le renversement que ce discours tend à opérer, de la figure morale (moderne) de l'autonomie à celle (contemporaine) de la vulnérabilité, illustre au mieux selon moi ce « symptôme », et plus encore lorsque le discours sur le *care* exclut l'art de son idée du monde. À la section 2, c'est plus précisément l'idée du *care* comme « maintien du monde » (*maintaining the world*) chez Tronto que je critiquerai, puisque l'auteure exclut de ces activités les domaines esthétique, artistique et intellectuel. Je discuterai trois auteures ayant déjà critiqué cette notion de *care*, qui chacune font progresser mon propos vers ce que je considère être un oubli du monde « existentiellement » habitable chez la philosophe. Dans la section 3, je contribuerai à combler ce qui manque dans la théorie de Tronto, soit un horizon esthétique et une réflexion sur le langage qui s'encastre dans une herméneutique du soi. Je me penche alors sur un *care* qui consiste à veiller sur la « fragilité du langage politique » chez Paul Ricœur. Je conclurai que s'agissant de faire du *care* une valeur publique à la fois féministe et soucieuse non seulement de la vie, mais aussi du monde, les activités artistiques, intellectuelles et éducationnelles sont de loin les plus efficaces et que, contrairement à ce que semble penser Tronto, ce sont celles-ci qui contribuent le mieux à maintenir quelque chose comme un monde.

1. L'ÉTHIQUE DU CARE COMME CRITIQUE OU SYMPTÔME D'UNE CULTURE DÉSENCHANTÉE

Tout discours sur le *care* n'est pas « symptomatique » d'une culture désenchantée, mais celui qui l'est hérite notamment de la pensée de Tronto, non de celle de Gilligan. En effet, si la première met surtout l'accent sur la vulnérabilité humaine, il n'en est pas ainsi chez la deuxième (Perreault, 2015, p. 36), qui place plutôt l'accent sur les capacités (Deschênes, 2015b). Or c'est surtout de Tronto que les ambassadrices du *care* se réclament en France, davantage que de Gilligan. Je tiendrai pour symptomatique tout discours sur le *care* lorsque : 1) il force l'accent sur la catégorie contemporaine de la vulnérabilité à la défaveur de l'idéal moderne de l'autonomie – le *topos* de la « vulnérabilité ordinaire » cristalliserait ce symptôme; 2) il éradique du « maintien du monde » toute activité artistique, créatrice et intellectuelle et 3) ce faisant, il éradique du monde l'« imagination productive ».¹²

Écrivant « culture désenchantée », j'ai à l'esprit la culture occidentale dont plusieurs poètes-philosophes, herméneutes et sociologues font le récit, le poème, la théorie ou le procès sous le paradigme de la perte moderne depuis au moins Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin, Novalis et, plus tard, Max Weber, Hannah Arendt, Marcel Gauchet.¹³ Selon Charles Taylor, les nombreux *discours sur* le désenchantement (qui lui, est un phénomène social) ont en commun de prendre acte du « malaise de la modernité », qui serait triple : 1) une certaine perte de sens, l'individualisme narcissique, une liberté conquise sur la supposée « disparition des horizons moraux »; 2) la « primauté de la raison instrumentale » et l'« éclipse des fins »; 3) la perte de liberté politique qu'entraînent les institutions menées par la raison instrumentale, et le « despotisme doux » d'une pseudo-démocratie annoncée par Alexis de Tocqueville.¹⁴ Prenant pour référence cette typologie du discours sur le désenchantement (perte de sens, raison instrumentale, pseudo-démocratie), je pense qu'une certaine tendance des discours actuels sur le *care* peut se lire comme une réplique – en manière de remède qui gonflerait subrepticement le malaise plutôt que de l'apaiser – à ces trois malaises typiques, recensés par Taylor, meublant le discours sur le désenchantement.

Considérons d'abord le discours sur le *care* à titre de réplique à ces malaises de la modernité, au stade où il n'est pas symptôme, mais tentative bienvenue de repenser le politique. Si les éthiques du *care* sont très diverses, l'un des points qu'elles ont en commun est la critique du libéralisme et de l'idéal moderne d'un sujet moral autonome.¹⁵ Elles répliquent donc au malaise de l'individualisme narcissique (malaise 1). Par ailleurs, beaucoup se passe chez Tronto comme si, à l'ère de l'éclipse des fins (malaise 2), la fin éthique, morale et politique par excellence était celle du soin matériel justifié par une *vulnérabilité commune*. Enfin, comme Tronto le souligne, « The trick, of course [for care ethics], is how to make politics more democratic. » (Tronto, 1993, p. 176) Selon elle : « When politics seems to touch people directly, they become much involved. » (*ibid.*) Par la façon dont elle invoque une plus grande attention au politique et à la démocratie, Tronto réplique vivement au malaise engendré par une pseudo-démocratie avérée (malaise 3).¹⁶

Pour panser les malaises de la modernité, l'auteure n'invite pas au communautarisme ni au socialisme (*ibid.*, p. 175). Elle enjoint plutôt aux *outsiders* (donneuses de soin laissées en marge du pouvoir politique) de dévoiler, dans l'arène politique, les rapports de pouvoir inhérents au *care*, c'est-à-dire le fait que ce sont les personnes qui profitent du statut de puissant.e ou de privilégié.e qui sont en réalité les plus grandes demandeuses de soin, et celles qui héritent du statut de faible « who provide care to others ». ¹⁷ Un tel dévoilement – *renversement de perception*, peut-on dire – exigerait de répondre à la question : « who cares for whom *and for what* »? (*ibid.*, p. 174-175, je souligne). Tel est le sens de l'attention à laquelle convie Tronto : percevoir, mais aussi dénoncer les inégalités structurelles (de genre, d'ethnicité, de classe) permettant aux privilégié.e.s de profiter du soin des démuné.e.s tout en excluant ces dernier.e.s du pouvoir d'agir et de parler au sein des institutions politiques. Il ne s'agit donc pas tant de

développer une « attention à l'ordinaire¹⁸ » que de se faire attentives et attentifs à l'aspect toujours déjà politique (et injuste) de la situation de chacun.e en ce monde capitaliste.

Comme le rappelle avec justesse Nathalie Maillard, elle aussi lectrice de Taylor : « On peut rapporter [l]e processus de désenchantement du monde à la naissance de la subjectivité, dont on fait généralement remonter l'histoire à Descartes » (Maillard, 2011, p. 29), subjectivité dont la figure autonome atteint tout son lustre dans la morale kantienne. Elle poursuit :

Que l'on se réfère à l'autonomie au sens kantien ou au processus général de subjectivation dont parle Taylor, il apparaît que l'invention de l'autonomie est contemporaine et synonyme d'un déplacement des sources de la valeur, des normes et du sens, d'une autorité ou réalité extérieure vers le sujet (la raison universelle) ou les individus (la capacité de choisir). (*ibid.*, p. 30)

Maillard remet en relief l'histoire du concept moderne d'autonomie et son enracinement dans une « anthropologie capacitaire », relisant par exemple John Locke, John Stuart Mill, Immanuel Kant et John Rawls. Elle montre que plusieurs théories éthiques contemporaines – et pas seulement celles du *care* – ont tendance à critiquer ce modèle d'autonomie capacitaire pour placer aussi l'accent sur son autre, soit la vulnérabilité et l'incapacité. Si Michaël Føessel affirme, sur un ton semi-polémique, que « Le désenchantement moderne du monde constitue une expérience de la perte à partir de laquelle, seulement, il devient possible de lire dans la biologie des signes de fragilité essentielle de l'homme¹⁹ », force est néanmoins de constater avec Maillard et les interprètes de la modernité que la tendance du discours moral *n'a pas*, depuis René Descartes, tant mis l'accent sur la « fragilité essentielle » de l'humain.e que sur son autonomie.

Føessel juge, sans citer quiconque ni distinguer les différentes écoles évoquées en une page, que « Les éthiques, très en vogue aujourd'hui, du “soin”, de la “sollicitude” ou du *care* procèdent à une déshistoricisation rédhébitoire du concept de vulnérabilité » (*ibid.*, p. 154). À la faveur de l'auteur, on pourrait sans doute lire le discours moderne sur l'autonomie morale depuis Descartes comme un effort de compenser un tout nouveau sentiment de perte, et donc de vulnérabilité ou de fragilité.²⁰ Pourtant il serait erroné de penser, comme le reconnaîtra sans doute Føessel, que le discours philosophique *sur la moralité* a depuis la modernité placé la vulnérabilité au cœur de son propos. En ce sens, Maillard a raison de voir émerger, dans le discours philosophique contemporain *sur la moralité*, une nouvelle catégorie *morale*, celle de la vulnérabilité. Il ne s'agit pas de dire ici que le concept de vulnérabilité n'a pas d'histoire d'un point de vue *anthropologique* – d'ailleurs, elle souligne que Martha C. Nussbaum revivifie une idée de « vulnérabilité animale » fort inspirée d'Aristote –, mais de bien mettre en relief le fait que la tendance en philosophie morale a depuis la modernité camouflé la vulnérabilité humaine sous un discours à dominante capacitaire.

Les éthiciennes du *care* critiquent donc certains rejets du libéralisme – l'égoïsme, l'idée d'un individu abstrait, mais surtout l'*atomisme moral*, résume Maillard –, et « l'idée selon laquelle les individus sont déjà des agents autonomes avant de s'engager dans la coopération sociale » (*ibid.*, p. 73). Alors que la tradition libérale théorise une autonomie *normative* de la personne, plusieurs féministes commettraient l'erreur, selon Maillard, d'y voir une thèse sur l'autonomie *ontologique* ou *anthropologique* de la personne. Si elle voit là une critique « parfois caricaturale », « pas toujours pertinente » et « un peu décalée, dans la mesure où elle conteste sur le plan ontologique ou empirique des propositions qui sont en fait normatives ou qui se présentent comme des fictions de méthode » (*ibid.*, p. 85), il reste que selon elle, les éthiciennes féministes du *care* ont bel et bien tracé les contours « d'une nouvelle donne anthropologique » (*ibid.*, p. 86), parce qu'elles développent une éthique fondée sur l'idée d'une autonomie *relationnelle*. Plusieurs diront aussi : une éthique fondée sur une anthropologie de la vulnérabilité (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, p. 7-31; Maillard, 2011); voire une vulnérabilité conçue comme « invariant anthropologique²¹ » (Garrau et Le Goff, 2010, p. 8).

Depuis Gilligan, « l'anthropologie féministe [du *care*] part [contrairement aux fictions de méthode] de l'idée d'interconnexion des individus » (Maillard, 2011, p. 79), et fait dériver de ce point de vue anthropologique des normes qui diffèrent de celles des théories morales traditionnelles. Plus précisément, les féministes mettent à l'avant-scène les devoirs positifs envers soi et autrui (*ibid.*, p. 88) plutôt que les devoirs négatifs. Cela implique de déterminer aussi les *besoins* positifs de chacun.e, ce que Kant omet de faire, bien que les devoirs positifs fassent partie intégrante de sa morale.²² Les féministes du *care* proposent une anthropologie (une ontologie?) de l'interdépendance qui serait encore à distinguer de l'« autonomie recognitionnelle » et relationnelle d'Axel Honneth, souligne Maillard. Cela parce que chez Honneth, « Dans la redéfinition du sujet autonome comme sujet relationnel, la vulnérabilité n'est encore que la vulnérabilité (relationnelle) des sujets autonomes. » (*ibid.*, p. 105) Autrement dit, si Honneth insiste sur la vulnérabilité en ce qu'elle découle de la condition relationnelle des humain.e.s, c'est pour mieux fournir les clés de « l'autoréalisation individuelle », soit « l'autonomie complète » (*full autonomy*) de l'individu (*ibid.*, p. 104). Selon Maillard, les féministes du *care* amènent à « considérer un type de relations qui n'est plus nécessairement concerné par l'autonomie des partenaires », cela parce qu'elles mettent l'accent « sur les relations de soin avec les personnes dépendantes et vulnérables » (*ibid.*, p. 105). Elle enchaîne :

La critique de l'individualisme, sous cet aspect, conduit aussi à penser une forme de vulnérabilité qui a une portée ontologique différente et d'autres répercussions au niveau [sic] moral. C'est à cette autre forme de vulnérabilité que fait référence Tronto lorsqu'elle déclare : « La vulnérabilité a d'importantes conséquences morales. Elle apporte un démenti au mythe selon lequel nous serions des citoyens toujours autonomes et potentiellement égaux. » (*ibid.*²³)

Or c'est ce discours sur la vulnérabilité tel qu'on le trouve notamment chez Maillard, dirai-je d'un trait, qui semble symptomatique d'une culture désenchantée, précisément parce qu'il cherche à renverser la valeur publique de l'autonomie en lui substituant son contraire : la vulnérabilité. Maillard en effet critique Honneth et Ricœur, par exemple, soulignant que si chacun pense la vulnérabilité, c'est pour mieux revenir ensuite à l'idée première d'autonomie, ce qui en somme consisterait à embrasser l'idéal du libéralisme. Maillard explique longuement, opposant Emmanuel Levinas à Ricœur, qu'il faudrait pouvoir penser la vulnérabilité pleinement, en soi, *sans la rapporter à l'autonomie*. Il faudrait se figurer des zones d'incapacité totale. Bien qu'elle plaide à la fin pour un arrimage entre autonomie et vulnérabilité et les deux philosophes (Ricœur et Levinas), force est de constater chez elle un accord avec le primat lévinassien de la passivité et de la dissymétrie, tandis que la pensée ricœurienne des capacités et de la réciprocité est perçue par elle comme « symptomatique » (*ibid.*, p. 357). Entérinant à la fois Tronto et surtout Levinas quant à leurs vues respectives sur la vulnérabilité, et critiquant Ricœur de concevoir celle-ci chaque fois liée à l'autonomie et à la réciprocité, Maillard paraît considérer ces deux idéaux libéraux comme désuets, des symptômes de la modernité. Elle estime que la philosophie ricœurienne reste empreinte de l'anthropologie fondamentalement capacitaire qu'elle critique. De la même façon, Cyndie Sautereau soutient que Levinas réussit mieux que Ricœur à penser pleinement la vulnérabilité.²⁴

En réalité, Ricœur n'envisage jamais la vulnérabilité et l'autonomie de façon radicale ou dichotomique : c'est bien parce que les humain.e.s sont *fragiles* qu'elles et ils se donnent pour *tâche* de devenir autonomes *avec les autres et grâce à leur aide*.²⁵ La fragilité, terme que Ricœur préfère à celui de vulnérabilité (Ricœur, 2001), est d'ailleurs plus riche. Du latin *vulnerabilis*, le terme vulnérabilité laisse entendre, dans le langage ordinaire, que seuls les êtres vivants peuvent être blessés, malades, sans défense. Du latin *fragilis*, la sémantique de la fragilité s'étend bien au-delà : *des choses* peuvent être instables, précaires, défaites, brisées, cassées. Bien sûr les cœurs humains, les membres d'un corps, la santé physique ou mentale, les systèmes physiologiques et psychologiques des êtres vivants, mais aussi les liens humains, promesses, contrats, institutions, alliances, états de paix, pays, civilisations, ordres symboliques, formes de sociétés, économies, histoires culturelles, cultures, mémoires individuelles et collectives. Ce qui fait d'abord la fragilité humaine et du monde selon Ricœur est l'arrimage typiquement humain de l'imagination productive, de l'émotivité et des sentiments.²⁶ De fait, c'est lorsque l'imagination part en vrille que les émotions peuvent dégénérer en passions de puissance, pouvoir et violence les plus abominables sur autrui. Il serait donc faux de croire que l'anthropologie ricœurienne est uniquement capacitaire : toute capacité humaine (faire, dire, raconter, etc.) risque selon lui de ne pas se développer (ou se maintenir) à cause du pouvoir que d'autres font peser sur soi.²⁷

Maillard, contrairement à Ricœur, mais à l'instar de plusieurs des auteures françaises du *care* citées en introduction, place l'accent sur la vulnérabilité bien davantage que sur l'autonomie, comme si elles s'opposaient nettement. Dans

cette tendance du discours sur le *care* qui hérite de Tronto, mais aussi beaucoup de Levinas, nombre de choses se passent comme si la vulnérabilité (prise pour le complet contraire de l'autonomie) devenait la seule valeur universellement imaginable à l'horizon d'une vie éthique/morale/politique partagée. Le discours sur le *care* devient à mon sens le symptôme d'une culture désenchantée lorsque sa critique du libéralisme (de l'atomisme) va si loin qu'elle place au cœur de son imaginaire moral la figure d'un.e humain.e si vulnérable qu'on ne peut qu'être, devant elle ou lui, phénoménologiquement destitué.e de toute capacité réflexive, pratique, et finalement éthique. Car c'est bien à une telle impasse éthique et politique que conduit la pensée lévinassienne d'une vulnérabilité radicale, chez qui de plus en plus d'auteurs féministes puisent afin de penser une vulnérabilité *entière, totale*, déprise de la logique du Même, mais prise dans la logique de l'Autre.²⁸

Ce chavirement d'idéal de l'autonomie à la vulnérabilité a lieu chez Levinas lorsqu'il veut saisir l'altérité d'autrui à l'encontre de tout transcendantalisme (et malencontreusement, aussi, à la défaveur de toute agentivité). Ricœur, parmi d'autres, a critiqué la pensée « hyperbolique » de Levinas (renversement du Même à l'Autre) et les impossibilités éthiques où elle mène : l'éthique est impraticable si autrui m'est totalement étranger.²⁹ En effet, Levinas conçoit l'altérité comme *séparation*, « extériorité radicale » au Moi (Ricœur, 1990, p. 387), tandis que Ricœur la conçoit de façon beaucoup plus subtile, propre au soi, « soi » résultant d'un entrelacement continu et complexe avec autrui, d'un enchevêtrement entre identités *idem* et *ipse*. Ce renversement lévinassien de l'autonomie à la vulnérabilité a aussi lieu dans la traduction française du titre *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, soit *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Alors que le titre anglais met l'accent sur les frontières morales à déstabiliser et les arguments philosophiques pour y parvenir, le titre français focalise sur la vulnérabilité et le parti pris (pour), effaçant la dimension argumentative. Toutefois Tronto a bien écrit : « humans are best described as interdependent » (Tronto, 1993, p. 162). Un peu plus loin, elle ajoutait : « one of the goals of care is to end dependence, not to make it a permanente state » (*ibid.*, p. 163). L'anthropologie présumée est donc ici celle de l'interdépendance et implique une dialectique autonomie/vulnérabilité – Tronto souligne partout que le *care* est une activité. Pourtant, il y va aussi chez elle d'une tendance à focaliser sur le soin professionnel et thérapeutique à dispenser *matériellement* aux plus vulnérables, tendance cristallisée par la réception française de ses travaux.³⁰

Devant le premier symptôme qu'a tendance à devenir le discours sur le *care*, substituant la figure de la vulnérabilité à celle de l'autonomie, je ne vois qu'un remède : penser ces éléments de la condition humaine ensemble en une dialectique fine, comme le proposent Ricœur³¹ et Gilligan (Gilligan, 1982, « Visions of Maturity »). Ainsi, le discours sur le *care* offrirait une réplique au discours sur le désenchantement (et les rejetons du libéralisme) qui, sans gonfler les malaises de la modernité, contribuerait à la recherche d'une forme de société plus habi-

table pour le soi contemporain. Selon Ricœur, ce qui est symptomatique de notre condition (post)moderne est que l'on aime et déteste du même coup ce qu'a légué la modernité, notamment l'idéal d'autonomie. Je reviendrai sur cette ambivalence dans la troisième partie, seulement après avoir critiqué les notions de *care* et de « maintien du monde » chez Tronto. S'il importe de procéder à cette critique, c'est pour mieux montrer que se trouve dans le discours moral de Tronto elle-même le deuxième symptôme dont je traite. On ne verra pas chez elle un monde dépouillé de ses dieux religieux, selon le mot de Schiller³², mais plutôt de ses dieux en tous genres, y compris poètes, artistes et intellectuel.le.s, ce que Hannah Arendt qualifierait de « perte en monde » (1983 [1961]).

2. TROIS MALAISES DANS LE CARE ET LE MAINTIEN DU MONDE TELS QUE CONÇUS PAR TRONTO

Évitons déjà tout malentendu et soulignons que le présent article ne prétend pas que le politique doit être esthétisé ou poétisé, ni que l'esthétique ou le poétique doivent être politisés. Plutôt, je considère que les champs politique et esthétique de l'existence s'enracinent en un éthos langagier, et qu'un monde ne peut être construit ni maintenu sans langage et imagination.

Ma notion de « monde » emprunte à plusieurs philosophes. Sur un plan phénoménologique, j'ai en tête la *Lebenswelt*, le monde vécu de la vie (Husserl).³³ Plus précisément, sur un plan phénoménologico-anthropologique, le monde serait toujours médiatisé, construit, *figuré* à travers le langage, soit des formes symboliques.³⁴ Sur un plan phénoménologico-herméneutique, un monde serait donc un réseau et un horizon de significations déjà là pour chaque *Dasein* venant au monde³⁵ – déjà là, mais transformable, puisque ces significations résultent des pratiques de l'humain.e avec ce qui l'entoure, pratiques non immuables. La notion de monde est centrale dans la poétique de Ricœur, qui hérite de ces auteurs. Si le discours poétique peut selon lui faire sens (ou au contraire ébranler le sens) pour celles et ceux qui le reçoivent, c'est parce qu'il emprunte ses formes et motifs aux figurations du monde de l'action vécue, les filtrant en des procédés de *mimesis* créatrice. *Configuré* en « monde du texte », le monde figuré de l'action devient autre et peut ainsi atteindre le « monde du lecteur », son imaginaire et sa façon de se rapporter à elle ou à lui-même, au monde et à autrui. Partant, la lectrice et le lecteur peuvent *refigurer* leur propre monde, celui de l'action vécue, chaque fois figurée. Mondes figurés, configurés et refigurés : tels sont les trois pôles de la triple *mimesis* ricœurienne, au cœur de laquelle on trouve l'action du monde vécu, mais aussi, *à tous les stades*, l'imagination productive (Kant).³⁶

Dans cette perspective, un monde est par définition existentiellement habitable si l'on reconnaît en son cœur langagier le rôle d'innovation qu'y joue l'imagination productive, dont le lieu d'expression privilégié, mais non exclusif est l'art. Or les notions de *care* et de « maintien du monde » sont indissociables chez Tronto. Je montre ici qu'elles sont très pauvres et que, par l'usage désormais convenu de ces notions en éthiques du *care*, le discours contemporain sur

la moralité tend à s'appauvrir, parce que le monde dont il question chez Tronto n'est pas un, n'incluant que le travail. Plusieurs auteures ont noté que Tronto proposait une définition du *care* soit trop large, soit trop étroite. Je discute ici trois d'entre elles, qui chacune font progresser mon propos vers ce que je considère être un oubli du monde existentiellement habitable chez la philosophe, soit un oubli du monde tout court et du langage qui le compose par le biais de l'imagination.

2.1 Koziak : l'oubli des pratiques artistiques, intellectuelles, et des émotions politiques

Barbara Koziak a souligné le rejet des pratiques artistiques et intellectuelles dans la définition du *care* de Tronto et chez d'autres éthiciennes du *care* (Grace Clement et Virginia Held). Elle écrit : « Care feminism, perhaps for strategic reasons, excessively values caring to the detriment of other humanly valuable practices – artistic and intellectual achievement, for example.³⁷ » Toutefois elle ne développe pas cette idée, se penchant plutôt sur un autre manque jugé par elle flagrant en éthiques du *care* : celui d'une théorie des émotions politiques. L'apport de Koziak me paraît important, dans la mesure où à force de vouloir stratégiquement « désentimentaliser le *care* », selon le mot de Paperman³⁸, on finit par perdre de vue un fait précieux que le livre de Koziak remet en relief : que toute vie politique est faite d'émotions culturellement variables et que celles-ci ont un rôle crucial à jouer dans la poursuite de la justice.

Je m'intéresse ici à la critique seulement évoquée par Koziak, à savoir que les éthiques du *care* laissent en plan les pratiques artistiques et intellectuelles à la faveur des pratiques de soin. Selon moi, la seule (et mince) explication qui accompagne cette exclusion chez Tronto elle-même porte sur la finalité, le but de l'action morale. Tronto écrit :

In order to delineate the realm of care, it might be useful to resort to an Aristotelian idea of nested ends: though care can produce pleasure and creative activities can be undertaken with an end towards caring, we can recognize care when a practice is aimed at maintaining, continuing, or repairing the world. One way that we can begin to understand the limits of care is by noting what is not care. Among the activities of life that *do not* generally constitute care we would probably include the following: the pursuit of pleasure, creative activity, production, destruction. To play, to fulfill a desire, to market a new product, or to create a work of art, is not care. (Tronto, 1993, p. 104, je souligne)

Ce passage est suivi d'une note où Tronto reconnaît que certaines activités, nommées par elle « cas mixtes », visent des finalités multiples, par exemple la thérapie par la danse, qui mobilise le corps d'un.e patient.e moral.e à des fins créatives, mais *ultimement thérapeutiques*. Dans cette perspective, la « finalité » de la pratique artistique n'en est pas une; elle est surtout *un moyen* mis au service d'une fin plus ultime (plus morale) : celle de la thérapie. De ce point de vue *finalité*

lement thérapeutique, Tronto ferait sans doute entrer toutes les pratiques artistiques dans le domaine du *care*, pour autant qu'elles aient la finalité ultimement morale de soigner ou guérir autrui. Or selon la philosophe, qui souligne bien par ailleurs la complexité des activités humaines, ce qui est décisif pour qu'une activité entre dans le domaine du *care* est l'objectif thérapeutique que l'agent.e moral.e poursuit en agissant. Sur le plan de l'éthique fondamentale, le critère permettant de juger de la moralité d'une action est ici sensiblement le même que chez David Hume, soit la sensibilité au sort d'autrui (sympathie) : « Caring seems to involve taking the concerns and needs of the other as *the basis* for action. » (Tronto, 1993, p. 105, je souligne)³⁹ C'est en effet ce que suggèrent les quatre phases du *care* formulées dans les pages suivantes : se soucier de (*Caring About*), prendre en charge (*Taking Care of*), prendre soin (*Care-giving*) et enfin recevoir le soin (*Care-receiving*). À chaque phase correspond une qualité morale à posséder : attention, responsabilité et compétences chez l'agent.e (1 à 3), capacité de réception chez la ou le patient.e (4).

Si Tronto exclut l'art et la création artistique des activités de *care* et de maintien, de continuation et de réparation du monde – contrairement à Gilligan et à Ricœur précisons-le, chez qui ces domaines sont les lieux mêmes de la résistance aux idéologies (Deschênes, 2015a) –, c'est peut-être parce qu'elle pense (très implicitement) que *l'art ne se réduit pas à la thérapie, ni d'ailleurs à la morale* : sa finalité (qui est « sans fin », selon le mot de Kant (2000 [1995, 1787, 1781])) ne se limite pas à la thérapeutique. Ce n'est donc pas l'art en tant que tel que Tronto laisse entrer dans sa définition du *care* et du maintien du monde, mais bien *des pratiques thérapeutiques* qui peuvent aussi user de *pratiques artistiques* comme *moyens* afin de guérir autrui. D'une part, Tronto aurait raison de penser – ne serait-ce que très implicitement – que l'art a d'autres fins que thérapeutiques. D'autre part, ce que son argument et sa définition rendent visible, c'est que le *care* (comme thérapeutique et finalité de guérison) et le maintien du monde sont selon elle synonymes. Mon argument personnel tend plutôt à dire que le maintien du monde a besoin d'une sorte de *care* (attention, responsabilité et compétences) qui ne se limite pas à la thérapeutique, et qui appelle, notamment, des pratiques artistiques dont la finalité est peut-être sans fin, mais qui par excellence, peuvent maintenir, continuer et réparer quelque chose comme un monde existentiellement habitable, par le concours particulier de l'imagination productive.

Pour mieux comprendre encore ma position, refaisons le raisonnement de Tronto à rebours de ses quatre phases *caring*. Parce que l'art n'est pas en soi thérapeutique à ses yeux, les activités artistiques, en soi, ne visent pas à soigner autrui, la vie ou l'environnement. Tronto ne le dit pas explicitement, mais on n'a d'autre choix que de comprendre que selon elle, ces activités ne répondent pas en elles-mêmes aux quatre phases du *care*. Créant une œuvre, l'artiste ou l'écrivain.e ne se soucierait pas de quelqu'un ni d'un corps, de la vie ou de l'environnement (1); ne prendrait en charge aucune situation de soin matériel à organiser (2); ne prendrait soin de personne ni de la vie ni de l'environnement (3) et enfin, aucun sujet ne pourrait accuser réception de ces soins (4). Quant aux qualités morales attribuées aux sujets à chacune des phases, on pourrait

induire que selon la philosophe, l'artiste et l'écrivain.e n'en font pas preuve dans leurs activités, n'étant pas dans un rapport direct avec des corps, et qu'un public n'aurait pas à répondre de ce qu'il a reçu. Au départ, l'une ou l'autre de ces affirmations paraîtra étrange à quiconque pratique son art avec engagement et sérieux, tout comme aux personnes amoureuses des arts. En effet toutes les œuvres peuvent être vues comme une forme d'adresse à autrui exigeant que l'artiste se soucie de son autre, de son monde et de la réception d'un public, tandis qu'un public ne se laisse jamais berner par ses artistes. À supposer que la finalité de l'art (plus précisément du jugement esthétique) soit sans fin comme le pensait Kant, ce ne serait bien sûr pas au sens où l'art n'aurait aucune fin, mais plutôt au sens où la fin de l'art, *libre de contingence*, pourrait aussi, à l'occasion du libre jeu des facultés entre elles, satisfaire du même coup des fins contingentes comme le maintien du monde et de la sociabilité.

C'est donc ici que devient très frappante l'idée du monde que se fait Tronto : il ne s'agit précisément pas d'un *monde*, mais de la *vie*. Bien que Føessel propose cette distinction dans un débat quelque peu différent, je la lui emprunte : « la vie et le monde diffèrent quant à l'*objet* qu'ils assignent au politique : préservation de l'effectif pour la première, édification du possible pour le second. Hannah Arendt le suggère dans *Condition de l'homme moderne*, en interprétant le monde et la vie à partir des catégories anthropologiques de l'agir.⁴⁰ » Je me distingue toutefois de Føessel en ce que, probablement davantage que lui, et plus près de Ricœur encore, je considère ce qu'Arendt fait entrer dans le domaine de l'œuvre (*Work*) comme essentiel au politique. Je reviendrai sur ces distinctions arendtiennes dans la section 2.2.

On pourrait présumer une autre raison pour laquelle Tronto exclut les pratiques artistiques du maintien du monde, à savoir que celles et ceux qui les pratiquent peuvent être considéré.e.s comme dominant.e.s. Comme je l'ai déjà souligné (2015b), la philosophe se réclame d'un point de vue marxiste selon lequel « the powerful are members of the class that can command resources », et d'un point de vue wébérien selon lequel ils sont « those who occupy status positions » (Tronto, 1993, p. 185, note 30). Tronto serait sans doute d'accord avec la théorie des champs de Pierre Bourdieu voulant que les écrivain.e.s soient riches en capital symbolique, ainsi privilégié.e.s. On pourrait alors inférer un raisonnement implicite chez la philosophe : artistes et écrivain.e.s sont historiquement et aujourd'hui encore des dominant.e.s. Et dans la mesure où, pour Tronto, les privilégié.e.s dominent ce monde grâce à leur habilité à commander le *care* en bénéficiant du soin des faibles (Tronto, 1993, p. 185, note 30), *tout en tenant subrepticement à leur endroit un discours caring* (ce dont le colonialisme est exemplaire), les véritables pratiques *caring* ne peuvent provenir des artistes et écrivain.e.s, privilégié.e.s parmi d'autres, qui *maîtrisent au mieux les discours, notamment celui du care*. Or si le point de vue de Tronto (en arrière-fond : l'éthique du travail selon Max Weber et la philosophie de la domination) est essentiel aux mouvements féministes, il ne pourrait dire à lui seul comment maintenir un monde, puisque le monde et l'existence humaine ne sont pas faits que de travail.

À ce stade de la discussion critique sur les notions de *care* et de maintien du monde chez Tronto, il devient clair que celles-ci doivent être révisées pour, au moins, ne plus être réduites l'une à l'autre. Un monde peut-il être maintenu, continué et réparé sans arts, sans création artistique, sans activités intellectuelles? Le monde dont traite Tronto se réduit-il au travail, aux corps, à l'environnement, à la vie et aux soins matériels? Il s'agit bien d'une telle réduction, comme en atteste la prochaine section.

2.2 Cloutier : de l'oubli du politique à l'oubli du monde

Sophie Cloutier⁴¹, lisant Tronto dans une perspective arendtienne, estime que la philosophe réduit son concept public de *care*⁴² au soin du corps biologique et, par extension, à la catégorie du « travail », à l'exclusion des catégories de l'« œuvre » et de l'« action » proprement dite. Rappelons la typologie tripartite de la vie active dressée par Arendt : la travailleuse soignant la vie dévorante qui toujours recommence (*Labor*), l'artiste/ouvrière œuvrant à la permanence du monde (*Work*), enfin la personne politique agissant, parlant et performant la liberté (*Action*), de qui (et de quoi) on fera le récit (Arendt, 1983 [1961]). Cloutier pose que la difficulté réside dans la question de « l'objet de la sollicitude ou, pour le dire autrement, sur la nature des besoins : les besoins de la personne engagée dans l'action ne se résument pas aux besoins du corps biologique » (Cloutier, 2015b, section 3), contrairement à ce que laisse entendre la notion de *care* chez Tronto.

La philosophe citait déjà Arendt dans *Moral Boundaries*, soulignant que celle-ci ne pourrait adhérer à son éthique du *care*, « since she feared the contamination of politics by “the social” » (Tronto, 1993, p. 183 note 9). Partant de cette note, Cloutier met en relief les raisons pour lesquelles Arendt, en effet, rejetterait la théorie de Tronto, dont voici l'essentielle : « se focalisant sur la nécessité, elle oublierait la liberté » (Cloutier, 2015b, intro). Notons que Tronto thématise la liberté ailleurs, la concevant avec Philippe Pettit comme émancipation de la domination (Tronto, 2013, p. 90). Par ailleurs, *Caring Democracy* vise justement à repenser la démocratie de façon à ce qu'elle soit agie en commun. Ainsi, contrairement à Cloutier, je ne pense pas que Tronto oublie le politique au sens large. Elle me semble plutôt oublier ce sur quoi se fondent le langage et la vie politiques : le fonds symbolique de la culture. Tronto omet surtout, selon moi, de réfléchir à ce que serait le monde si ce fonds venait à disparaître : une vie sans monde. Elle oublie, contrairement à Ricœur et à Gilligan, que toute démocratie s'enracine dans un fonds symbolico-mythique et tragique, et que ni changement ni innovation ne sont possibles sans repenser ce fonds, ce sur quoi je reviendrai dans la section 3.

Revenons d'abord à Cloutier, qui accorde à Arendt qu'un « submergement des besoins et de la nécessité dans l'espace public risque de causer un oubli du politique et de sa liberté fondamentale. » (Cloutier, 2015b, section 2)⁴³ Selon elle, pour prévenir ce dérapage, on devrait élargir le concept public de *care* chez Tronto de façon à ce qu'il n'inclue pas que les corps qui « travaillent », souffrent et soignent, mais aussi les corps qui « œuvrent » et participent à la permanence

du monde, et ceux qui agissent et parlent dans l'espace politique. Certes les besoins et soins matériels sont importants, et Cloutier estime que Tronto a raison de vouloir les rendre visibles et les revaloriser alors que le libéralisme les méprise et va jusqu'à les nier – besoins et tâches qu'Arendt classait, d'ailleurs, dans le *Labor* futile.

L'élargissement conceptuel proposé par Cloutier consiste donc à penser le *care* public à la fois comme « maintien du monde » selon le mot de Tronto, et à la façon dont le conçoit Arendt, soit à titre de « souci du monde » (*Amor mundi*). Or je pense que cette stratégie de Cloutier revient à présumer que le concept de monde chez Tronto recouvre exactement ce qu'il exclut, soit les œuvres (d'art) durables. De fait, il importe de noter, avec Cloutier, que l'œuvrer – dont font partie l'œuvre d'art et l'artiste – se situe selon Arendt entre le biologique et le politique, entre les sphères privée et publique, offrant comme une passerelle reliant ces deux sphères ainsi que la nécessité à la liberté. Pourtant, Cloutier omet de noter un fait plus crucial encore, à savoir que pour Arendt, *seule l'œuvre (Work) est capable d'instaurer un « monde » durable*, contrairement au travail (*Labor*) et à l'activité politique (*Action*)⁴⁴. Et comme je le montrais précédemment, *Tronto exclut du maintien du monde toute forme d'art et de création artistique*. Je doute d'autant plus de la stratégie de Cloutier que l'auteure affirme du même souffle que « Le souci du monde arendtien *n'est pas* un souci du monde matériel, mais un souci de ce qui nous rassemble, des liens que nous tissons entre nous » (*ibid.*, section 4, je souligne).

Revenir à Arendt amplifiera mon doute. Suivant sa typologie de l'agir, les objets fournis par le travail ne durent pas, voués à la consommation. La temporalité de ce mode est celle du passage. Quant à l'action politique, elle cesse dès que les humain.e.s n'agissent plus en commun. Chez Arendt, note Ricœur : « Le pouvoir est le modèle d'une activité qui ne laisse aucune œuvre derrière elle et épuise sa signification dans son propre exercice » (Ricœur, 1983b, p. xxii). Les humain.e.s racontent, après coup, l'histoire de cette action politique, constatant que les intentions de chaque actrice et acteur n'ont pu orienter seules les résultats de l'action, étant donné « la dépendance de l'activité individuelle à l'égard du réseau des relations humaines » (*ibid.*). Nous ne faisons pas purement l'histoire selon Arendt; elle nous fait aussi. Or le règne des objets (*Labor*) étant fugace (futile) et celui de l'action politique (*Action*) l'étant lui aussi (fragile), il n'est selon Arendt que le règne des œuvres (*Work*) qui puisse instaurer quelque chose comme un monde durable (Arendt, 1983 [1961], p. 187-195). Le « monde » est donc selon la philosophe constitué d'œuvres, *et plus précisément d'œuvres d'art* qui permettent, souligne Ricœur citant Arendt, « d'offrir aux mortels un séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes ». On ne peut s'empêcher de penser ici à l'analyse de Heidegger sur l'acte d'habiter. » (Ricœur, 1983b, p. xvii⁴⁵) Pour Martin Heidegger en effet, « prendre soin de la terre » et de la finitude (de la mortalité) est synonyme de prendre soin du langage, et requiert un dialogue dont la « poésie originaire » est culturellement l'instauratrice⁴⁶. Arendt s'inspirant de cette idée du monde en ce qui a trait aux œuvres (bien qu'elle se distingue aussi

de Heidegger, notamment par son concept de natalité), il faut dès lors admettre que sa notion de monde est plus riche que celle de Tronto, et même, incompatible avec elle.

Ainsi donc, d'un côté, Cloutier tient pour incompatibles la notion de *care* public de Tronto et la philosophie politique d'Arendt – la première se limitant au biologique, au matériel, et la seconde en faisant fi dans l'espace public –, mais d'un autre côté, elle présume que l'idée du maintien du monde chez Tronto use du même concept de monde que le souci du monde arendtien. En effet Cloutier estime que les deux philosophes se rejoignent lorsque Tronto écrit que « we can recognize care when a practice is aimed at maintaining, continuing, or repairing the world.⁴⁷ » (Cloutier, 2015b, concl.; Tronto, 1993, p. 104) Or le concept de monde chez Tronto reste si peu défini qu'il ne renvoie justement pas à celui conçu par Arendt, mais plutôt – comme l'a entrevu Cloutier elle-même, mais sans en tirer les implications qui s'ensuivent – à la vie biologique, domestique et environnementale. Tronto écrit, de fait : « That world includes our bodies, our selves, our environment, all of which we seek to interweave in a complex, *life-sustaining web*. » (Tronto, 1993, p. 103, je souligne)⁴⁸ Selon Tronto, si l'on comprend le *care* comme elle le décrit, alors :

notre conception du monde change. Tout d'un coup, nous ne voyons plus simplement le monde comme un ensemble d'individus autonomes poursuivant des fins rationnelles et des projets de vie, mais nous voyons le monde comme un ensemble de personnes prises dans des réseaux de *care* et engagées à répondre aux besoins de *care* qui les entourent. (Tronto, 2009b, p. 39)

Dans ce « monde », faut-il noter, point d'œuvres « de l'esprit », pour le dire de façon très inadéquate. Car bien sûr, œuvrer à la culture ne se fait pas sans un habiter un corps. Pour qu'il y ait monde, en fait, il ne suffit pas de vies en santé comme le rappelle à juste titre Føessel sur une note à la fois heideggérienne et arendtienne (Føessel, 2012), ni d'un bel environnement. Le monde est selon Heidegger un réseau de significations auquel le *Dasein* appartient toujours déjà (Heidegger, 1985 [1927]), et c'est d'un monde comme sens durablement partagé où l'action politique peut se faire en commun que s'inquiétait Arendt dans sa critique acide de la modernité.

En somme, Cloutier a raison de penser que la notion de *care* public chez Tronto sabote *en quelque sorte* le politique, cela parce qu'il s'agit d'un *care* se limitant aux besoins du corps biologique et aux soins matériels. Néanmoins, l'élargissement qu'elle propose de cette notion, qui arrime maintien du monde et souci du monde – où les notions de « monde », en fait, s'opposent radicalement –, ne peut se faire sans dénaturer la pensée de Tronto ou celle d'Arendt, car pour la première, le monde est fait de corps, d'objets, d'environnement et de nécessité, alors que pour la seconde, il est fait d'œuvres, d'art et de liberté.

Certes, rien ne nous empêche d'envisager le monde simultanément sous ces deux angles. On ne voit pas la réelle pertinence d'une alternative limite où il faudrait recréer le monde (ses possibles) *ou* sauver la vie (ses effectifs), quand vie et monde sont si intimement liés.⁴⁹ Mais ce n'est pas cette version pour ainsi dire hybride du monde que l'on trouve chez Tronto, ni chez Arendt. La trouve-t-on ailleurs? C'est un tel effort d'hybridation conceptuelle du monde qui, je crois, mobilise Cloutier, malgré les difficultés qu'engendre le rapprochement de deux philosophes aussi peu compatibles. Il faut bien sûr, comme le fait Cloutier, distinguer chez Arendt les notions de « monde » et de « monde commun », la première se rapportant au monde *matériel*, et donc à la nécessité (incluant les œuvres, les arts, la culture), tandis que la seconde se rapporte au monde *immatériel* des relations humaines, à la pluralité des singularités et donc, à la liberté, au politique. Føssel écrit d'ailleurs à ce sujet que chez Arendt, « vie et œuvre privilégient l'effectif sur le possible : la première au nom du *process of life* qui ramène toute réalité, y compris l'homme, aux lois contraignantes du mouvement et de l'évolution, la seconde en adoptant le modèle de la fabrication où la vérité d'une chose se trouve dans son accomplissement » et son modèle (Føssel, 2012, p. 233).

Je m'abstiendrai ici d'ouvrir le débat quant à la *mimesis* reproductive (imitation d'un modèle) et à la temporalité propre à la création artistique mobilisées par Arendt. Je souligne seulement que ces distinctions de mondes matériels et immatériels, flagrantes chez Tronto comme chez Arendt, n'enlèvent rien à mon argumentaire en ce qui a trait à Tronto et à Cloutier – ni d'ailleurs à ma propre idée du monde, qui ne sépare pas nécessité/liberté, ni corps/esprit. Suivant Ricœur sur ce point arendtien, il me semble que le régime des œuvres (*Work*, culture) est chez Arendt elle-même le pilier (et le pivot) des autres catégories de l'agir (*Labor* et *Action*), parce que le seul régime d'agir offrant une permanence temporelle. Or sans un tant soit peu de permanence dans le temps (et donc de mémoire), aucun monde n'existe. D'ailleurs, le fait qu'Arendt puise dans l'*esthétique* kantienne ses meilleurs arguments pour la vivification d'un monde commun (politique) en dit long sur l'importance qu'elle accorde à l'expérience esthétique.⁵⁰

Je voudrais envisager le *care* à la fois comme *maintien* de la vie (matérielle) et du monde (culturel, politique), sans perdre de vue un autre aspect essentiel du politique – central dans les revendications des féministes du *care* – celui de la domination. C'est la critique formulée par Hamrouni qui me fait aborder cette question.

2.3 Hamrouni : l'oubli des « services rendus aux indépendants ». Finitude et culture

On trouve chez Naïma Hamrouni une certaine ambivalence à l'égard de la définition du *care* de Tronto, qui serait à la fois trop étroite et trop large, « fourre-tout » (Hamrouni, 2015a, p. 76). Définition trop étroite : comme le constate Hamrouni avec raison, la tendance actuelle des discours sur le *care* finit par réduire celui-ci à des questions de soins de santé professionnels aux personnes *dépendantes* ou exceptionnellement vulnérables, soit les enfants, les personnes malades, atteintes d'un handicap et âgées, cela même si Paperman a souligné que « les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel ». ⁵¹ La pointe critique d'Hamrouni qui me paraît cruciale consiste à faire valoir le fait que ce discours devenu ambiant sur la « vulnérabilité ordinaire » de chacun.e *continue lui-même de masquer* les enjeux politiques réels d'une domination systémique et structurelle assignant sans cesse les tâches de *care* surtout aux femmes, aux personnes de couleur ou démunies, les reconduisant au foyer et les empêchant de participer à l'espace public et à la redéfinition de ses institutions. D'un autre côté, une fois la notion de *care* réduite aux soins aux personnes dépendantes, celle-ci devient un concept « fourre-tout » incluant des services de tous ordres, sans égard à la domination de genre. Hamrouni reproche à Tronto de n'avoir jamais exploré plus en profondeur ses intuitions postmarxistes et wébériennes sur la domination structurelle – enjeu central pour les féministes matérialistes. Or en réalité, Tronto a précisé son point de vue sur l'éthique du travail chez Weber, sur la domination chez Marx et sur la division genrée du travail (Tronto, 2013). Ce n'est donc pas elle qui délaisse ces enjeux politiques, faut-il préciser, mais bien une tendance de la littérature sur le *care*.

Hamrouni distingue deux problèmes auxquels mène « cette réduction de la réflexion politique du *care* aux seuls enjeux entourant les soins » : 1) une désaffection pour l'enjeu de la division *genrée* du travail, ce qui relègue dans l'ombre la domination structurelle de genre et les services rendus – surtout par les femmes – aux personnes *qui ne sont pas* dans une situation particulière de dépendance; 2) des politiques sociales (par exemple, concernant les congés parentaux) qui induisent l'effet pervers de favoriser « la relégation des femmes aux rôles de fournisseuses de services aux travailleurs salariés » (Hamrouni, 2015a, p. 73), tout en favorisant le monopole des hommes dans la sphère publique. ⁵² Pour pallier le premier problème, Hamrouni invite à relire les féministes matérialistes, remettant à l'avant-plan les injustices *de genre* liées au *care*. Elle propose aussi d'élargir la notion de *care* chez Tronto « pour y inclure les services aux indépendants » (*ibid.*, p. 75), services dont il importe de noter qu'Hamrouni les conçoit selon le seul critère, tenu pour essentiel, de la « proximité des corps », soit les « services domestiques, de soins et d'entretien du corps, services reproductifs et sexuels » (*ibid.*, p. 77).

En plus des questions *économiques* suscitées par le *care* comme soins fournis par les femmes aux personnes à charge (les « dépendants »), l'auteure suggère de repenser un *care* de la domination sous deux autres angles : *politique* et *culturel*.

Il s'agirait d'abord de replacer les questions de parité et de citoyenneté démocratique au cœur des débats sur le *care* et, ensuite, de repenser la vulnérabilité comme « trait positif de l'existence humaine », à la fois universel, permanent et singulier, vulnérabilité compatible avec le libéralisme et son idéal d'autonomie et d'indépendance, *pour autant que l'on n'entende pas ici ces termes à titre d'autosuffisance (ibid., p. 87)*. C'est donc sans ruiner la valeur moderne de l'autonomie qu'Hamrouni revalorise la vulnérabilité.

Toutefois, élargissant la notion de *care* de Tronto, si Hamrouni replace l'accent sur la domination structurelle de genre, elle appauvrit d'autant plus celle de « maintien du monde », ces deux notions étant inséparables chez l'une et l'autre. *Care* et maintien du monde sont ici réduits au soin des corps – services qui chaque fois doivent être offerts aux corps biologiques, dans la proximité matérielle et charnelle. Il devient difficile, partant de cette reconfiguration conceptuelle du *care*, de repenser un maintien du monde qui serait autre chose qu'un entretien de la vie, et qui rendrait justice au fonds esthétique, symbolique, imaginaire et langagier de notre condition. Certes, Hamrouni fait signe dans cette direction, mais plusieurs pas de plus doivent être franchis. S'inspirant de Charlotte Perkins Gilman, l'auteure estime que la revalorisation du corps, de la finitude et de la « vulnérabilité ordinaire », comme trait positif de l'existence, peut contribuer à rendre le monde existentiellement et politiquement plus habitable, parce que si chacun.e avait conscience de sa propre finitude *et s'engageait proportionnellement* à l'entretien charnel et fini du monde pour l'entretenir *et l'embellir*, la division *genrée* du travail serait dissoute à sa source. Hamrouni évoque des théoriciennes féministes qui depuis les années 1970 revalorisent le corps et, ailleurs, des écrivaines, poètes et artistes qui en font autant.⁵³ Reste alors à expliciter le pouvoir *politique* duquel on s'empare en se mettant au travail du langage, de l'imagination, du sens et du symbole. D'ailleurs, s'agissant de repenser le monde, revaloriser le corps biologique peut-il suffire? Finalement, Hamrouni soutient que le *care* tel qu'elle le conçoit est « un échange continu, quotidien [...] de ces services qui permettent la reproduction, le maintien et le développement *de la vie*, et l'entretien et l'embellissement du cadre *de vie* » (*ibid.*, p. 87, je souligne), soit les services qui contribuent au maintien du monde matériel comme l'entend Tronto, sans contribuer au monde symbolique intéressant Arendt et Ricœur, sur lequel se fonde pourtant toute vie politique, comme on le verra dans la prochaine partie.

Ce qui m'interpelle pourtant chez Hamrouni est la voie *culturelle* qu'elle indique pour abattre la domination de genre, celle de repenser la vulnérabilité afin de remettre en relief la *finitude* de chaque personne, soit l'égalité de tout.e humain.e *au banc de la temporalité existentielle*. Il y a là, me semble-t-il, un sillon fort prometteur que je veux suivre, mais en évitant de réduire l'idée du maintien du monde au soin de la vie matérielle. Alors, est-ce vraiment la vulnérabilité qu'il nous faut culturellement repenser? N'est-ce pas plutôt justement la finitude, comme l'évoque Hamrouni? La fragilité qui en découle et l'interdépendance qu'elles appellent?

Peut-être ne s'agirait-il pas tant de repenser la « vulnérabilité ordinaire » – terme désormais galvaudé, me semble-t-il –, mais plutôt la finitude, ce qu'elle induit et ce qu'elle appelle. Heidegger n'a pas voulu fournir d'anthropologie de la finitude, proposant plutôt une ontologie du *Dasein* fini qui, pour demeurer authentique – soit conscient de sa finitude –, doit se confiner au *solus ipse*.⁵⁴ Sans opposer ici finitude et vulnérabilité, je les distingue en ce que la seconde résulte de la première, et non l'inverse. Il en est ainsi parce que la finitude est permanente, contrairement à la vulnérabilité. C'est parce qu'un être est en permanence fini (mortel) qu'il est par la force des choses occasionnellement vulnérable, soit susceptible d'être blessé, malade ou fragilisé (du latin *vulnerabilis*, comme le souligne aussi Hamrouni). À contrario, le fait d'être fini (mortel) ne résulte de rien. Or comme la critique féministe du *care* offerte par Hamrouni se penche précisément sur le *care* en contexte de domination structurelle, soit les services rendus à des personnes *qui ne sont pas en situation de vulnérabilité, mais qui ont le luxe d'oublier leur (et la) finitude permanente*, il me semble que la finitude, ainsi que ce qu'elle induit (vulnérabilité, fragilité) et ce qu'elle appelle (interdépendance), est ici exactement la catégorie de fond à repenser. Car c'est bien la conscience (et le luxe de l'oubli) de la finitude qu'Hamrouni, comme certaines écrivaines (Nancy Huston par exemple) a cernés au cœur du *care* de la domination.

Je suggère ainsi que la conscience intime de la finitude (ainsi que de la vulnérabilité et de la fragilité qu'elle induit) n'appellerait pas le *solus ipse*, comme le pense Heidegger dans *Sein und Zeit*, mais plutôt l'interdépendance, et ce, par le biais notamment de la culture et de l'art qui, de fait, n'existeraient pas sans une conscience certaine de la finitude (Heidegger, 1951 [1929]). Suivant Heidegger sur ce point, j'estime que si tant est que l'humain.e ait conscience d'être fini, la poésie et l'art en attestent particulièrement. C'est parce qu'ils n'ont pas conscience de leur propre finitude qu'on ne trouve pas d'art chez les animaux non humains. On pourrait rétorquer qu'il n'y a pas non plus de politique, de philosophie ou de science chez les autres animaux et qu'il faut mieux définir ce que l'art a de si particulier. En fait, bien que les animaux aient leurs langages propres (faits de *signes*) et que certains soient capables de créativité, l'humain.e est le seul animal capable de déployer une variété de langages *symboliques*⁵⁵ dont la faculté privilégiée est l'imagination productive et dont le lieu d'expression par excellence (non exclusif) est l'art. Si l'on doit donc *culturellement* changer notre façon de voir l'humaine condition finie, ce changement de paradigme ne peut advenir, me semble-t-il, sans le concours de l'art et de l'expérience esthétique, ses premiers témoins (dans la mesure où au chapitre des discours, le *mythos*, c'est bien connu, est plus ancien que le *logos*). Cela est d'autant plus plausible si l'on considère avec Ricœur que la littérature, par son jeu de triple *mimesis*, permet de configurer et de reconfigurer *notre expérience temporelle*, écartelée entre temps intime et temps du monde.

La redéfinition du *care* d'Hamrouni a le mérite de recentrer le discours qui l'entoure sur la domination de genre. Toutefois, ainsi conçu, le *care* est trop ténu pour devenir synonyme du maintien du monde. Est-il même possible de faire tenir ensemble ces deux notions? Afin de penser le *care* à la fois comme main-

tien de la vie (matérielle) et du monde (culturel, politique), sans perdre de vue les revendications féministes du *care* quant aux dominations structurelles de genre, de classe et d'ethnicité, une « anthropologie de la vulnérabilité » n'est peut-être pas la plus utile, étant donné sa tendance – avouée, implicite ou accidentelle – à supprimer la figure de l'autonomie morale à la faveur de ce qui serait son contraire. Une anthropologie de la sympathie de facture rousseauiste, qui en supplanterait une autre, hobbesienne, de la violence, est encore moins efficace, puisque l'humain.e est capable de violence comme de sympathie. S'il s'agit de changer *culturellement* notre perception de la finitude afin d'améliorer, notamment, les rapports sociaux de genre, ce qu'il nous faut d'abord est, je pense, une anthropologie considérant l'humain.e comme *animal symbolicum* (plutôt qu'*animal rationale*), être de langage et de symboles, qui seul se projette en des mondes imaginaires aux formes symboliques aussi diversifiées que construites (Cassirer, 1975). Or comme je le montrais en discutant Koziak et Cloutier, cet aspect imaginaire de l'humaine condition fait défaut chez Tronto. La prochaine section vise à contribuer à combler ce qui manque dans la tendance des discours sur le *care* inspirée de cette philosophe, soit un horizon esthétique et une réflexion sur le langage qui s'encastre dans une herméneutique du soi.

3. RECONFIGURER LE MONDE, LES VALEURS ET LE SOI

S'agissant de faire entrer une valeur dans le domaine public, comme souhaite le faire Tronto avec le *care*, il ne suffit pas de travailler sur le terrain des valeurs, ni sur celui du politique. Dans une conférence donnée en 1965, « Tâches de l'éducateur politique⁵⁶ », Ricœur explique bien que les valeurs, avant d'être des abstractions mobilisées par les philosophes ou les politicien.ne.s, sont des « valorisations concrètes » profondément incarnées dans les manières de vivre des peuples.⁵⁷ C'est même là « le cœur concret de la civilisation », chaque culture incarnant son propre « noyau éthico-mythique », son propre éthos, sa propre « singularité éthique, qui est un pouvoir de création lié à une tradition, à une mémoire, à un enracinement archaïque » (Ricœur, 1991 [1965], p. 246). Ricœur analyse ici le phénomène de la civilisation (culture) sur trois plans, qu'il envisage comme autant de « plans d'intervention stratégique » (*ibid.*, p. 250) sur lesquels une éducatrice politique devrait agir, quel que soit son métier : 1) les « outillages » (ensemble des acquis, techniques, savoirs et sciences de l'humanité); 2) les institutions (où se jouent les pouvoirs juridiques, politiques, économiques); 3) les valeurs (cœur éthico-mythique de chaque culture). L'auteur insiste avec force : l'éducation politique doit toucher également aux trois plans.

Il résume sa stratégie éducative ainsi : « la lutte pour la démocratie économique; l'offre d'un projet pour l'ensemble des hommes et pour la personne singulière; la réinterprétation du passé traditionnel, face à la société de consommation » (*ibid.*, p. 255). Il s'agit de déterminer démocratiquement une hiérarchisation des besoins et urgences sur le plan économique; de mettre l'accent sur une utopie ayant force de rassemblement aussi bien que sur la réalisation personnelle; enfin, d'exercer une herméneutique du soi par le travail du langage. Éduquer au politique, c'est ce qu'il faut retenir, est chaque fois un travail sur le langage, sur

l'éthos concret, sur le cœur symbolique, mythique, éthique et imaginant, très incarné d'une société. Cette éducation doit agir, comme l'a vu Ricœur, mais aussi Gilligan, sur le plan de la culture comme ensemble de savoirs, et celui de l'éthos, ce qui implique de réinterpréter, par exemple, les mythes fondateurs à la source de nos comportements éthiques et politiques.⁵⁸ Pour le dire d'un jet, s'il s'agit de faire du *care* ou de toute autre valeur une valeur publique, Ricœur et Gilligan suggèreraient de se mettre au travail du langage en une double direction : l'herméneutique du soi et l'imagination poétique, artistique. Arrimées au *Caring Democracy* de Tronto, ces perspectives contribuent richement à repenser la démocratie.

3.1 : Ricœur. Veiller à la fragilité du langage politique

Une œuvre d'art illustre bien l'herméneutique ricœurienne. Il s'agit du tableau de Rembrandt intitulé *Aristote contemplant le buste d'Homère* (1653). Dans *L'unique et le singulier*, Ricœur relève trois détails en cette œuvre, à savoir que 1) Aristote y touche le buste du poète Homère et qu'il est, de fait, en contact avec la poésie; 2) il y est vêtu des habits de Rembrandt, ce qui fait de la philosophie un discours contemporain de celui de l'artiste; 3) il y porte une médaille de l'homme politique Alexandre, ce qui fait de l'éthique et du politique « l'arrière-plan du rapport entre poétique et philosophie ».⁵⁹ C'est le langage que Ricœur place au centre de tous ces rapports, et qu'il considère comme le plus puissant médium d'émancipation : « mon espoir est dans le langage, l'espoir qu'il y aura toujours des poètes, qu'il y aura toujours des gens pour réfléchir sur eux et des gens pour vouloir politiquement que cette parole, que cette philosophie de la poésie, produise une politique. » (Ricœur, 1999, p. 72) Partant, c'est à la vie éthique et politique que Ricœur accorde primauté, ainsi qu'à l'« innovation sémantique » et, j'aime le penser : à la *plasticité du soi*. Ce n'est pourtant pas sur la « petite éthique » de Ricœur (1990) que je centrerai ici mon propos, mais sur un texte portant sur « l'extrême fragilité du langage politique ».⁶⁰ Dans l'exacte mesure où Tronto a pour but de faire du *care* une valeur publique – projet qui doit forcément mobiliser les ressources du langage –, ce texte me paraît de nature à fournir des clés indispensables à son projet. Il est d'autant plus pertinent pour les féministes du *care* qu'il s'écarte de l'individualisme et de l'atomisme et reste conscient de la domination systémique, bien qu'il n'aborde pas la domination de genre. Ce texte montre que le monde est peut-être plus *fragile* que *vulnérable*, selon mes distinctions précédentes, et que soigner le monde est aussi œuvre de langage. Enfin, il prend sérieusement acte de la fragilité, sans négliger pour autant l'autonomie, ce qui me paraît exemplaire de la pensée éthique et politique de Ricœur.

Dans « Langage politique et rhétorique », Ricœur s'intéresse à la responsabilité qui incombe aux intellectuel.le.s et citoyen.ne.s « de faire un bon usage du langage politique » (Ricœur, 1991 [1990], p. 161), et plus précisément de « prendre soin de la forme de la société en tant que tout indivisible pour autant que celle-ci autorise le développement des capacités qui rendent l'homme digne de respect. » (*ibid.*, p. 164) Le soin dont il est ici question ne se situe donc pas sur

le plan matériel où le prend Tronto, mais au plan phénoménologique où le saisit Arendt, soit à titre « d'espace public d'apparition, qu'elle identifiait à l'espace politique » (*ibid.*, p. 162). Si Tronto travaille à faire du *care* une valeur publique, notons qu'elle ne fait pas le trajet inverse, c'est-à-dire qu'elle ne s'occupe pas de faire valoir, chez les gens laissés en marge du politique, des valeurs autres que celles du soin matériel. Or c'est ce à quoi travaille Ricœur dans ce texte qui s'adresse à tou.te.s les citoyen.ne.s, se souciant de l'obligation de « rendre accessibles à d'autres » « les institutions qui seules [leur] permettent de devenir un agent libre » (*ibid.*, p. 164).

D'emblée, Ricœur se distingue de la tradition libérale atomiste allant de Locke, Mill à Nozick, où l'individu est conçu comme « porteur de pouvoirs et de droits relatifs à ces pouvoirs, avant l'intervention de la société » (*ibid.*, p. 162). C'est la voie empruntée par Aristote, Friedrich Hegel et Karl Marx qu'il privilégie, puisqu'ils ont considéré « comme arbitraire cette représentation d'un sujet porteur de droits, en dehors de tout lien communautaire » (*ibid.*, p. 163).⁶¹ S'inspirant plus particulièrement d'Arendt, Ricœur estime que le défaut du premier point de vue est d'envisager « les obligations à l'égard de la communauté » comme un choix personnel duquel l'individu est libre de se défaire; ce qu'évite la seconde voie où « ces obligations sont irrévocables, pour la simple raison que seule la *médiation* de la communauté d'appartenance permet aux potentialités humaines de s'épanouir » (*ibid.*). Ainsi Ricœur, comme les féministes du *care* après lui, part d'une anthropologie relationnelle pour en tirer des normes d'action, plutôt que de partir de raisonnements normatifs desquels on induirait, à tort ou à raison, une anthropologie ou une ontologie.

Certes l'anthropologie de Ricœur en est une de l'agir, qui met beaucoup l'accent sur les capacités humaines et qui, dans ce texte précis, met en relief la médiation *des institutions* plutôt que celle d'autrui.⁶² L'idée est que les capacités individuelles ne peuvent se développer que par la médiation des institutions sociales et politiques en place. Or on peut ajouter ce que Ricœur ne dit pas ici, mais ne contredirait pas non plus : s'il en va ainsi des capacités, il en va de même des incapacités. Ce qu'un.e humain.e peut ou ne peut pas faire ne relève pas que de sa volonté : cela dépend foncièrement aussi de la forme politique de la société où elle ou il se trouve. Voilà un premier point en commun entre Ricœur et les féministes du *care* : trajet partant de l'anthropologie pour aller aux normes, et non l'inverse.⁶³

Toutefois, si Ricœur souhaite éviter les écueils de l'atomisme, il entend faire de même avec l'holisme (*ibid.*, p. 164) : si l'individu ne doit pas primer la société, l'inverse est tenu pour aussi vrai. Individu et société doivent s'entrelacer, s'interdéterminer. C'est en vertu de son apparition dans une société où la valeur publique de l'autonomie est communément partagée et traduite en des institutions sociales qu'un individu peut en effet *tâcher* de *devenir* autonome... et participer en retour à la définition de ces institutions. Ricœur évoque la théorie de la reconnaissance de Hegel : que la forme de société où je m'insère me reconnaisse libre et autonome exige reconnaissance en retour et induit « une dette à l'égard

des institutions politiques sans lesquelles l'individualité moderne n'aurait pas vu le jour » (*ibid.*, p. 165). Il n'y va pas ici d'une option, mais bien d'une obligation : celle d'étendre la valeur publique de l'autonomie, héritée de la modernité, à toute personne faisant partie de la même forme de société, en l'occurrence : démocratique. Par ce devoir de rendre à la société ce que l'on a reçu d'elle, Ricœur travaille dans la même direction que Tronto, c'est-à-dire à lutter « contre l'indifférence des privilégiés ». ⁶⁴ En effet : « il n'est pas licite que l'individu recueille les bénéfices de son appartenance à la communauté sans en payer les charges » (Ricœur, 1991 [1990], p. 164); il lui incombe plutôt de prendre soin des institutions lui ayant permis de développer ses capacités.

Or tout le reste du chapitre consiste à expliquer comment prendre soin des institutions publiques, soit en *veillant* à ce que le langage politique « fonctionne aussi bien que possible, étant donné le niveau d'argumentation qui lui est propre – à savoir encore une fois le niveau rhétorique, qui le situe dans la zone du vulnérable entre la preuve rigoureuse et la manipulation fallacieuse » (*ibid.*, p. 165-166). Le vocabulaire utilisé est éloquent : le langage politique est « fragile », ce qui « le confie [...] à notre *garde* et à notre *protection* et nous oblige à [le] *veiller* » (*ibid.*, je souligne). L'auteur met en relief trois niveaux discursifs inhérents à la rhétorique politique où, d'un niveau à l'autre, « la vulnérabilité au mésusage » va en s'accroissant.

1) En ce qui a trait au débat politique, Ricœur rappelle qu'au cœur de toute démocratie se trouve un espace public de discussion où chacun.e a en principe le droit de s'exprimer, ce qui conduit à une dialectique inévitable entre conflits et consensus. Tant que des règles communes existent pour arbitrer ces conflits, un consensus peut émerger. Telle est la première fragilité du langage politique : il est « à la fois conflictuel et consensuel », et la veille qui nous incombe ici est de garder la délibération ouverte, parce qu'« Il n'y a pas de lieu d'où [l]e bien soit perçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close » (*ibid.*, p. 167).

2) Concernant la délibération sur les fins du « bon » gouvernement, Ricœur souligne qu'elle porte sur des « mots clés tels que “sécurité”, “prospérité”, “liberté”, “justice”, “égalité” » dont le sens est non seulement variable et *ambigu*, mais comporte chaque fois une charge *émotionnelle*. Pour cette raison, le langage politique est d'autant plus fragile, risquant de verser dans la propagande plutôt que de s'atteler à déterminer ce que serait un bon gouvernement. La veille qui nous incombe consisterait à replacer ces termes « dans leur histoire conceptuelle » pour en « dégager leur noyau de sens, en tant précisément que termes appréciatifs relatifs aux fins du “bon” gouvernement » (*ibid.*, p. 168). Or ce travail d'interprétation de l'ambiguïté sémantique des termes mobilisés par la délibération politique n'est rien d'autre qu'une tâche herméneutique. Par ailleurs, la fragilité pour ainsi dire *émotive* du langage politique se double d'une autre fragilité. En effet, l'élection d'un « bon » gouvernement selon une fin particulière ne peut jamais qu'escamoter « l'irréductible pluralité des fins » (*ibid.*, p. 169). C'est ce que Ricœur appelle « le tragique de toute action humaine » : la pratique

exige de choisir d'honorer certaines valeurs et d'en exclure d'autres. La veille qui nous incombe alors serait celle de délibérer politiquement avec « sens de la mesure », exerçant « un respect plus grand encore pour la fragilité de la vraie vie » qui est toujours tendue entre des valeurs incommensurables.

3) Enfin, le langage politique est aussi fragile selon Ricœur en raison de la « crise de légitimation », selon le mot de Jürgen Habermas, reflétée par le fait qu'aujourd'hui on se demande moins si l'on obéira à l'État que si l'on se reconnaît dans la forme de société où l'on se trouve. Ricœur s'intéresse ici à la délibération en ce qu'elle prend forme sur un horizon des valeurs, et en ce qu'elle porte sur « la *forme de société* ou, si l'on préfère [...] l'identité de l'homme moderne, commune aux régimes démocratiques occidentaux » (*ibid.*, p. 170). S'il était question plus haut de l'*ambiguïté* des termes mobilisés par le langage politique, il est ici question de l'*ambivalence émotive* – et pourtant justifiée en raison – des humain.e.s devant les fins : chacun.e peut avoir de bonnes raisons d'aimer ou de détester la même valeur. Ricœur poursuit :

Ce qui est en question [dans cette crise de la légitimité], c'est la modernité ou, plus exactement, l'*auto-interprétation* de l'homme moderne. Or, cet homme en est venu à détester ce qu'il aime, sans avoir trouvé d'alternative crédible à la forme de société qui définit son identité. Que nous détestions ce que nous aimons, nous en connaissons les symptômes. (*ibid.*, p. 171)

Symptômes desquels fait partie, c'est ce que je soutiens, un certain discours sur le *care* lorsqu'il n'a plus que faire de la valeur moderne de l'autonomie, et lorsqu'il exclut l'art et l'esthétique de son idée du monde. Ces symptômes de l'humain.e qui déteste son autonomie autant qu'elle ou il l'aime est selon Ricœur visible dans le malaise que nous éprouvons d'avoir placé la croissance et la consommation sur la même table que des valeurs plus anciennes : liberté, justice et égalité. Il enchaîne, sur un ton quelque peu cinglant qu'il est rare de trouver sous sa plume :

Nous nous mettons alors, en romantiques attardés, à déplorer l'écrasement de la spontanéité, la ruine des communautés traditionnelles, la perte de la mémoire culturelle et la perte d'intérêt pour la chose publique – que nous appelons « dépolitisation » et qui va de pair avec une totale privatisation des buts pratiques. Mais nous ne cessons pas pour autant d'aimer le projet de société dont nous percevons les effets pervers. N'est-ce pas à ce choix de la croissance et de la société d'abondance que nous devons la conquête d'un espace privé, condition matérielle de l'autonomie morale elle-même? [...] Ce qu'on appelle « individualisme » désigne à la fois cette conquête et le prix en nuisances de cette conquête. Ce discours est bien connu qui mélange l'éloge et la déploration. Il se tient encore aux symptômes. Qu'en est-il de l'*interprétation de soi* qui sous-tend ces symptômes? (*ibid.*, l'auteur souligne)

Seule donc une herméneutique du soi serait susceptible de clarifier cette *ambivalence* contemporaine en regard du legs hérité de la modernité, soit l'autonomie comme valeur cardinale. Non seulement cette herméneutique serait nécessaire à soigner ce symptôme de l'« identité scindée » entre fierté et honte de sa conquête, une « anthropologie fondamentale dans sa dimension historique et symbolique » le serait aussi, cela parce que « l'interprétation de soi de l'identité moderne » ne doit pas absolutiser la modernité comme époque susceptible d'expliquer le présent.

Devant l'atomisme contemporain, devant ce que Max Horkeimer et Theodor W. Adorno considéraient comme le désenchantement de la raison, devant l'ambivalence comme symptôme de la modernité, la première tâche qui revient à la philosophie politique est selon Ricœur, on l'a dit, d'ordre herméneutique. Il s'agirait de faire prendre conscience de « cette condition de l'homme moderne et de son identité » (*ibid.*, p. 173), projet auquel ont notamment contribué Arendt et Taylor, pour ne nommer qu'eux. La seconde tâche consisterait à relativiser l'idéal légué par les Lumières et le poids de cette époque sur le soi contemporain. De fait, il ne suffit pas selon l'auteur de revenir à un pur idéal des Lumières, c'est-à-dire à un idéal que l'on aurait « délivré de ses perversions » ou purifié des ses versions dégradées, édulcorées, pour le dire à la façon de Taylor. Il conviendrait de puiser plus loin dans l'histoire des idées et des idéaux, faisant « *mémoire* de tous les commencements et recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle » (*ibid.*).

Peut-on dès lors penser que Ricœur est de ces penseurs conservateurs se reposant dans la contemplation de la tradition? Certes pas. Il suffit pour s'en convaincre de lire *La métaphore vive*⁶⁵ par exemple, où l'auteur se penche sur le pouvoir d'innovation sémantique du discours métaphorique (poétique), lequel est susceptible d'informer les autres régimes discursifs, notamment philosophique. Soulever ce point d'importance reconduit finalement au tableau de Rembrandt cher à Ricœur. S'il revient au discours poétique (métaphorique) de faire voir le monde sous de nouveaux aspects, il revient au discours philosophique de porter ces nouvelles propositions de sens au rang réflexif et d'en tirer une philosophie adaptée à notre temps. Cette « philosophie de la poésie », plutôt qu'un relent de romantisme, ne serait rien d'autre qu'une philosophie qui, consciente de son histoire, se mettrait à l'écoute de l'éthos et des sensibilités vives, au présent. Quant au discours politique, il lui reviendrait de servir et d'honorer cet éthos que le langage poétique révèle et que le langage philosophique réfléchit. Si j'utilise ici partout la notion de discours plutôt que celles de poètes, philosophes et politicien.ne.s, c'est bien pour marquer qu'une même personne peut être apte à mobiliser plusieurs de ces régimes discursifs. Aussi pour souligner, avec Ricœur, que le langage est le trait qui nous relie tout.e.s et que tout régime de discours peut en principe être accessible à chacun.e. Il ne s'agit bien sûr pas d'envisager un monde hiérarchisé selon des castes de poètes, de philosophes et de politicien.ne.s, mais de constater que notre commune condition langagière se modélise selon différents régimes discursifs qu'il importe de faire s'entrelacer.

Ainsi « l'extrême fragilité » du langage politique est triple selon Ricœur : il s'agit d'un langage où le conflit reste « indépassable » en régime démocratique, où la pluralité des fins reste « invincible » en régime d'État de droit, et où l'horizon de valeurs reste « indéterminé » lorsqu'il s'agit d'arrimer un bon gouvernement à ce que l'on estime être la vie bonne (Ricœur, 1991 [1990], p. 174). Les ressources pouvant pallier cette extrême fragilité consistent en un *care* (garde, protection, veille) porté à la fois à soi-même, à autrui, aux institutions et au langage : 1) maintenir ouverte la discussion; 2) déployer la sémantique des mots en les replaçant dans leur histoire conceptuelle, ayant conscience que la vie est plus complexe que ce que ces concepts peuvent cerner; 3) exercer une herméneutique du soi contemporain n'absolutisant pas l'époque moderne et qui, de fait, commande l'interprétation de legs plus anciens. À cela s'ajoute, ai-je dit, la nécessité éthique, poétique et politique de renouveler les discours qui, à mon sens, constitue une autre forme de *care* porté à soi-même, à autrui, aux institutions et au langage. Il ne s'agirait pas tant ici de préservation (garde, veille ou protection) que d'*attention au monde et au présent*. Si selon Aristote l'art de bien métaphoriser consiste à percevoir le semblable et à le rendre visible aux autres (*Rhétorique*), une telle activité éthico-poétique, créatrice, commande l'attention non seulement au monde présent, mais aussi à autrui.

CONCLUSION

En somme, Tronto ferait fausse route en excluant du *care* et du « maintien du monde » les pratiques artistiques, esthétiques et intellectuelles. Une telle stratégie, consistant à placer l'accent sur le soin matériel et corporel de la vie afin d'en faire une valeur publique au même titre que l'idéal libéral d'autonomie, perd justement de vue ce qui fait du monde un monde : le langage comme condition symbolique de l'humain.e. Certes Tronto et les auteures du *care* ont raison de vouloir que le soin matériel et corporel de la vie (donné et reçu) soit mieux reconnu par les personnes privilégié.e.s, de sorte que le mythe de l'individu autonome entendu comme *self-made-man* s'écroule, que chacun.e reconnaisse son propre besoin des autres et les services qui lui sont rendus afin qu'une meilleure place soit faite à chaque personne dans l'espace politique. Toutefois, cette sorte de requête de reconnaissance des personnes laissées en marge du pouvoir ne peut se faire au prix du fonds symbolique de la culture et de l'humaine condition langagière, sous peine de se traduire par une radicale perte en monde selon le mot d'Arendt. Qui plus est, cette requête gagnerait en efficacité si elle passait par les sortes d'attention au langage que j'ai explorées en compagnie de Ricœur, particulièrement la création poétique. Nombre de féministes ont d'ailleurs emprunté cette voie littéraire ou artistique, mettant au jour leur expérience singulière et enrichissant de leurs voix le fonds symbolique de la culture.

Il est toutefois impératif de noter que tou.te.s n'ont justement pas accès à cette institution sociale de base qu'est le langage, plusieurs personnes étant analphabètes. Or c'est à cette institution qu'il importe avant tout d'initier les personnes en marge du pouvoir, et la toute première voie pour y parvenir est celle de l'éducation. Il ne revient certes pas aux personnes en marge de rendre l'éducation

publique accessible pour elles-mêmes; cela incombe, comme l'a vu Ricœur, aux personnes qui ont eu le privilège de s'instruire, « recueill[ant] les bénéfices de [leur] appartenance à la communauté » et qui du coup, se trouvent en dette à son endroit. À l'heure de la libéralisation de l'enseignement universitaire, cette simple proposition a de quoi en faire réfléchir plus d'un.e.

Enfin, sommes-nous devant l'alternative, comme le pense Fœssel (2012) sur une tonalité arendtienne, de préserver la vie (biologique, environnementale) ou de recréer un monde (possible, politique)? Si l'auteur défend la seconde voie, je pense que toutes deux doivent l'être avec une égale attention. Néanmoins il est rare qu'une même personne puisse maximale-ment s'employer sur ces deux fronts avec autant de constance et d'intensité, faute notamment de temps. Cela constitue, certes, une injustice de fond. La pire des injustices (de genre) est traditionnellement et aujourd'hui encore, me semble-t-il, celle de la temporalité. En ce sens, ce que les études empiriques sur le *care* ont de plus utile à offrir aux éthiciens.ne.s et philosophes politiques est sans doute la révélation de ces temporalités coupées de leur horizon⁶⁶ – genrées, racisées, marginalisées. Lutter contre ces injustices temporelles exigerait non seulement de conscientiser les personnes privilégié.e.s sur leur propre finitude (Hamrouni), mais aussi celles qui sont impuissant.e.s sur leur horizon temporel, ce qui exige, *dans les deux cas*, le concours de l'art et de l'éducation. Maintenir, continuer et réparer le monde ne pourra jamais se faire qu'à ce prix.

NOTES

- ¹ Cet article a pu être rédigé grâce à une bourse postdoctorale du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (2014-2016). Je remercie les évaluatrices et évaluateurs anonymes de leurs lectures bienveillantes et rigoureuses.
- ² Tronto, 1993; voir aussi, Tronto, 2011 [2005], p. 51-77 ; Tronto, 2009a, p. 35-55.
- ³ Particulièrement Gilligan, 1982.
- ⁴ Voir notamment Perreault, 2015, p. 29-52; Perreault, 2013; Deschênes, 2015a, p. 207-227; Deschênes, 2015b, p. 322-338.
- ⁵ Voir Paperman et Laugier, 2011 [2005]; Molinier, Laugier et Paperman, 2009; Brugère, 2011. Cette tendance se maintient par exemple dans Garrau et Le Goff, 2010 ainsi que leur *Politi-ser le care?* (Garrau et Le Goff, 2012); Garrau et Le Goff, 2014.
- ⁶ Particulièrement Raïd, 2009, p. 57-87; Haber, 2011 [2005], p. 187-208; Caillé et coll., 2012, p. 5-33.
- ⁷ En France, les lectures les plus fines de Gilligan se trouve chez Brugère, 2008; Adorno, 2015, p. 25-57.
- ⁸ Hamrouni, 2015a, p. 71-93.
- ⁹ À l'origine chez Gilligan se trouve en effet une réflexion sur la culture (la civilisation) là où Sigmund Freud ouvrait la porte à penser celle-ci sous l'angle de l'altruisme plutôt que de l'égoïsme (*Malaise dans la civilisation*), voie qu'il n'a pas explorée (Gilligan, 1982, p. 47-48).
- ¹⁰ L'herméneutique est le champ de la philosophie qui théorise l'art d'interpréter les textes (religieux, philosophiques, juridiques, littéraires, etc.). Partout dans cet article, j'entends l'herméneutique du soi comme une application de cet art à soi-même, en tant que l'on s'inscrit dans une culture, une histoire, un monde. L'herméneutique du soi est une pratique, une interprétation de soi qui, dans le plus heureux des cas, selon le mot de Ricœur, passe par l'interprétation d'œuvres diverses de culture et le rapport à autrui.
- ¹¹ Gilligan, 2003 [2002]; Gilligan et Richards, 2008.
- ¹² Kant, 2000 [1781; 1787], p. 220.
- ¹³ Chez Rousseau et les poètes allemands à sa suite, ce qui est perdu est le naturel, la naïveté, le rapport immédiat à la Nature dont auraient profité les Grecs Anciens. Voir Rousseau, 1992 [1750; 1753]; Schiller, 2002 [1795]. Chez Weber et Gauchet à sa suite, le désenchantement du monde (démagification du monde) est ce processus social où les humain.e.s cessent d'envisager le monde comme s'il était peuplé ou empreint de dieux, d'esprits ou de magie. Voir Weber, 1964 [1904]. Selon Arendt, ce qui est perdu à l'occasion de la modernité est un sens communément partagé. Voir Arendt, 1983 [1961]. Bien sûr aussi ce qui est perdu après Immanuel Kant est un savoir censément absolu, Absolu que des Romantiques allemands voudront retrouver par le biais de la littérature. Voir Lacoue-Labarthe et Nancy, 2010 [1978].
- ¹⁴ Taylor, 2005 [1991], p. 9-19.
- ¹⁵ Voir par exemple Brugère, 2011; Maillard, 2011.
- ¹⁶ Aussi Tronto, 2013.
- ¹⁷ S'inspirant du Karl Marx de *L'idéologie allemande*, Tronto écrit : « Part of the privilege enjoyed by the powerful is their ability to define needs in a way that suits them. » (Tronto, 1993, p. 140)
- ¹⁸ Laugier, 2011 [2005]; Laugier, 2009.
- ¹⁹ Føssel, 2015, p. 154. L'auteur s'inspire de Blumenberg, 2011.
- ²⁰ Ce que j'affirme pourrait être plausible au vu de la morale dite *provisoire* conçue par Descartes (*Discours de la méthode*) à l'intention de celles et ceux qui, dans l'urgence, n'ont pas le temps de réfléchir méthodiquement à ce qu'il faudrait faire. Il n'est pas si certain toutefois que Descartes lui-même ait considéré sa morale comme provisoire, puisqu'il la qualifiait de « morale par provision ». Voir à ce sujet Le Dœuff, 1980, p. 85-132.
- ²¹ C'est la vulnérabilité ainsi conçue que Føssel critique, soulignant que le concept de vulnérabilité possède sa propre historicité. En effet, il faut savoir que le concept d'invariant anthropologique est issu de l'anthropologie structurale qui, selon sa perspective synchronique plutôt

que diachronique, place entre parenthèses à la fois la thèse évolutionniste et l'historicité. S'il est plausible que l'humain.e ait toujours été vulnérable, pense Føessel, l'humain.e n'a pas toujours interprété cela de la même manière.

- ²² Sophie Bourgault note pourtant que les éthiciennes du *care* ne disent pas ce que sont précisément les besoins positifs, à part Martha C. Nussbaum qui selon moi, en tant que philosophe libérale, n'entre pas à proprement parler dans le courant du *care*. Voir Bourgault, 2015, p. 14. Pour une liste de dix besoins positifs (vie; santé physique; intégrité physique; sens, imagination, pensée; émotions; raison pratique; affiliation; autres espèces; jeu; contrôle de son environnement (politique et matériel), lire Nussbaum, 2008 [2000], p. 120-123.
- ²³ Maillard cite Tronto, 2009b, p. 181.
- ²⁴ Sautereau, 2013, p. 8-24.
- ²⁵ Ricœur, 2001, p. 85-106. Voir aussi Fiasse, 2015 et Boubilil, 2015.
- ²⁶ Ricœur, 1950-1960.
- ²⁷ Voir à ce sujet Le Blanc, 2006.
- ²⁸ Maillard (2011), Sautereau (2013), mais aussi Butler, 2005; Brugère, 2008.
- ²⁹ Ricœur, 1990, p. 380-393.
- ³⁰ C'est d'ailleurs ce glissement qui finit par engendrer le croisement de l'éthique du *care*, tantôt à l'éthique médicale ou du soin (dont témoigne la nouvelle collection « Questions de soin » chez PUF), tantôt à l'éthique environnementale (par exemple, Laugier, 2012).
- ³¹ Ricœur, 2001; Anderson, 2003.
- ³² Schiller, 1862, p. 155-159.
- ³³ Sur la *Lebenswelt* comme ambiguïté « entre monde réel (“sol”) et monde possible (“horizon”) », voir Føessel, 2004, p. 349.
- ³⁴ Cassirer, 1972 [1923].
- ³⁵ Heidegger, 1985 [1927].
- ³⁶ Sur la triple *mimesis*, voir notamment Ricœur, 1983a.
- ³⁷ Koziak, 2000, p. 175.
- ³⁸ Paperman, 2009, p. 89-110.
- ³⁹ Sur la sympathie comme fondement moral chez Tronto, lire Bonicco-Donato, 2014.
- ⁴⁰ Føessel, 2012, p. 228.
- ⁴¹ Cloutier, 2015b.
- ⁴² Tel que développé par Tronto et White, 2004, p. 425-453.
- ⁴³ Sur les incompatibilités entre la philosophie politique d'Arendt et les éthiques du *care*, lire aussi Bourgault, 2015.
- ⁴⁴ Ma lecture d'Arendt s'enrichit de celle de Ricœur, 1983b, p. I-XXXVIII.
- ⁴⁵ Ricœur cite la p. 171. Il a sans doute en tête, de Heidegger, 2011 [1954], p. 170-193.
- ⁴⁶ Voir Heidegger, 1951 [1929] et 2001 [1946].
- ⁴⁷ Cloutier réaffirme cette thèse dans 2015a, p. 189-205.
- ⁴⁸ Lire aussi : « by focusing on care, we focus on the process by which *life* is sustained » (Tronto, 1993, p. 154, je souligne).
- ⁴⁹ Sur cette alternative, et l'urgence de recréer un monde avant de sauver la vie, voir Føessel (2012).
- ⁵⁰ Voir Arendt, 1991.
- ⁵¹ Paperman, 2011 [2005], p. 321-337.
- ⁵² L'auteure précise ailleurs cette critique : Hamrouni, 2015b.
- ⁵³ Hamrouni, 2012.
- ⁵⁴ Autrement dit : « être seul », ce contre quoi s'insurgent toutes éthiciennes du *care* confondues, raison pour laquelle le Souci (*Sorge*) heideggérien est incompatible avec la théorie de Tronto. Sur le souci confiné au *solus ipse* chez Heidegger, lire Dubois, 2000, p. 227-289.
- ⁵⁵ Cassirer, 2010 [1975].
- ⁵⁶ Ricœur, 1991 [1965], p. 239-255.
- ⁵⁷ On trouve semblable point de vue sur les valeurs chez Ricœur, 1950.
- ⁵⁸ Selon Ricœur, notre oubli du politique serait double, oubliant ce que l'on est, et ce que l'on a été. Voir Michel, 2008, p. 30.

⁵⁹ Ricœur, 1999, p. 58.

⁶⁰ Ricœur, 1991 [1990], p. 161-175 (p. 174).

⁶¹ Ricœur réaffirme cette position dans « Qui est le sujet de droit? », in 1995b, p. 29-40.

⁶² Il en est autrement dans *Soi-même comme un autre*, où la « petite éthique » de Ricœur a pour fondement « la visée de la vie bonne avec et pour *autrui*... ».

⁶³ Michel note (2008, p. 29) que le libéralisme de Ricœur est paradoxal en ce que « Non seulement il s'agit d'une défense des principes du libéralisme sur des prémisses anthropologiques non individualistes, mais, en outre, l'origine de la *fondation*, fût-elle fictive, ne s'épuise nullement dans l'avènement du monde moderne ou dans le seul dispositif d'une procédure contractuelle. » Un autre point commun entre Ricœur et éthiciennes du *care* est leur critique de la théorie rawlsienne de la justice, comme le montre Tissot, 2014. D'autres raccords sont possibles entre les deux perspectives : Hettema, 2014; dans le même numéro : Van Stichel, 2014.

⁶⁴ Tronto (2013, p. 104) use du concept de *privileged irresponsability* formulé par Kari Waerness en 1984.

⁶⁵ Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

⁶⁶ Simone de Beauvoir le soulignait dans *Le deuxième sexe I* : les femmes, historiquement rivées aux tâches *répétitives* du soin matériel, n'ont pas (en 1949) d'horizon temporel, c'est-à-dire *historique*. Des auteur.e.s français.e.s se penchent sur ces inégalités temporelles, par exemple dans Bessin et Gaudart, 2009.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Paolo Francesco, *Faut-il se soucier du care?*, Paris, Éd. de l'Olivier, 2015.
- Anderson, Pamela S., « Autonomy, Vulnerability, and Gender », *Feminist Theory*, vol. 4, no. 2, 2003, p. 149-164.
- Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préf. P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983 [1961].
- , *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault D'Allones, Paris, Seuil, « Points Essais », 1991 [conférences prononcées en 1970].
- Bessin, Marc et Christine Gaudart (dir.), « Les temps sexués de l'activité » (dossier), *Temporalités*, no. 9, 2009, [http://temporalites.revues.org/index_979.html]. Consulté le 6 déc. 2015.
- Blumenberg, Hans, *Description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2011.
- Bonicco-Donato, Céline, « De la philosophie morale humienne à l'éthique du *care* : un billet aller-retour », *Cahiers philosophiques*, no. 136, 2014, p. 7-23.
- Boublil, Élodie, « Instaurer la "juste distance". Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 6, no. 2, 2015, p. 13-31.
- Bourgault, Sophie, « Le féminisme du *care* et la pensée politique d'Hannah Arendt : une improbable amitié », *Recherches féministes*, vol. 28, no. 1, 2015, p. 11-27.
- Brugère, Fabienne, *Le sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil, 2008.
- , *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, 2011.
- Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Caillé, Alain et coll., « Présentation », in Alain Caillé et coll. (édit.), « Que donnent les femmes? » (dossier), *Revue du M.A.U.S.S.*, Paris, La Découverte, 2012, p. 5-33.
- Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, trad. Ole Hansen-Love, Paris Minuit, 1972 [1923].
- , *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, 2010 [1975].
- Cloutier, Sophie, « *Care* et souci du monde : le jugement politique chez Joan Tronto et Hannah Arendt », in Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015a, p. 189-205.
- , « *Care*, corps et politique : lecture arendtienne du concept public de *care* de Joan Tronto », *Implications philosophiques*, publié le 3 mars 2015b, [<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/care-corps-et-politique-12/>].
- Deschênes, Marjolaine, « Les ressources du récit chez Carol Gilligan et Paul Ricœur : peut-on penser une littérature *care*? », in Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015a, p. 207-227.
- , « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien »,

Logoi.ph, vol. 1, no. 2, juin 2015b, p. 322-338, [http://www.logoi.ph].

Dubois, Christian, *Heidegger : introduction à une lecture*, Paris, Seuil, « Essais », 2000.

Fiasse, Gaëlle, *Amour et fragilité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.

Fœssel, Michaël, « La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur », in Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi (dir.), *Cahiers de l'Herne. Ricœur*, Paris, Points, 2004, p. 346-368.

—, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.

—, *Le temps de la consolation*, Paris, Seuil, 2015.

Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux éthiques du care*, Paris, PUF, 2010.

—, *Politiser le care?, Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012.

—, « Le care : éthique et politique » (dossier), *Cahiers philosophiques*, no. 136, 2014.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982

—, *The Birth of Pleasure. A New Map of Love*, New York, Vintage Books/Random House, 2003 [2002].

Gilligan, Carol et David A. J. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, Cambridge, CUP, 2008.

Haber, Stéphane, « Éthique du care et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle. De C. Gilligan à J. Tronto », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2011 [2005], p. 187-208.

Hamrouni, Naïma, « Le care invisible : genre, vulnérabilité et domination », thèse, philosophie, Université de Montréal, 2012.

—, « Vers une théorie politique du care : entendre le care comme “service rendu” », in Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015a, p. 71-93.

—, « La dépendance, les services publics, le care et le discours familialiste : une critique du modèle d'égalité des sexes d'Eva Feder Kittay », *Recherches féministes*, vol. 28, no. 1, 2015b, p. 61-77.

Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 [1927].

—, « Pourquoi des poètes? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, « Tel », 2001 [1946], p. 323-385.

—, « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, « Essais », 1951 [1929], p. 233-252.

—, « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, préf. J. Beaufret, Paris, Gallimard, « Tel », 2011 [1954], p. 170-193.

Hettema, Theo L., « Autonomy and Its Vulnerability : Ricœur's View on Justice as a Contribution to Care Ethics », *Medicine, Health, Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 493-498.

Kant, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, 1^{ère} section, chap. 22, Paris, GF Flammarion, 2000 [1995; 1787; 1781].

Koziak, Barbara, *Retrieving Political Emotion. Thumos, Aristotle, and Gender*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2000.

Lacoue-Labarthe, Philippe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 2010 [1978].

Laugier, Sandra, « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2011 [2005], p. 359-393.

—, « Le sujet du care : vulnérabilité et expression ordinaire », in Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009, p. 159-200.

Laugier, Sandra (dir.), *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2012.

Le Blanc, Guillaume, « Penser la fragilité », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 249-263.

Le Dœuff, Michèle, « En rouge dans la marge. L'invention de l'objet "morale de Descartes" et les métaphores du discours cartésien », in *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980, p. 85-132.

Maillard, Nathalie, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011.

Michel, Johann, « Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes », *Cités*, no. 33, 2008, p. 17-30.

Molinier, Pascale, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009.

Nussbaum, Martha C., *Femmes et développement humain. L'approche des capacités*, trad. C. Chaplain, Paris, Éd. des femmes, 2008 [2000].

Paperman, Patricia, « D'une voix discordante : désentimentaliser le care, démoraliser l'éthique », in Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009, p. 89-110.

—, « Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2011 [2005], p. 321-337.

Paperman, Patricia et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2011 [2005].

Perreault, Julie, « Féminisme du *care* et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident », thèse, science politique, Université d'Ottawa, 2013.

—, « Renégocier la “voix différente” : retour sur l'œuvre de Gilligan », in Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 29-52.

Raid, Layla, « *Care* et politique chez Joan Tronto », in Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009, p. 57-87.

Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté*, 2 t., Paris, Aubier, 1950 et 1960.

—, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

—, *Temps et récit*, t. 1, partie I, Paris, Seuil, 1983a.

—, « Préface », in Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préf. P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983b [1961], p. I-XXXVIII.

—, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

—, *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991.

—, « Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt », in *Le juste I*, Paris, Esprit, 1995a, p. 143-161.

—, « Qui est le sujet de droit? », in *Le juste I*, Paris, Esprit, 1995b, p. 29-40.

—, *L'unique et le singulier*, Montréal/Bruxelles, Stanké/Alice Éditions, 1999.

—, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 85-106.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts* suivi du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, intro. J. Roger, Paris, GF Flammarion, 1992 [1750; 1753].

Sautereau, Cyndie, « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas », *Études Ricoeurriennes/Ricoeur Studies*, vol. 4, no. 2, 2013, p. 8-24.

Schiller, Friedrich, *De la poésie naïve et sentimentale*, trad. S. Fort, Paris, L'Arche, 2002 [1795].

—, « Les dieux de la Grèce », in *Études schillériennes. Poésies de Schiller*, 3^e éd., trad. A.-J. Becart, Paris, 1862, p. 155-159, site Gallica, [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58334766.r=.langFR>]. Consulté le 3 déc. 2015.

Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, trad. C. Melançon, Paris, Cerf, 2005 [1991].

Tissot, Damien, « Féminismes, justice et universalisme. Esquisse d'une réconciliation dans la philosophie de Ricœur », *Philosophy Today*, vol. 58, no. 4, 2014, p. 623-643.

Tronto, Joan C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York/Londres, Routledge, 1993.

—, « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care* », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2011 [2005], p. 51-77.

—, « *Care* démocratique et démocraties du *care* », trad. B. Ambroise, in Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009a, p. 35-55.

—, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009b, p. 181.

—, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York, NYU Press, 2013.

Tronto, Joan C. et Julie A. White, « Political Practices of Care : Needs and Rights », *Ration Juris*, vol. 17, no. 4, déc. 2004, p. 425-453.

Van Stichel, Ellen, « Love and Justice's Dialectical Relationship : Ricœur's Contribution on the Relationship Between Care and Justice within Care Ethics », *Medecine, Health, Care and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2014, p. 499-508.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1964 [1904].

IMAGINER PLUS POUR AGIR MIEUX. L'IMAGINATION EN MORALE CHEZ CAROL GILLIGAN, MARTHA NUSSBAUM ET PAUL RICŒUR

JEAN-PHILIPPE PIERRON

PHILOSOPHIE, UNIVERSITÉ LYON III JEAN DUMOULIN

RÉSUMÉ :

Dans leur réflexion sur le raisonnement moral, critique d'une approche rationaliste stricte, les théories du care et les philosophies travaillant à une compréhension enrichie de la raison pratique se sont attachées à mettre en valeur l'importance éthique qu'il y a à envisager la perspective de l'autre. Elles se sont concentrées à cette fin sur le travail de l'imagination. On montre ici que l'éthique du care de Gilligan, l'éthique de la narration de Nussbaum et l'éthique de la sollicitude ricœurienne, quoique différentes, se renforcent mutuellement à partir d'une compréhension renouvelée du rôle de l'imagination dans la morale. Si l'enquête psychologique de Gilligan, la philosophie de la littérature chez Nussbaum et l'herméneutique du texte chez Ricœur diffèrent, ces trois auteurs.es ont en commun de ne pas se satisfaire des méfaits d'une rationalité instrumentale qui bride la créativité pratique des actrices morales et acteurs moraux. Il appartiendrait à l'imagination éthique de prendre la mesure de la complexité des situations morales et d'en suivre les variations subtiles, afin de prendre soin de formes de vies rendues invisibles ou d'existences vulnérables.

ABSTRACT:

Critical of a strictly rationalist approach, theories of care and philosophies working toward a deeper understanding of practical reason have valorized the ethical importance of envisioning the perspective of the other in their reflection on moral reasoning. To this end, they have focussed on the task of the imagination. Here it is shown that, however different, Gilligan's ethics of care, Nussbaum's narrative ethics, and Ricœur's ethics of solicitude mutually reinforce each other through a renewed comprehension of the role of the imagination in the philosophy of action. Although Gilligan's psychological investigation, Nussbaum's philosophy of literature, and Ricœur's textual hermeneutics differ, these three authors have something in common: a discontent with the misdeeds of an instrumental rationality that shackles the practical creativity of moral actors. It is up to the ethical imagination to size up the complexity of moral situations and to appreciate their subtle variations, in order to take care of forms of life made invisible and vulnerable existences.

La réflexion sur la théorie de l'action et l'éthique dans la philosophie contemporaine redonne à l'imagination une place singulière et inédite. Sans nécessairement aller jusqu'à développer l'idée d'*imagination morale*, elle explore la fécondité de l'idée d'*imagination en morale*.¹ Cette valorisation renouvelée tient pour une bonne part à l'hypertrophie de la rationalité instrumentale qui bride la créativité pratique des actrices morales et acteurs moraux, leur imposant le poids grandissant des normes et des procédures dans une logique de contrôle et de maîtrise, méconnaissant les pratiques de soin comme formes de coopérations sociales. Lorsque les actrices et acteurs sont réduits au rang d'agent.es, elles et ils deviennent comme des « idiots rationnels ». ² Inversement, l'imagination morale conçue comme faculté du possible pratique mobilise les capacités d'initiative et enrichit la prise en compte des liens fragiles et de la texture morale des relations humaines. Cette reconnaissance de l'importance de l'imagination en morale vient de ce qu'il est trop court de ne faire de celle-ci qu'une « folle qui se plait à faire la folle » selon la fameuse expression de Malebranche. En effet, l'imagination a longtemps été disqualifiée par une théorie de la connaissance qui n'y voyait qu'une faculté donnant au mieux du vraisemblable et non du vrai, et par une théorie de l'action qui n'y trouvait qu'une forme de déni du réel. Prenant leurs distances avec ces idées, de nombreuses pensées contemporaines ont pour ambition de parvenir à démontrer que l'imagination peut augmenter notre connaissance morale. Si la morale est l'affaire de la raison, elle est aussi celle de l'imagination.

Singulièrement, ce champ d'analyses est investi par la psychologie morale et par des pensées voulant renouveler la question éthique du lien social. La psychologie morale veut éclairer en quoi la connaissance morale se trouve enrichie par la compréhension imaginée d'une situation. ³ Elle a pu ainsi mettre au jour trois traits majeurs de cette activité imaginative : la prise de perspective (envisager le point de vue d'une autre personne sur la situation), le recadrage (voir différemment tel élément d'une situation), la comparaison (faire contraster la situation réelle avec une situation possible : la simulation). Philosophie du *care*, du soin ou de la sollicitude font ainsi leur, quoique diversement, la reconnaissance de ce rôle. Dans leur réflexion sur le raisonnement moral, critique d'une approche rationaliste stricte, les théories du *care* et les philosophies travaillant à une compréhension plus riche de la raison pratique se sont ainsi attachées à mettre en valeur l'importance éthique de la prise de perspective de l'autre. Elles se sont concentrées à cette fin sur le travail de l'imagination.

Nous voudrions ici faire entrer en discussion trois perspectives théoriques qui se sont appropriés la question de l'imagination en morale. Il s'agira de montrer combien cette dernière contribue à intensifier notre responsabilité à l'égard des formes de vies vulnérabilisées. Elles permettent d'élaborer une éthique du *care*, voire une philosophie de la sollicitude. Elles contribuent également à faire ressortir l'originalité de ce thème dans la sagesse pratique au sens de Ricœur. Nous nous arrêterons plus particulièrement sur trois pensées pour lesquelles la sollicitude/le *care* est une catégorie importante. On les trouve chez Carol Gilligan (*Une si grande différence*, chapitre 2, « Les rapports avec autrui. Des images

différentes⁴ »); Martha Craven Nussbaum (*La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*⁵) et Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, 7^e étude, « Le soi et la visée éthique »).⁶ Un tel regroupement est justifié par le partage d'une critique de la rationalité instrumentale, une valorisation de l'importance des sentiments dans la vie morale et la volonté de dépasser les « frontières » traditionnelles entre sentiment et raison, entre déduction et induction. C'est ce que l'imagination contribue à faire.

Sans assimiler les éthiques du *care* à celle de la vertu⁷, l'attention portée à d'autres mobiles de l'action que les seuls arguments rationnels, ainsi que la considération pour le désir et le bon avant le bien autorisent à jeter un pont entre l'éthique du *care*, faisant entendre une « voix différente », et d'autres traditions philosophiques. Si la psychologie morale de Gilligan ne se reconnaît pas dans l'éthique des vertus, Nussbaum est une spécialiste de la pensée grecque et d'Aristote, et la teneur de la 7^e étude de Ricœur, manifestement aristotélicienne, mobilise à nouveaux frais l'idée de sollicitude. Toutefois, ces trois auteur.es ont en commun de ne pas se satisfaire de la seule perspective déontologique qui met l'accent sur la règle, sur la dimension normative du principe, pour penser la vie morale et la décision éthique. Il appartiendrait à l'imagination éthique de prendre la mesure de la complexité des situations morales et d'en suivre les variations subtiles⁸, afin de prendre soin de formes de vies rendues invisibles ou d'existences vulnérables. Il s'agira principalement d'éclairer le lien entre visée éthique et vision en imagination, d'examiner comment une visée trouve à s'élucider et à se supporter par une vision.

La mise en série de ces trois pensées sur l'imagination en morale peut surprendre. De fait, il est une différence de point de départ entre ces trois auteur.es. La première est une psychologue féministe, la seconde est helléniste, philosophe politique libérale, enfin le troisième est penseur d'une raison pratique dans un esprit kantien à partir de l'herméneutique phénoménologique. Toutefois, en plaçant les travaux de Nussbaum entre ceux de Gilligan et de Ricœur, travaux qui ont donné à la narrativité une place majeure en éthique, émergent de façon croissante des thèmes décisifs pour une éthique de la sollicitude et une redéfinition de l'économie de la raison pratique autrement qu'à partir du modèle de l'application de la Loi⁹ et de la seule autonomie, sans la vulnérabilité. Pour ces auteur.es, il s'agit de redonner place, d'une part, à la singularité du contexte de vie mobilisant une situation morale, et d'autre part, au rôle actif reconnu à l'imagination comme ce qui nous rend capables d'une ouverture à l'autre et à son point de vue. La question du contexte est exprimée par la *nature contextuelle de la morale*¹⁰ chez Gilligan, la *fragility of goodness*¹¹ chez Nussbaum et la sagesse pratique (agir phronétique) nourrie de *mimesis* chez Ricœur. L'importance reconnue à l'imagination est exprimée par *les images différentes* chez Gilligan, l'ouverture de la description morale par la *narration littéraire* liant émotion et vie morale chez Nussbaum, enfin l'*imagination éthique* chez Ricœur.

Allant du *care* à la sollicitude, nous retiendrons ainsi deux axes de lectures. Le premier axe ira du psychologique contextualisé vers l'éthique philosophique

pensée comme mise à plat d'une sagesse pratique. Si le *care* est un contextualisme, le projet de Ricœur relève quant à lui d'une herméneutique des (con)textes, Nussbaum plaidant, en s'appuyant sur le rôle de la littérature, pour une compréhension raffinée des possibles et des contextes incommensurables. C'est une théorie de la narration qui assure la prise en compte d'une attention fine et soutenue à la complexité de la situation. Cette théorie démontrée chez Gilligan et formalisée par Nussbaum autour de la fonction descriptive du roman sera reprise dans une réflexion plus générale sur la *mimesis* et le récit dans la sagesse pratique chez Ricœur. Le second axe ira de la critique du sujet exalté au nom d'une autonomie relationnelle par les théories du *care* vers une philosophie du sujet blessé par de l'autre que soi (dimension d'intensification du rapport à soi et d'ouverture à de l'autre engagée dans l'expérience de l'imagination), en passant par un sujet autonome et individuel, mais vulnérable chez Nussbaum. Il y apparaît que, de Gilligan à Ricœur, la portée donnée à l'imagination éthique dans la raison pratique s'approfondit puisque progressivement, l'imagination en morale est tout d'abord conscience de la variation du sens de la règle et de l'agir dans les pratiques effectives (Gilligan mesure ces variations dans le test d'Amy); mais elle est aussi une manière d'idéalisation de ce qu'est la vie bonne par le rôle qu'y joue la visualisation narrative (Nussbaum) pour enfin renvoyer ultimement l'imagination au rang de ce qui rend raison du dynamisme moral (Ricœur) au cœur de la raison pratique.

GILLIGAN : LA PUISSANCE CRITIQUE DE L'IMAGINATION EN MORALE

La formulation de l'éthique sous l'angle du soin est relativement récente en philosophie morale. Elle est la reprise contemporaine d'une problématique plus classique liée à la relation à autrui et à sa texture. Mais en sécularisant le thème de la miséricorde (étymologiquement éloge du « cœur ») ou de la charité, et en s'éloignant de la dimension métaphysique attachée à la sollicitude ou du thème phénoménologique de la sollicitude devançante (*Fursorge* du *Sein und Zeit* de Heidegger), les éthiques et politiques du *care* métamorphosent radicalement l'analyse éthique. Les travaux de Gilligan, les premiers, ouvrent la voie aux éthiques du *care* redéployant le thème de la sollicitude (*Ethics of care, care ethics*)¹², reconnaissant un rôle majeur à l'imagination, notamment littéraire. Trente ans après, la dernière publication majeure de Gilligan, *The Deepening Darkness*¹³, continue de démontrer la fécondité de cette recherche, l'analyse de grandes œuvres littéraires montrant plusieurs voies pour résister à l'idéologie patriarcale, qu'elles soient religieuses, politiques, psychologiques ou artistiques. Elle questionne ce qu'il en est de la structuration du rapport à l'autre lorsque s'intériorise ou se met en œuvre la perte de l'imagination du semblable. De fait, l'étude des effets des stéréotypes de genre sur les rapports inégaux, voire de domination entre sexes (relations conjugales ou familiales), mais aussi en politique dans les formes multiples du patriarcat (la procréation pour les femmes, l'obligation militaire pour les hommes) révèle la perte de la fonction d'ouverture à soi et à l'autre en ce qui a trait à l'imagination. L'imagination vient ouvrir ce que les stéréotypes intériorisés fixent et figent.

Le livre séminal de Gilligan a connu deux traductions françaises dont la différence doit étonner. Nous y faisons référence parce qu'elles conditionnent théoriquement la mise en relation des travaux de Gilligan à ceux de Ricœur. Leur différence est révélatrice de la pénétration des théories du *care* dans la pensée continentale depuis une dizaine d'années. La seconde est traduite et présentée à l'intérieur du courant analytique et pragmatiste très opposé à la philosophie continentale du sujet jugée trop métaphysique, universaliste et abstraite. Elle creuse ainsi l'écart entre les concepts de *care* et de sollicitude devenus les représentants de « continents conceptuels » séparés. Il apparaît alors que l'on dit *care* pour ne pas dire soin et/ou sollicitude. Dire que le *care* ne se réduit pas au soin va au-delà de la confusion qu'entraîne le mot « soin » en français, là où l'anglais distingue entre *care* (prendre soin) et *cure* (faire des soins). Ainsi la seconde traduction s'intitule-t-elle *Une voix différente : pour une éthique du care*¹⁴, le sous-titre infléchissant l'interprétation en une perspective de *care*. Le refus de traduire le mot *care* semble s'expliquer par une prise de distance avec ce que l'idée de sollicitude, présente dans la première traduction, porte comme héritage « charitable ». La réception française de la philosophie du *care* a notamment été marquée par la publication de l'ouvrage *Qu'est-ce que le care?*¹⁵ dirigé par Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman. Choisir de ne pas traduire *care* a une fonction argumentative stratégique, du moins si on l'analyse à partir du concept wittgensteinien de jeu de langage. À l'instar du canard-lapin de la psychologie de la forme (*Gestalt*), le mot *care*, par l'écart différenciant qu'il instaure dans le langage qui sert à dire le monde, en renouvelle l'intelligence et la compréhension. Une autre manière de dire le soin est ainsi une autre manière de le penser, éclairant la fabrique sociale de l'aveuglement sur les pratiques de *care*.

Tout comme Wittgenstein, elle [Gilligan] ne l'utilise pas pour introduire un relativisme des perspectives morales mais plutôt pour indiquer : 1) la possibilité de changer de point de vue; 2) la tendance que nous avons à ne voir qu'un aspect à tel moment; 3) l'importance du contexte, pas seulement présent mais passé (l'expérience antérieure du sujet). [...] Les éléments de vocabulaire éthique n'ont de sens que dans le contexte de nos usages et d'une forme de vie, ou plutôt prennent vie sur l'arrière-plan qui « donne aux mots leur sens ». Le sens [...] est inscrit et perceptible seulement sur l'arrière-plan dynamique de la pratique du langage, qui se modifie par ce que nous en faisons.¹⁶

Prendre soin des mots est déjà une manière de *care*, et cette approche en est une interprétation possible. Il s'ensuit que le sens du *care* ici, en insistant sur les contextes, se déprend du discours promouvant des principes universalistes, et incite à imaginer et imaginer autrement sa propre expérience et celle de l'autre, même si au sein du *care* un courant plutôt centré sur les sentiments et la relation de face à face (Gilligan), et un autre plutôt centré sur les pratiques d'émancipation sociopolitique (Tronto).¹⁷ Le *care* veut donner au souci des autres une visibilité et une reconnaissance politique.

Dans cet esprit, et plus précisément, *care* ne veut dire ni soin avec ce que cela suppose d'intentionnalité propre à l'éthique des vertus (vouloir prendre soin), ni soin au sens restreint et technique de l'agir médical, ni sollicitude si ce mot renvoie à une conception hautaine de l'autonomie qui ferait du souci pour autrui une forme de condescendance (la charité des charitables). *Care* signifiera attention relationnelle et contextuelle à l'égard de la vulnérabilité engagée pragmatiquement dans des pratiques. Ces pratiques de soins ne sont pas exclusives au champ sanitaire. Elles sont mobilisées dans les relations familiales, les formes de coopération sociale comme le travail, ou dans l'agir environnemental dans des pratiques de ménage. Pourtant, il faut observer que le livre de Gilligan s'achève explicitement, dans la première traduction française, sur une « éthique de sollicitude » en complément d'une éthique de justice fondée sur le principe d'égalité. « Si l'on se met à l'écoute de la voix différente des femmes, on découvre la réalité d'une éthique de sollicitude : elles nous disent quel est le rapport entre la relation avec autrui et la responsabilité, et comment l'origine de l'agression est une déchirure de la trame des relations humaines ». ¹⁸ La considération du prendre soin dans la compréhension du comportement moral permet de repenser les concepts de sollicitude et d'autonomie (autonomie relationnelle ou dans la dépendance¹⁹) et d'insister sur le rôle qu'y joue l'imagination. En quoi l'imagination en morale est-elle une composante décisive dans l'élaboration du jugement moral ou de l'appréhension d'une situation morale?

Les analyses de Gilligan, avec des méthodes différentes de celles de Nussbaum et de Ricœur, travaillent sur la fonction émancipatrice des récits. Dans le cadre d'une poétique de l'action, leurs « variations imaginatives » (selon le mot de Ricœur) explorent d'autres possibles pratiques, et par là résistent aux normes sociales. Dans la lignée des approches psychogénétiques de Jean Piaget, puis de Lawrence Kohlberg qui fut son collègue, Gilligan mène des enquêtes en psychologue. Son travail théorique, nourri d'expériences empiriques, ne cherche pas à mettre au jour l'imagination comme un transcendantal. Si pour les philosophes, la question du souci pour autrui doit dépasser le problème du solipsisme, pour la psychologue le souci d'autrui n'est pas à déduire, mais est une donnée de fait. Être c'est être en relation, en interrelations. Là où à la suite des analyses d'Edmund Husserl consacrées à la constitution d'autrui, la question de l'alter ego peut être cherchée dans un transfert analogique et dans une entreprise à visée fondatrice, les travaux de Gilligan se concentrent sur des enquêtes de psychologie expérimentale visant à élucider l'intrapsychique (Freud) et l'interpsychique (Kohlberg). Ces enquêtes ont une visée féministe, voulant faire entendre les voix des femmes et des filles (et non seulement celles des hommes et des garçons, prises pour normes de l'humanité) comme chaque fois singulières dans la formation du jugement moral.

En somme, la sollicitude ou le soin ne désignent pas la même réalité puisque pour Gilligan le *care* relève de pratiques de soins effectives (*taking care*) que l'on peut décrire et détailler – afin de mettre au jour la réalité des donneuses et donneurs de soins rendu.es invisibles ou humilié.es (Tronto 1993) par le biais d'une critique sociale exigeant reconnaissance –, alors que pour les philosophies

transcendantales l'enjeu est d'approfondir la compréhension éthique du pour autrui et de fonder cette dernière, ne reprenant pas nécessairement à leur compte les thèmes féministes. Néanmoins, on notera la congruence entre les travaux des philosophes et ceux des psychologues dans l'exploration d'un changement de paradigme propre à un moment du soin. Elle relève d'une anthropologie de la vulnérabilité affectée par le souci de l'autre et d'une attention aux relations. Psychologues et philosophes critiquent une conception autarcique ou atomiste du sujet que soutiennent le néolibéralisme et une rationalité instrumentale; les premiers travaillant sur l'importance de l'intrapsychique et de l'interpsychique, et les seconds en direction d'une ontologie relationnelle ou d'une pensée du soin et de la reconnaissance.

À la différence de Piaget et de Kohlberg, l'originalité de Gilligan porte sur le rôle à nouveau reconnu à l'imagination en morale. Cette dernière n'est pas pour Gilligan un reste archaïque dans le cadre de la psychogenèse et de la constitution du jugement moral mature, mais permet d'autres perspectives et formes de raisonnement moral, « une autre voie/voix » plus axée sur la sensibilité et l'attention à soi et à autrui. « Comme la panoplie d'images ou de métaphores dont on se sert pour décrire les relations avec autrui façonne le compte rendu du développement humain, l'inclusion des femmes entraîne un changement d'images et implique une modification de l'ensemble de la théorie ». ²⁰ Sans aller jusqu'à dire qu'il y aurait une éthique en *animus* (déontologique) et une autre en *anima* (téléologique), il est question pour Gilligan de prêter attention au climat affectif, à l'ambiance imaginative au sein de laquelle se déploie la vie morale. Ainsi en est-il de la méthode d'écoute clinique qu'elle a développée, en partie inspirée par Freud, Piaget et Kohlberg. ²¹

On peut ainsi penser qu'elle ravive les débats entre Jean Piaget, Ferdinand Gonseth et Gaston Bachelard à propos du statut de l'imagination et de l'image, revisitant également les travaux de Freud, ce qui la rapproche de Ricœur. ²² Pour une théorie de la créativité psychique générale comme l'est celle de Bachelard, l'image n'est pas un résidu infantile du développement moral, le symptôme d'un arrêt immature dans la constitution du sujet moral qui devrait idéalement être capable de jugements rationnels impartiaux. Elle est plutôt porteuse d'une voie exploratoire singulière, ce qui exige, à la différence des recherches psychogénétiques, de concevoir le développement de l'enfant et du jugement moral non pas comme linéaire, mais comme ramifié. ²³ Or, l'une des contributions majeures de Gilligan consiste à observer pour le critiquer que le modèle rationaliste de la délibération éthique se concentre essentiellement sur une conception linéaire et intellectualiste de cette dernière. Ce modèle présuppose que la conclusion d'un jugement moral proviendrait pour l'essentiel d'un calcul logique, d'un processus de réflexion et de raisonnements tel qu'un développement psychologique plénier de la capacité morale (les six stades de Kohlberg) devrait aboutir à un raisonnement impartial, capable d'universalisation, d'une maîtrise des normes et principes en usage et d'une conscience de la réciprocité des obligations morales. C'est ce présupposé qu'il convient de discuter et de remettre en cause

pour Gilligan. Il ignore – ou du moins ne tient guère compte de – l'importance des affects, des images, des intuitions qui peuvent contribuer à enrichir le raisonnement moral et lui fournir d'autres sources.

Amy [la jeune fille soumise au dilemme de Kohlberg] ne conçoit pas le dilemme comme un problème mathématique mais plutôt comme une narration de rapports humains dont les effets se prolongent dans le temps. [...] Sa vision du monde est constituée de relations humaines qui se tissent et dont la trame forme un tout cohérent, et non pas d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles.²⁴

En somme, si l'on veut préciser l'apport de l'éthique du *care* de Gilligan, dont cette citation est selon nous le concentré, on mettra au jour plusieurs traits majeurs. Cette éthique est un contextualisme qui, plutôt que l'affirmation de grands principes, valorise, dans le dilemme éthique, la compréhension relationnelle de ce qui s'y engage. Cette attention aux relations augure d'une reconfiguration du thème de la vulnérabilité comprise comme capacité à se laisser affecter par l'autre, et non comme défaut d'autonomie.²⁵ En se distanciant du rationalisme, sans bien sûr céder à l'irrationnel, Gilligan s'intéresse à des pratiques plutôt qu'à la raison pratique. Elle met l'accent de l'analyse sur des pratiques de soin, dans leur effectivité, plutôt que de partir en quête abstraite d'une conception renouvelée de la raison pratique. Dans le type d'intelligence qu'elle déploie, elle substitue une approche compréhensive aux méthodes expérimentales qui expliquent et quantifient (les statistiques dans la réponse au dilemme de Kohlberg). Sans tirer trop vite l'enjeu du côté d'une épistémologie herméneutique des sciences humaines, on observera que l'éthique du *care* s'oriente moins en direction d'une intelligence qui décode (la recherche binaire d'indicateurs) qu'en faveur d'une intelligence qui déchiffre. Elle tire moins du côté de la classification que du côté de la narration. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que le dilemme moral soit présenté par Gilligan à partir de petits récits (« narration de rapports humains ») qui invitent à imaginer et reconfigurer la situation. L'exploration figurative que permet la narration est ce qui prépare à imaginer d'autres réponses aux dilemmes. L'écart que le récit installe (l'exode du texte, dira Ricœur²⁶) comme médiation à l'égard de la situation ouvre cette dernière à des interprétations multiples, offrant la possibilité d'une prise de perspective ouverte au point de vue de l'autre. Cette part faite au récit, abondamment mobilisé par Gilligan tant ses références à la littérature (Ibsen, Joyce, Tchekhov, Woolf, par exemple) élaborent des liens entre éthique, métaphore et narration prendra la forme d'une philosophie morale de la littérature chez Nussbaum et trouvera son incidence éthico-esthétique explicitée chez Ricœur dans les concepts d'identité narrative et de triple *mimèsis*.

Enfin, dernier trait, Gilligan pointe le rôle subversif qu'a l'imagination comme capacité de se distancier des approches interprétatives dominantes qui brident les pratiques dans des carcans logicistes et des « images » ou stéréotypes (l'image de la hiérarchie, des rapports de domination patriarcale et des inégalités dans

les relations humaines). « Être incapable d'imaginer une réponse qui n'appartienne pas au système philosophique et moral de Kohlberg²⁷ », c'est être bridée dans sa capacité d'innovation pratique et ses capacités relationnelles. Or l'imagination en morale est précisément ce qui tient à cette capacité de nous arracher à des contextes prédéterminés (les imaginaires réducteurs, genrés, stéréotypés) en en modifiant la perspective, et ce faisant de poser le dilemme moral ou l'expérience morale d'une tout autre façon, en envisageant la perspective de l'autre. L'imagination est ainsi cette disponibilité à prendre soin de ce qui fait la consistance du monde humain comme monde de relations. L'attention à l'imagination en morale enrichit le raisonnement moral logiquement construit, par des images, des affects ou des sentiments, c'est-à-dire une dimension sensible, la prise de conscience de la discrète consistance des relations mutuelles de soins qui font la texture du monde humain, qui élaborent *l'immense trame humaine* [comme] *structure d'interdépendances*.²⁸

NUSSBAUM : IMAGINATION ET LITTÉRATURE

C'est en raison de la place accordée à l'imagination et non de leur conception divergente de l'autonomie que nous rapprocherons les travaux de Nussbaum et ceux de Gilligan et Ricœur. En effet, l'éthique libérale de l'autonomie de celle-là ne pense pas qu'il faille, pour valoriser la contribution des femmes ou des personnes vulnérables, céder le pas à une éthique de la vulnérabilité propre à l'idéal du *care*.²⁹ Spécialiste d'Aristote, c'est en partant de la philosophie de ce dernier que Nussbaum réintroduit et thématise le rôle des émotions et de l'imagination dans le cadre de la sagesse pratique, rôle exploré par les théories du *care* à partir d'une approche analysant les liens sociaux genrés. Ce faisant, un déplacement s'opère de la psychologie morale et de la critique sociale à un cadre conceptuel concernant la nature du syllogisme pratique, avant d'en venir chez Ricœur à la nature de la raison pratique. Nussbaum critique l'intellectualisme et le déontologisme moral :

Souvent s'appuyer sur les pouvoirs de l'intellect peut en réalité constituer un obstacle à la véritable perception morale et entraver ses réactions. [...] Le Créon de Sophocle, fasciné par son effort théorique pour définir tous les soucis humains en termes d'efficacité pour la production du bien-être social, ne perçoit même pas ce qu'il sait pourtant en un certain sens, à savoir qu'Hémon est son fils. Il prononce les mots; mais il *ne reconnaît pas véritablement le lien* – jusqu'à ce que la souffrance de la perte le lui révèle.³⁰

À la différence de Gilligan, Nussbaum fait épistémologiquement le choix explicite de convoquer la seule littérature, mettant de la sorte au jour la limite de l'enquête psychologique, et précisant la méthode propre à la délibération éthique.³¹ Ce qui est en question porte sur la différence entre une vignette clinique, ou la construction théorique d'un cas ou d'un dilemme, et un récit. C'est là le vieux problème kantien du statut de l'exemple en morale. Que montre l'exemple? Il est pris entre l'exemple-illustration (*Beispiel*) et l'exemple-expression (*Exam-*

pel), entre l'exemplaire et l'exemplarité, idée que reprendra Ricœur dans sa réflexion sur une éthique du témoignage.³² Pour Nussbaum, on trouve dans la littérature une expression complexe et ouverte du dilemme éthique là où l'enquête qualitative que construit la psychologie morale demeure relativement fermée. Ce que Gilligan avait découvert dans la réponse inventive d'Amy au dilemme de Heinz se déroulait dans le cadre contraint d'une enquête psychologique dont on ne discute d'ordinaire pas les présupposés, mais que la sollicitude d'Amy mettait au grand jour. Le questionnaire bride l'imagination des actrices morales et acteurs moraux en les enfermant dans des dilemmes dont on attend une solution mesurable. Or le dilemme ainsi construit, qui inspire la théorie des jeux en économie et un modèle utilitariste fruste du raisonnement moral, est une caricature de la délibération morale qui en délaisse la complexité, les nuances et la dimension de découverte, d'innovation pratique. C'est pourquoi, pour sortir du dilemme, Nussbaum élabore une théorie de la narration attentive à la portée éclairante de la description narrative, mais à partir de l'individu pris en situation.

Les exemples, qui esquissent les situations de manière schématique, indiquent aux lecteurs ce qu'ils doivent remarquer et trouver pertinent. Ils leur présentent une description dont les caractéristiques morales sont bien en évidence. Ce qui signifie que l'essentiel du travail moral est déjà fait, que le résultat est « tout cuit ». Les romans sont plus ouverts, ils montrent au lecteur ce que c'est que de rechercher une description adéquate et pourquoi une telle recherche importe.³³

De là à dire que les éthiques déontologiques relèvent d'une morale close et les éthiques de la vertu d'une morale ouverte, il y a un pas que nous ne franchirons guère, mais nous constaterons que la narration romanesque maintient ouvert ce que la synthèse déductive vient clore trop vite.

Il convient toutefois ici de marquer une différence. Si les théories du *care* valorisent l'importance de la narration comme une forme d'alternative à la rationalité qui préfère la division et la classification, elles ne le font pas à partir d'une théorie de la narration, mais en déployant une conception relationnelle de l'autonomie attentive à la dimension constituante des liens. C'est là une différence majeure avec Nussbaum, philosophe libérale, qui en ce sens ne peut être envisagée comme une théoricienne du *care*, même si sa position se nuance un peu aujourd'hui.³⁴ Sa conception de la narration s'appuie sur cette unité de base qu'est l'individu qui raconte et non pas sur sa dimension relationnelle. Dans sa théorie politique, seul l'individu a explicitement un statut moral (non les relations, la famille, les nations, etc.). Elle écrit ainsi que « the family as such has no moral standing... it is persons who have moral standing³⁵ », ou bien encore : « an emphasis on *individual* rights and entitlements, far from removing opportunities for love and care, would seem essential in order to promote more fruitful and less exploitative styles of caring.³⁶ » Si les êtres ne sont jamais des « agent.es désincarnés », elles et ils demeurent selon elle des « individus ».

La valorisation méthodologique de la narration dans la description d'une situation morale suppose elle-même une prise de distance avec les approches morales déontologiques, tellement soucieuses d'universalité qu'elles négligent la dimension d'interprétation – d'herméneutique de soi dira Ricœur – engagée dans la recherche de la vie bonne et confrontée à la chair complexe des situations relationnelles, comme le révèle l'exemple de Créon évoqué par Nussbaum. Si « Toute vie est un travail d'interprétation, toute action exige de voir le monde comme tel ou tel ». ³⁷ Les relations entre éthique et esthétique sont majeures chez Nussbaum, justifiant l'idée d'une philosophie du style en morale. L'enjeu est bien de lutter contre l'affirmation du caractère décoratif de l'esthétique en ces matières éthiques. Nussbaum n'est pas phénoménologue et ne cherche pas sous la dimension pathétique de la littérature une phénoménologie du sentir, du pathique qui rend présent.e à la présence de l'autre. Pour cette raison, elle ne creuse pas le rôle approfondissant de la poésie à la manière de Bachelard ou de Henri Maldiney. Elle privilégie, comme le fait Ricœur, le roman et sa mise en récit du temps, plutôt que la poésie et la force amplificante de l'image. Ce faisant, il s'agit de délaissier une philosophie de la représentation, sans adopter une philosophie de la présence/présentation, en travaillant à la force éthique d'une poétique. Rejoignant en cela les analyses de Gilligan, Nussbaum observe que,

la littérature a souvent fait l'objet d'une thèse selon laquelle elle aurait une valeur instrumentale et communiquerait des vérités qui pourraient en principe être établies sans elle, pour un esprit plus mûr [...] elle défend que tout style est en lui-même une thèse : un style théorique abstrait, comme tout autre style, avance une idée sur ce qui est important ou non, sur les facultés du lecteur qui sont importantes ou non pour la compréhension. [...] La seconde thèse est que pour une famille de conceptions, une narration littéraire d'un type particulier est le seul type de texte capable de les exprimer pleinement et adéquatement, sans contradiction. ³⁸

En somme, la littérature n'est pas que la littérature! En matière d'éthique, la forme est le fond, si l'on entend par là que la narration, à l'écoute de la complexité et des singularités est une forme rendant attentive et attentif à ce qui cherche à se vivre sur le fond. Cet intérêt pour le style, par le biais du roman, suppose une philosophie de l'imagination. Il prépare une philosophie de l'action à l'écoute des styles de l'agir, comme y invitait Gilligan. Assez notablement, la philosophie de Nussbaum, comme celle de Ricœur, n'en est plus une de la représentation qui place cette dernière sous la coupe de la seule intentionnalité d'un cogito, mais elle se refuse aussi bien à être une philosophie de l'image risquant d'être fascinée par la richesse foisonnante, mais sauvage de celle-ci. C'est la raison pour laquelle il s'agit plutôt de philosophie du symbole et de la métaphore, c'est-à-dire d'un travail discipliné de l'imagination, régulé par la médiation de la langue, du récit et de la culture. En somme, choisissant Aristote contre Platon, Nussbaum estime que là où Platon ne voit dans l'image qu'une vaine copie détournant de la réalité, Aristote convoque un autre usage de l'image. Il nous apprend l'importante puissance de la *mimesis*, la force de la poétique enrichissant notre compréhension, telle que la poésie sera en cela supérieure à l'his-

toire, y compris pour décrire une situation, car elle ne la duplique pas, mais la crée, la rend présente.

L'imagination délibérative, dans la dimension pratique, s'attache ainsi au caractère concret d'une situation, ne cherchant pas à aller du particulier vers le général, mais en creusant le particulier, pour faire apparaître des liens généralisables. C'est donc dire que ce travail peut jouer un rôle médiateur entre, d'un côté, les analyses de psychologie morale développées par Gilligan, où il apparaît que l'imagination fait varier la compréhension d'une situation pratique, en enregistre les variations en se rendant attentive aux pratiques effectives des donneuses et donneurs de soins, et d'un autre côté, celle de Ricœur qui réinstalle le rôle de l'imagination dans le cadre d'une raison pratique et d'une philosophie du sujet fragile. En choisissant Aristote et sa poétique, Nussbaum ne travaille plus à penser l'imagination à partir d'une philosophie de l'imitation (l'image pensée à partir du couple modèle/copie dans la tradition platonicienne), mais à partir de la portée créatrice de l'imagination (la métaphore comme cette capacité à percevoir le semblable que Ricœur commente très finement dans *La métaphore vive*.) En somme, la réflexion sur la narration autorise, sans ignorer les différences de méthode, un passage entre une philosophie du *care* et l'herméneutique du soi « avec et pour autrui » engagée dans l'éthique ricoeurienne de la sollicitude.³⁹ Ce que peut la littérature tient à ce qu'elle suit avec la nuance de l'image et l'intensité du sentiment ce que le concept est contraint de couper ou de trancher. Mais, rappellera Ricœur, si l'on peut toujours lire la littérature sous l'angle de ce qu'elle éveille en nous d'éthique, elle n'est pas de l'éthique, car « la poésie ne procède pas conceptuellement⁴⁰ » et son discours ne se résume pas à celui de la philosophie.

Cette activité mimétique ainsi comprise permet de suivre avec subtilité l'agir moral en situation comme fragile, disponible à ce qui se donne. Nussbaum le place sous la rubrique de la *fragilité du bien*. Il s'agit là d'une formule heureuse dira Ricœur⁴¹, en raison même de sa dimension oxymorique. La fragilité n'est pas la faiblesse. Elle met l'accent sur la délicate attention qui caractérise l'éthique, faisant de la fragilité une disposition à se laisser affecter par la situation, et non une incapacité. La fragilité retrouve l'attitude de *care* qui met l'accent sur la vulnérabilité, avec cette nuance que la fragilité est un terme qui vaut pour la matière et la vulnérabilité pour des vivants ou des organismes. La fragilité oriente vers des éléments structurels de constitution, là où la vulnérabilité est une dimension pathique relationnelle plus dynamique. Cette fragilité de la bonté, formule plus juste que ce que suggère la référence au bien parce qu'elle tire du côté de l'éthique plutôt que de la morale, révèle, contre l'intellectualisme, l'importance du tragique dans l'action. Elle se distingue des analyses morales sous la loupe du bien et du mal. Elle n'oppose pas l'autonomie à la vulnérabilité comme le fait la culture de l'autonomie exaltée dans la raison pratique au sens kantien. La visée d'universalité de la loi morale en moi interdisait définitivement l'importance de l'attachement des relations à autrui, et la vulnérabilité en moi et au dehors de moi comme mobiles pathologiques. Nussbaum ne substitue pas à la morale de l'autonomie une éthique de la vulnérabilité, mais veut enri-

chir notre compréhension de la délibération morale. En ce sens, son interprétation de la sagesse pratique comme sagesse tragique est bien identifiée par Ricœur, qui la suit sur ce point.⁴²

Si chez Nussbaum, le rôle de la narration est justement de se faire attention au déploiement effectif des capacités⁴³ dans des réseaux relationnels qui leur donnent une consistance et en prennent soin – c’est ce qui l’amènera à se rapprocher de façon critique⁴⁴ des travaux d’Amartya Sen sur les capacités, mais c’est une partie de son travail que Ricœur ne connaissait pas –, chez Ricœur elle conduit, avec la distinction entre l’agent.e rationnel.le et l’actrice ou l’acteur moral.e, à « une conception de l’agir enracinée dans l’anthropologie fondamentale ». ⁴⁵ C’est cette dimension, placée sous la rubrique d’une anthropologie de « l’homme capable » et vulnérable, qui peut faire le lien avec les théories du *care*. L’humain.e des capacités, qui suppose une « évaluation des situations » et une attention au caractère porteur et soignant de ces situations – (les donneuses, donneurs et pratiques de *care*) – sera réintégré.e dans une philosophie de l’humain.e capable. Cela se fait autour d’une réflexion sur le contexte de l’action (ne pas confondre les libertés abstraites avec des opportunités réelles), sur les motifs qui poussent à agir et sur les raisons d’agir qui ne sont pas toutes « des raisons », comme le suggère abstraitement, jusqu’à la caricature et à contrario, le modèle de l’*homo economicus* que critiquent Sen, Nussbaum et Ricœur. Se mettre à l’école des théories du *care* pour une philosophie de l’homme l’humain-e capable implique de ne pas négliger le soin des capacités par les capacités.

Prendre soin de la relation de soin consiste à donner un avenir à la vulnérabilité, à demeurer disponible à se laisser affecter par l’autre. C’est ce que n’a pas vu Créon dans la citation donnée ci-dessus. L’attention portée par les théories du *care* aux relations de soin a contribué à se méfier d’une conception exaltée de l’autonomie et à prendre en compte l’impact des émotions nous reliant aux autres dans le jugement moral en situation. Bien qu’elle ait été très critique de cette idée en raison de son ancrage libéral, Nussbaum nuance aujourd’hui son propos en parlant d’une autonomie dans la vulnérabilité⁴⁶ dans son analyse des capacités (*capabilities approach*). Ce n’est pas un hasard si c’est en commentant le roman de Dickens *Temps difficiles*, marqué par la puissance figurative des images poétiques et leur force de déconstruction des stéréotypes, que Nussbaum en vient à écrire :

Il a toujours été difficile pour les philosophies fondées sur l’autosuffisance de la vertu d’expliquer pourquoi la bonté est importante. [...] La conception morale du roman de Dickens, au contraire (comme celle de la plupart des romans réalistes et des pièces de théâtre classique) s’enracine dans l’importance profonde de la vulnérabilité de la vie humaine. [...] l’absence de conscience de sa propre vulnérabilité peut facilement conduire à l’aveuglement social et à l’indifférence...⁴⁷

De même, on peut finalement interpréter les capacités comme des pratiques de soin permettant le déploiement des capacités par le souci, la sollicitude mobilisée dans les contextes de leur déploiement. Cela ouvre sur l'idée d'une politique de *care* au sens de Joan C. Tronto, qui conteste avec Nussbaum la conception libérale de l'autonomie qui revendique des droits libertés en se centrant sur l'autonomie individuelle, mais en négligeant les conditions effectives d'exercice de ces droits qui supposent des relations. On doit compléter le libéralisme, soucieux de la justice à partir d'une pensée des individus envisagés, parfois, comme des atomes, par l'attention portée aux relations natives, constitutives de dépendances. La remise en question de l'autonomie défendue par la conception moderne de l'agent.e moral.e par une attention portée aux relations de vulnérabilité et d'interdépendance ne suppose pas de renoncer à l'autonomie, mais de se déprendre de cette caricature de l'autonomie qu'est l'autarcie. À cette fin, la perspective des capacités (*capabilities approach*) ne prétend pas compléter la justice par une attitude charitable ou des activités de sollicitude condescendante ou exaspérante. Il est plutôt question de prendre soin des capacités d'agir de l'autre vulnérable en soutenant les contextes permettant le déploiement de ces capacités, c'est-à-dire en mettant en œuvre des capacités et les institutions les reconnaissant. Tel sera l'enjeu des institutions justes chez Ricœur. La leçon du *care* de ce point de vue pour les théories éthiques et politiques est que les actrices sociales et acteurs sociaux et politiques ne sont pas des agent.es désincarné.es. Elles et ils sont toujours pris.es dans des situations de vulnérabilité et de dépendances liées aux aléas de la vie, telles qu'en plus de l'égalité et de la liberté il faudrait ajouter la vulnérabilité – ou la sororité, la fraternité – comme prise de conscience de ces liens de soins mutuels.

RICŒUR : L'IMAGINATION MORALE

Commentant le Shakespeare du *Marchand de Venise*, Gilligan défend une « compréhension réfléchie de la sollicitude dont l'enjeu est finalement de faire parvenir dans la citadelle masculine de la justice l'appel féminin de la miséricorde ». ⁴⁸ Nous voudrions rapprocher cette proposition d'une interrogation de Ricœur, qui n'a pas craint lui non plus d'être militant et d'interroger l'apport, en quelque sorte, d'« une voix différente ». L'enjeu porte sur le rôle émancipateur de l'imagination dans la sagesse pratique. On pense ainsi à son commentaire du Créon de Sophocle concernant le tragique de l'action. Réfléchissant à Créon aux prises avec Antigone, il demande :

Pourquoi notre préférence va-t-elle néanmoins à Antigone? Est-ce la vulnérabilité en elle de la femme qui nous émeut? Est-ce parce que, figure extrême de la non-violence face au pouvoir, elle seule n'a fait violence à personne? [...] Est-ce parce que le rituel de la sépulture atteste un lien entre les vivants et les morts, où se révèle la limite du politique, plus précisément celle de ce rapport de domination qui, lui-même, n'épuise pas le lien politique? ⁴⁹

Dans ce rapprochement entre la « vulnérabilité de la femme » et « l'appel féminin de la miséricorde », nous pourrions trouver tout ce qui oppose à première vue un discours féministe d'un discours peu explicite sur la question de l'égalité des sexes sous la plume de Ricœur.⁵⁰ Pourtant, la continuité nous semble grande entre les deux pensées. Gilligan ne fait pas de la sollicitude la propriété exclusive des femmes (elle ne la naturalise pas) et Ricœur ne réifie pas un féminin stéréotypé puisqu'il en explore les variations à partir du discours symbolique.⁵¹ C'est le symbole qui peut explorer cette étonnante opacité de l'humanité qui se donne en son unité dans la dualité du masculin et du féminin. Antigone est une figure symbolique qui donne à penser (l'exploration en l'humain.e du masculin et du féminin, de l'*animus* et de l'*anima*), et non l'échantillon représentatif d'une enquête qualitative extrait d'un entretien semi-directif.

De plus, Gilligan, Nussbaum et Ricœur considèrent, à partir d'une réflexion sur la narration, l'importance de réintroduire la question des sentiments dans la vie morale pour penser la proximité et la distance dans la relation à l'autre. Gilligan le fait à partir de la psychologie morale contre une approche intellectualiste qui fait essentiellement du jugement le fruit d'une activité rationnelle ; Nussbaum à partir d'une théorie portant sur le rôle moral de la littérature. Ricœur développe ce point à partir d'une critique de la morale kantienne jugeant le sentiment comme pathologique, soulignant au contraire la part que jouent les sentiments et les affections dans la sollicitude, et plus largement les « sentiments spontanément dirigés vers autrui ».⁵² Sa conception de la raison pratique conduit Ricœur à penser que nos raisons d'agir ne sont pas toutes des raisons, qu'images et sentiments y jouent aussi un rôle consistant. À cet égard, c'est la relecture freudienne de l'*Œdipe* qui sous-tend les analyses de Gilligan, là où ce sont les analyses de Max Scheler distinguant la sympathie et la fusion/confusion affective qui sont retenues par Ricœur.

De même, nos trois auteurs s'appuient sur les ressources du discours littéraire et de la narration pour stimuler la capacité d'innovation pratique, exerçant en imagination, sur le mode de la fiction ou du changement de perspective, de quoi explorer d'autres possibles. La pluralité des mises en récit par d'autres peut contrer l'idéologie des récits officiels sur ce qu'est ou devrait être « l'homme », « la femme », « les anciens », etc. Cette importance de la narration invite à quitter une conception discontinuiste de la réflexion morale, qui se concentre sur le moment crucial du cas de conscience ou du dilemme logique, au profit d'une lecture continuiste, pour laquelle la vie morale se déploie précisément en des histoires qui se poursuivent. Est en question le statut épistémologique de la narration dans l'argumentation morale. Pour Gilligan l'historiette, bien plus qu'une vignette clinique ambitionnant d'être une classification exhaustive et objective des signes d'une situation, sert d'espace transitionnel ou potentiel (voir Winnicott) pour élaborer un changement de perspective morale en imaginant autrement la réponse pratique, et en la prolongeant en des histoires de vie qui se poursuivent. Tel sera également le rôle du récit ouvert selon Nussbaum. Pour Ricœur, la « métaphore vive », la narration et, singulièrement, les paraboles dans le discours évangélique, travaillent à une augmentation iconique de la compré-

hension d'une situation morale en intensifiant ce qui s'engage dans l'action, l'enjeu étant de travailler à imaginer davantage pour mieux vouloir. Il ne s'agit toutefois pas d'être dupe du fait que le poétique n'est pas l'éthique ou la/le politique, car « Si l'on attendait de l'instruction tragique l'équivalent d'un enseignement moral, on se tromperait du tout au tout ». ⁵³ Il appartient à la sagesse tragique de créer des conflits insolubles ouvrant un espace de flottement ou de désorientation qui appelle à complexifier notre délibération, mais c'est à la sagesse pratique de prendre le risque d'une orientation.

Certes, on notera des écarts entre la méthodologie de la narrativité dans l'enquête psychologique de Gilligan, la philosophie de la littérature chez Nussbaum et l'herméneutique du texte (et de l'action) chez Ricœur. Ce dernier, à partir de sa réflexion sur l'activité mimétique et sur le rôle de l'imagination dans le discours et dans l'action fait, si l'on peut dire, la théorie de la pratique de celle-là. Elle repose sur l'idée, bien thématisée par Ricœur dans sa réflexion sur le symbole et le texte, mais aussi par Nussbaum, que « les sentiments ont été puissamment travaillés par le langage, et portés aussi haut que les pensées à la dignité littéraire ». ⁵⁴ Ce que les paraboles, mais aussi les textes littéraires révèlent, c'est que le travail de l'imagination en est un qui est réglé plutôt qu'irrationnel, considérant les règles de composition de la narration et de la métaphorisation. Ce travail réglé montre à son tour que se référer à l'imagination ne revient pas à condamner la volonté par une critique de l'autonomie exaltée, puisqu'il s'agit de penser non pas une volonté démise de ses capacités, mais une imagination contribuant à approfondir la consistance du sujet moral. Le travail de l'imagination contribue à la mise en perspective d'une situation et au recadrage de la compréhension d'une situation morale. Il est ainsi possible de parler d'une

imagination éthique [en raison de la distinction élaborée entre éthique et morale] pour laquelle les expériences de pensée que nous conduisons dans le laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. [...] le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction. ⁵⁵

Chez Ricœur se construit une philosophie du soi qui se laisse affecter par de l'autre en soi et en dehors de soi, philosophie d'un cogito blessé, vulnérable et fragile, ouvrant à l'idée de l'imagination entendue comme faculté du possible pratique.

Enfin entre Gilligan et Ricœur, l'attention à la narrativité qui accentue la capacité à relier des éléments séparés permet de faire le lien entre le soi et l'autre. La narrativité trouve dans l'imagination de quoi faire le pont entre des expériences différentes, ne les faisant pas disparaître dans leur différence, mais trouvant leurs points de similitude. « L'imagination est cette compétence, cette capacité à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative et à les produire en dépit de – et grâce à – la différence initiale entre les termes qui résis-

tent à l'assimilation ». ⁵⁶ N'est-ce pas cette assimilation prédicative que mobilise Amy dans la résolution du dilemme de Heinz dans le livre de Gilligan, inventant la possibilité de prolonger son histoire dans celles des autres? Il y a dans l'approche clinique du *care*, qui met l'accent sur l'idée que l'identité est essentiellement relationnelle parce qu'il y a de l'autre dans le même et de la différence dans la similitude, une manière possible d'illustration clinique du concept ricœurien d'identité narrative, concept supporté lui-même par le rôle de l'imagination éthique. Le glissement de l'intrapsychique (la clinique freudienne travaillée par Ricœur comme herméneutique du soupçon) vers l'interpsychique (engagé dans la clinique de l'attachement de Winnicott et la psychologie morale de la relation) ouvre la carrière au caractère narratif du soin. Prendre soin serait permettre à un sujet d'être le sujet de son histoire en tressant explicitement celle-ci avec les histoires des autres dans des institutions ouvertes au travail narratif, découvrant comment au préalable cette histoire est articulée fondamentalement, mais de façon inchoative, à d'autres histoires que la sienne. Dans la promotion de vies humiliées, rendues invisibles ou mutilées auxquelles le soin donne un avenir, la clinique du *care* prolongée en une analyse des capacités donne consistance à ce que signifie une visée de la vie bonne, de la fragilité de la bonté avec la sollicitude d'autrui dans des institutions justes. ⁵⁷

Naissance, lutte pour la reconnaissance et parcours de la reconnaissance déploient ainsi dans la dialectique relationnelle de la proximité et de la distance une conception du soi travaillée par de l'autre que soi-même. Cela met au jour le fait que le texte des liens humains repose sur la texture des relations que les humains entretiennent entre elles et eux, à savoir, comme dit Gilligan, « l'immense trame humaine [entendue comme] structure d'interdépendances ». ⁵⁸ Le cogito blessé, vulnérabilisé, fragilisé est somme toute engendré. Déjà, le cogito ricœurien décrit selon une phénoménologie de la naissance dans *Le volontaire et l'involontaire* se définissait relativement à une « conscience ombilicale qui sommeille en lui », comme un cogito blessé par la présence de l'autre en lui. La naissance, comme condition oubliée de toute existence, inscrit celle-ci dans l'intersubjectif et l'intergénérationnel. Par ma naissance je me trouve éprouver une autonomie dans la dépendance, car « je me trouve en vie, je suis déjà né. » ⁵⁹ Mais c'est dans *Parcours de la reconnaissance* que Ricœur affirmera le lien entre naissance et filiation, passant du point de vue génétique à des considérations généalogiques. Une naissance appelle sa reconnaissance dans un lignage. ⁶⁰ La filiation narrative est ainsi ce qui inscrit une histoire personnelle dans l'histoire d'un processus de construction mutuelle, de co-construction comme on dit de nos jours, dont le soin et la sollicitude sont l'expression éthique.

Ricœur promeut une philosophie du soi (*ipse* davantage qu'*idem*) à partir d'une conception tempérée de l'autonomie : une autonomie dans la vulnérabilité chez un sujet fragile. Il la déploie ainsi, à partir de l'idée d'identité narrative selon laquelle répondre à la question « qui suis-je? » revient à raconter une histoire, selon l'idée de Hannah Arendt. C'est là une intuition majeure des éthiques du *care*, lesquelles critiquent la conception de l'autonomie exaltée qu'on trouve dans la philosophie du libre arbitre et l'individualisme libéral. Le soin/la solli-

citude n'implique pas nécessairement de penser moins l'autonomie, mais de la penser mieux. En effet, Ricœur articule sa philosophie du cogito blessé, qui est encore une philosophie du cogito, à une philosophie réflexive donnant un plein rôle à l'imagination entendue comme faculté. Aussi s'agira-t-il pour lui d'infléchir le rôle de l'imagination en morale pour parler d'imagination morale à partir de l'identité narrative : réflexion sur le soi travaillé par de l'autre que soi dans un « soi-même comme un autre ». Ricœur écrit ainsi : « Ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale ». ⁶¹ La phénoménologie de la naissance, comme conscience d'une dépendance – celle de l'appartenance à une généalogie en amont du soi – déploie ainsi ses conséquences dans une herméneutique de la reconnaissance. Exister serait « apprendre à se reconnaître dans un lignage ⁶² », et plus généralement dans des histoires. Les traits éthiques de cette reconnaissance sont la sollicitude et l'estime; son trait politique, la juste reconnaissance.

Au terme de ce parcours, il nous paraît pouvoir dire que l'éthique du *care* de Gilligan, l'éthique de la narration de Nussbaum et l'éthique ricœurienne de la sollicitude, quoique différentes, se renforcent mutuellement à partir d'une compréhension renouvelée du rôle de l'imagination dans la morale. Si Ricœur a choisi de parler d'un parcours plutôt que d'une lutte pour la reconnaissance, c'est parce que la reconnaissance est placée sous la veille éthique d'un prendre soin de soi, de l'autre et des institutions, médiatisée par une herméneutique des contextes où le prendre soin s'épèle dans des pratiques soutenant les capacités par les capabilités. Mais l'herméneutique des contextes porte alors le souci d'institutions qui accordent une attention aux pratiques de reconnaissance qu'étudient les éthiciennes du *care* et de l'accompagnement par des capabilités qui les soutiennent. Des sujets capables de s'estimer eux-mêmes sous le regard de l'autre, voilà ce qu'engendre la sollicitude lorsqu'elle prend corps dans des institutions et des contextes soignants. L'éthique du soin se fait ici éthique de l'attention invitant à penser le concept d'égard engagé dans l'« agir par égard ». ⁶³ Elle tente une voie médiane entre deux excès. Il y a d'une part la suspicion dont la sollicitude est porteuse. Elle l'est en raison d'une épreuve de la vulnérabilité où le soin pris de l'humain.e fragilisé.e en ses capacités risque de s'infléchir en un rapport de domination. La fonction critique de l'imagination à l'égard des idéologies est ici un trait reliant la militance féministe, le souci de la justice de Nussbaum et la suspicion ricœurienne à l'égard des idéologies. Le soin à l'égard de l'autre engendre le risque de l'asymétrie d'un égard pour l'autre. Il peut enfermer dans une position de réception (*care receiving*, Tronto, 1993) hiérarchisée dont le discours de la bienfaisance et de la bienveillance serait la caution, confinant à l'autosatisfaction du charitable ⁶⁴, voire une sollicitude exaspérante. Il y a d'autre part l'obligation à la responsabilité devant une vulnérabilité qui oblige de façon inconditionnelle (Emmanuel Levinas) qui semble ruiner le soi. Aussi la sollicitude s'entend-elle, pour une philosophie du soi à l'écoute d'une éthique du *care*, et s'appuyant sur la force renouvelante de la narration et du poétique, comme cette conversion de l'attitude. Dans la sollicitude, il s'agit de faire en sorte que « l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange ». ⁶⁵

NOTES

- ¹ Nous tenons à remercier le comité de lecture et le coordonnateur de la revue *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* pour leurs remarques, critiques et suggestions. Elles ont contribué à enrichir le présent article et à en préciser l'intention.
- ² Sen, Amartya, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1999, p. 107.
- ³ Pour un bon état des lieux de la question, on consultera Martin, Gibert, *L'imagination en morale*, Paris, Hermann, coll. « L'avocat du diable », 2014.
- ⁴ Gilligan, Carol, *Une si grande différence*, trad. A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 1986 [1982], p. 45-101.
- ⁵ Nussbaum, Marta C., *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, trad. S. Chavel, Paris, Cerf, 2010 [1991].
- ⁶ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 199-236.
- ⁷ La relation des éthiques du *care* à celle de la vertu est plutôt trouble et on convient que les deux perspectives sont irréductibles. Nous remercions l'une des évaluateuses de cet article de nous l'avoir fait remarquer : Joan C. Tronto a insisté sur ce point dès 1993 et a réitéré sa position dans *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York, NYU Press, 2013.
- ⁸ Sur ce point, un dialogue serait également fructueux entre la pensée de Ricœur et celle de John Dewey à propos de la délibération éthique envisagée comme innovation pratique souple. On pense à l'idée chère à Dewey selon laquelle l'imagination permet de déployer une répétition théâtrale de l'action.
- ⁹ Tout en reconnaissant à Kant le mérite d'avoir défendu la spécificité de la raison pratique eu égard à la raison théorique, Ricœur observe que ce dernier, en construisant la *Critique de la raison pratique* sur le modèle de la *Critique de la raison pure*, n'a pas toujours réussi à se libérer du modèle de l'application de la Loi, à la façon « théorique », pour penser l'innovation pratique. Voir Ricœur, Paul, « La raison pratique », in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 247 et suiv.
- ¹⁰ Gilligan, *Une voix si différente*, p. 251.
- ¹¹ Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, University Press, 1986. Dans *Soi-même comme un autre* Ricœur choisira de traduire cette expression par « fragilité de la bonté », p. 224.
- ¹² Un premier bilan de la réception française de son travail se trouve dans Nurock, Vanessa (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2010.
- ¹³ Gilligan, Carol et David A. J. Richards, *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance & Democracy's Future*, Cambridge/New York, University Press, 2009.
- ¹⁴ Gilligan, Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, trad. V. Nurock, préf. S. Laugier, Champ Flammarion, 2008.
- ¹⁵ Molinier, Pascale, Laugier, Sandra et Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009.
- ¹⁶ Molinier, Laugier et Paperman, « Introduction », in *Qu'est-ce que le care?*, p. 21. Les auteurs soulignent.
- ¹⁷ Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009 [1993].
- ¹⁸ Gilligan, *Une si grande différence*, p. 262-263.
- ¹⁹ La question de l'autonomie dans ses relations à la vulnérabilité fait l'objet d'une littérature de plus en plus importante en philosophie contemporaine et en pensée politique, tentant de théoriser une approche *relationnelle* de l'autonomie. Parler d'autonomie relationnelle n'est pas penser moins l'autonomie, comme le suggèrent les penseurs libéraux, mais mieux reconnaître les relations de dépendance. Sur ce point, voir, entre autres, les travaux de Susan Dodds, Jennifer Nedelsky, Catriona Mackenzie (nous remercions l'une des évaluateuses de cet article pour ces références, et d'avoir porté ce point à notre attention), Corine Pelluchon, Jean-Philippe Pierron et Frédéric Worms.

- ²⁰ Gilligan, *Une voix si différente*, p. 46.
- ²¹ Voir Gilligan, Carol et coll., « On the Listening Guide : A Voice-Centered Relational Method », in Hesse-Biber, S. N. et P. Leavy (éd.), *Emergent Methods in Social Research*, Thousand Oaks, Sage, 2005, p. 157-172 (p. 158); Gilligan, Carol, « Remembering Larry », *Journal of Moral Education*, vol. 27, no. 2, 1998, p. 127-140. Nous remercions Marjolaine Deschênes d'avoir attiré notre attention sur ces références.
- ²² Deschênes, Marjolaine, « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien », Caputo, Annalisa (dir.), dossier « Paul Ricœur and the Symphony of the Languages », *Logoi.ph*, no. 2, 2015, p. 322-338. En ligne : [<http://www.logoi.ph>]. Dans cet article, Deschênes défend l'hypothèse selon laquelle l'esthétique freudienne est aux sources des pensées éthiques de Gilligan et de Ricœur, et une autre selon laquelle Gilligan corrige le biais sexiste chez Freud, alors que Ricœur demeure aveugle à l'idéologie patriarcale teintant les travaux du père de la psychanalyse.
- ²³ Voir Perrot, Maryvonne et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard, Gonthier, Piaget : l'éducation ouverte*, Dijon, Cahiers Gaston Bachelard, no. 9, 2007.
- ²⁴ Gilligan, *Une si grande différence*, p. 51-52.
- ²⁵ « Nous nous savons séparés des autres dans la mesure où nous vivons en connexion avec eux, et nous nous sentons reliés aux autres dans la mesure où nous distinguons l'autre de nous-mêmes. » (Gilligan, *Une voix si différente*, p. 101). Cette formulation, qui ne magnifie pas les relations humaines en en masquant le trait parfois douloureux, n'est pas très éloignée de l'idée ricœurienne d'un « soi-même comme un autre », d'une différence rendue compatible avec la similitude, de la sollicitude comprise comme dimension dialogale de l'estime de soi.
- ²⁶ Sur ce thème de l'exode du texte et de l'écart entre la parole et le texte, voir Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, et plus particulièrement le chapitre « Qu'est-ce qu'un texte ? », p. 137-160.
- ²⁷ Gilligan, *Une si grande différence*, p. 55.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 100. Nous soulignons.
- ²⁹ Nussbaum, Martha C., *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- ³⁰ Nussbaum Martha C., *La connaissance de l'amour*, p. 127. Nous soulignons.
- ³¹ « Le roman construit un paradigme d'un type de raisonnement moral qui est sensible au contexte sans être relativiste, où nous atteignons des prescriptions concrètes potentiellement universalisables en comparant une idée générale de l'épanouissement humain avec une situation concrète, où nous sommes invités à pénétrer en imagination. C'est là une forme précieuse de raisonnement public, à la fois au sein d'une culture particulière, et entre différentes cultures. Pour l'essentiel, le genre du roman la favorise davantage que les tragédies classiques, les nouvelles ou la poésie lyrique. » Nussbaum, Martha C., *L'art d'être juste. L'imagination littéraire et la vie publique*, trad. Solange S. Chavel, Paris, ed. Flammarion/Climats, 2015 [1995], p. 40.
- ³² Ricœur, Paul, « L'herméneutique du témoignage », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 107-140.
- ³³ Nussbaum, *La connaissance de l'amour*, p. 78.
- ³⁴ Sur ce point, on consultera Goldstein, Pierre, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, PUF, 2011, p. 82 et suiv.
- ³⁵ Nous remercions l'une des évaluateuses de cet article d'avoir attiré notre attention sur ce point en nous suggérant cette citation et celle qui suit, in Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 251.
- ³⁶ Nussbaum, *La connaissance de l'amour*, p. 247.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 79.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 20.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 7^e étude, « Le soi et la visée éthique », p. 199 et suiv.
- ⁴⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 285.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

- ⁴² *Ibid.*, voir la 9^e étude consacrée à la sagesse pratique.
- ⁴³ Nussbaum distingue entre les *capacités* qui renvoient à la puissance d'initiative de l'autonomie personnelle et les *capabilités*, conditions sociales et politiques promouvant et rendant effectives ces capacités. Les autres ne sont pas uniquement les objets de notre sollicitude; il importe politiquement de promouvoir leurs capacités d'agir et leur citoyenneté et de ne jamais perdre de vue la vulnérabilité de tout sujet.
- ⁴⁴ Sur les différences entre Sen et Nussbaum, voir Nussbaum, Martha C., « Capabilities as Fundamental Entitlements : Sen and Social Justice », *Feminist Economics*, vol. 9, no. 2-3, 2003, p. 33-59. Nous remercions l'une des évaluatrices de cet article pour cette référence.
- ⁴⁵ Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 215.
- ⁴⁶ Goldstein, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*.
- ⁴⁷ Nussbaum, *L'art d'être juste. L'imagination littéraire et la vie publique*, p. 144-145.
- ⁴⁸ Gilligan, *Une si grande différence*, p. 161.
- ⁴⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 285.
- ⁵⁰ Sur Ricœur, l'altérité, le féminin et le féminisme, voir Henriques, Fernanda, dir., dossier « Ricœur et le féminin », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, no. 1, 2013.
- ⁵¹ En cela, on s'oppose ici notamment à Anderson, Pamela Sue, « Re-reading Myth in Philosophy : Hegel, Ricœur and Irigaray Reading *Antigone* », in Morny Joy, éd., *Paul Ricœur and Narrative. Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 51-68 (nous remercions Marjolaine Deschênes pour cette référence). Pour une synthèse du débat entre féministes et Ricœur sur l'*Antigone*, voir Deschênes, « L'attention aux récits sur soi... ». Sur les quelques variations du féminin chez Ricœur à partir du discours symbolique, on consultera Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 115 en ce qui concerne la figure de Pénélope; *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, autour d'Ève et de la métaphore nuptiale dans le « Cantique des cantiques », p. 411 et suiv.
- ⁵² *Soi-même comme un autre*, p. 224.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 287.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 224, note 2.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 194. Voir l'importante note 1.
- ⁵⁶ Ricœur, Paul, « De l'interprétation », in *Du Texte à l'action*, p. 21.
- ⁵⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 199-236.
- ⁵⁸ Gilligan, *Une si grande différence*, p. 100.
- ⁵⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points/Seuil, 2009 [1950], p. 542.
- ⁶⁰ Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur note qu'en 1950, sa conception de la naissance restait trop limitée au plan génétique/héréditaire, sans lien avec la filiation. Voir « Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna », note 5. Nous remercions Marjolaine Deschênes sur ce point.
- ⁶¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 212.
- ⁶² Paul, *Parcours de la reconnaissance*, p. 281.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 222.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 223.
- ⁶⁵ *Ibid.*

L'UNIVERSEL ET L'ÉTHIQUE DU CARE EN TRADUCTION

DAMIEN TISSOT

SENIOR LECTURER, DEPARTMENT OF ROMANCE STUDIES, CORNELL UNIVERSITY

RÉSUMÉ :

Les mouvements féministes transnationaux se sont développés ces dernières décennies pour éviter les impasses des logiques de revendications nationales, internationales et pour combattre de manière générale la rhétorique de l'universel. Afin de lutter contre la mise en place de discours hégémoniques dont le pouvoir est souvent hérité d'une histoire coloniale et patriarcale, les théoriciennes des mouvements féministes transnationaux ont souvent cherché à définir les conditions d'une politique de la traduction qui permettrait de lutter contre la mise en place d'un discours de l'universel, unifié et dominant. Une politique de la traduction semble alors recouvrir deux choses. Elle désigne tout d'abord les implications politiques de la pratique de la traduction. Elle désigne ensuite la traduction en tant que paradigme pour penser *le* politique, compris comme l'ensemble des implications politiques du rapport à l'autre. C'est dans ce cadre que l'œuvre de Ricœur propose des solutions théoriques importantes. Sans renoncer à la catégorie de l'universel, Ricœur la pense « en traduction ». Ses propositions théoriques permettent ainsi de réconcilier les critiques théoriques qui ont été adressées à l'universalisme, notamment par les féministes, avec le projet d'une politique féministe de la traduction. Or cette réconciliation passe, dans l'œuvre de Ricœur, par la formulation d'une véritable éthique de la traduction, au cœur de laquelle se trouve une éthique de la sollicitude à rapprocher des éthiques du *care*. Cet article se propose de montrer comment la mise en œuvre d'une éthique de la traduction fondée sur des valeurs de *car*ing et de sollicitude permet de repenser une politique féministe de la traduction ouverte sur l'universel. Après avoir montré comment le féminisme transnational s'est construit contre l'universel, cet article explore la possibilité de penser celui-ci « en traduction », pour articuler une politique et une éthique de la traduction dont les termes peuvent être définis avec Ricœur par un principe d'hospitalité qui trouve son complet déploiement dans une éthique du *care*.

ABSTRACT:

In the last few years, transnational feminist movements have developed considerably in order to avoid national and international political strategies and, more broadly, to challenge claims of universalism. In order to fight the hegemonic discourses that have been inherited from a colonial and patriarchal past, theorists of feminist transnational movements have accessed possibilities offered by the politics of translation. The politics of translation refers to the political implications of translating, but also to translation as a paradigm for conceiving of “politics”—namely, rights, policy, or institutions. Using translation as a paradigm would, according to this claim, put into question unified, dominant, and universalistic claims. In this context, Ricœur provides us with important theoretical solutions. Not only does he maintain the concept of universality, but he moreover offers a useful framework in which to conceive of it as “in translation.” Therefore, Ricœur reconciles the feminist critiques of the universal with the feminist project of thinking through

of a politics of translation. In Ricœur's theory, this reconciliation is elaborated within an ethics of translation based on an ethics of care, or solicitude. This article explores the ways in which an ethics of translation based on the values of caring and solicitude allows us to conceive of a politics of translation that includes a renewed concept of the universal. First, I will show how transnational feminism has developed against the idea of the universal. Second, I will suggest that we can define the universal "in translation" to think through both a politics and an ethics of translation. Third, I will sketch the outlines of this ethics of translation, which, while maintaining the possibility of the universal, includes a principle of hospitality, which is fully developed through an ethics of care.

Depuis près de cinquante ans, de nombreuses féministes dénoncent les impasses des rhétoriques universalistes qui ont dissimulé, derrière des catégories unifiées comme celle de « la femme », par exemple, un continuum infini d'identités, d'expériences et de revendications politiques. À l'instar de Chandra Mohanty (1991), Jacqui Alexander, Gloria Anzaldúa (Moraga and Anzaldúa 2015), Caren Kaplan, Inderpal Grewal (1994) ou Gayatri Spivak (2006), des féministes plaident depuis un peu plus de vingt ans pour des alliances transnationales capables de renverser les logiques d'oppression à la fois patriarcales et coloniales, enracinées dans des logiques nationales (celles du modèle de l'État-nation) ou internationales (régies par des institutions fortement dominées par les modèles politiques et les valeurs occidentales). Parmi ces auteures, certaines ont suggéré que des stratégies transnationales devaient aboutir à la mise en place d'une politique de la traduction (Spivak 2006; Butler 2000, 2004; Iveković 2015). Cette dernière est parfois conçue comme l'effet ou l'ensemble des conséquences politiques de la pratique linguistique de la traduction. Dans d'autres cas, elle sert à désigner l'utopie politique selon laquelle l'ensemble du politique (lois, droits, institutions) serait pensé à travers le paradigme de la traduction. Une politique de la traduction est une réponse à l'intuition selon laquelle les langues ont servi et servent encore d'instrument politique pour exercer une forme d'oppression sur l'autre. Si, comme semblent le suggérer différemment de nombreux philosophes postmodernes, notamment à la suite des travaux de Michel Foucault, la subjectivité est, au moins en partie, le produit d'un ensemble de discours, alors toute traduction doit avoir un impact sur la constitution des sujets ainsi que sur les rapports éthiques et politiques qu'ils ont entre eux. Une politique de la traduction se proposerait ainsi de construire de nouveaux modèles politiques qui contourneraient les relations de pouvoir et les inégalités en jeu dans les systèmes de langue, que ce soit à l'échelle nationale ou internationale. Au lieu de dissimuler la spécificité des histoires et des héritages des peuples derrière des catégories globalisantes, ou de reproduire des mécanismes d'oppression fondés sur l'hégémonie de telle ou telle langue, une politique de la traduction se proposerait de remettre en question les fondations de l'impérialisme, notamment occidental, en faisant de la traduction un outil de médiation et de transformation des sujets, mais aussi des sociétés auxquelles ils appartiennent.

Si la traduction est envisagée comme une stratégie pour contourner les impasses et les violences générées par toute hégémonie linguistique ou culturelle, il reste que traduire n'est pas un acte bon ou innocent par essence. Non seulement traduire, c'est trahir, comme le veut l'adage, mais l'histoire a montré que *traduction* peut aussi rimer avec *assimilation*. Une politique de la traduction paraît donc indissociable d'une éthique de la traduction, dont cet article se propose de dessiner les contours. Cette éthique doit pouvoir, au plan individuel, garantir que la poursuite du bien se fasse dans une rencontre authentique de l'autre, mais que cette rencontre ne reproduise pas des rapports de domination. Elle doit donc permettre de définir non seulement les conditions de possibilité d'une recherche *personnelle* du juste dans le respect des valeurs qui fondent nos convictions, mais aussi celles d'une recherche *collective* du juste, en dépit de l'hétérogénéité des contextes discursifs qui nous ont formés comme sujets. Autrement dit, penser

la traduction comme un paradigme politique suppose qu'on la pense d'abord comme un paradigme éthique, définissant tant le rapport à soi dans la poursuite d'une vie bonne que le rapport à l'autre dans la construction d'institutions justes. Comment articuler en effet une éthique féministe de la traduction à une politique féministe de la traduction, au service des revendications des mouvements féministes transnationaux? Plutôt que de dire qu'il faut construire des alliances transnationales au service d'une politique de la traduction dirigée contre la rhétorique de l'universel et les faux sujets qu'elle a servi à construire (« la femme », « les opprimées », « les victimes »), cet article se propose de réfléchir à une éthique de la traduction au service d'une politique de la traduction ouverte sur l'universel.

Nous aimerions plus précisément suggérer que la réflexion menée par Paul Ricœur, notamment dans *Sur la traduction* (2003), offre un modèle intéressant pour penser une éthique féministe de la traduction. Nous montrerons en particulier que c'est la façon dont Ricœur déploie les différents aspects d'une éthique de la sollicitude en traduction – qui partage beaucoup de similarités avec les éthiques du *care* – qui présente un intérêt pour les théories féministes. Traduire, en effet, n'est-ce pas une des façons d'entendre et de comprendre « une voix différente » de la mienne, la voix de l'autre? Toute traduction ne suppose-t-elle pas une attention particulière à la parole de l'autre, une façon de témoigner un *souci* de l'autre? Cet article se propose ainsi de montrer qu'en pensant conjointement la théorie ricœurienne de la traduction et les éthiques du *care*, on peut jeter les bases d'une éthique de la traduction aux fondements d'une politique féministe de la traduction. Les pages qui suivent ne réinterprètent pas l'œuvre de Ricœur à la lueur des éthiques du *care*, mais montrent comment l'éthique de la traduction telle qu'elle est formulée par Ricœur déploie les modalités originales d'une éthique du *care* en déclinant un versant linguistique, demeuré métaphorique chez Carol Gilligan (2008), de l'éthique de la sollicitude.

Nous rappellerons tout d'abord que les féminismes transnationaux proposent des alliances et des stratégies censées contourner les dérives des rhétoriques universalistes, stratégies fondées sur la revendication d'une politique de la traduction. Nous suggérerons cependant qu'une politique de la traduction ne pourrait se passer d'une éthique de la traduction. La philosophie de Ricœur nous permettra non seulement de penser l'universel « en traduction », mais aussi de définir les termes d'une « éthique de la traduction », utile pour penser les fondements théoriques des féminismes transnationaux. La dernière section expliquera comment cette éthique de la traduction ouverte sur l'universel déploie, sans s'y limiter, le paradigme linguistique du rapport à l'autre suggéré par les éthiques du *care*.

I. FÉMINISMES TRANSNATIONAUX ET POLITIQUE DE LA TRADUCTION

Les féminismes transnationaux reposent sur une critique de l'universel qui a souvent débouché sur la proposition d'une politique de la traduction. Cette section suggère cependant qu'une politique de la traduction ne pourrait se passer d'une éthique de la traduction qui, d'une manière ou d'une autre, devra être ouverte sur l'universel. Cette partie établit donc la nécessité, pour les théoriciennes des féminismes transnationaux, de formuler les conditions de possibilité d'une éthique féministe de la traduction.

1. Contre les tendances universalisantes du féminisme occidental

Les féminismes transnationaux héritent de la critique du sujet universel féminin tel qu'il a souvent été décrit par le féminisme occidental, notamment dans les années 1950 et 1960. Cette critique est venue des féminismes noir, chicano, lesbien, marxiste, postcolonial et postmoderne en général, et plus récemment du féminisme *queer*. Les mouvements féministes transnationaux ont pour but de construire de nouvelles alliances qui ne seraient pas enracinées dans une fausse définition de « la femme ». Ils sont en ce sens tributaires de plusieurs décennies de réflexion féministe visant à dénouer les impasses des logiques identitaires. Transnationaux, ces mouvements sont des réponses aux échecs de deux types de modèle de lutte : d'un côté, les mouvements de lutte nationaux, de l'autre les mouvements internationaux. Les premiers présentent le risque de voir l'horizon de leur combat limité à celui de l'État ou de la nation dans lesquels ils luttent. Ainsi, outre qu'ils sont toujours menacés de récupération par des logiques nationalistes, ils peuvent être les dépositaires, souvent à leurs dépens, d'une histoire coloniale ou impérialiste. Les seconds, quant à eux, s'expriment dans des institutions globales (l'ONU, par exemple) héritières de rapports de forces impérialistes, ou dont les stratégies néocoloniales s'enracinent dans une rhétorique universaliste problématique.

Selon Inderpal Grewal et Caren Kaplan, dont les thèses sont fondatrices pour de nombreuses théoriciennes du féminisme transnational, ce dernier se définit comme une réponse à ce que leurs théoriciennes appellent des « hégémonies disséminées » (*scattered hegemonies*) telles que les « structures économiques globales, les nationalismes patriarcaux, les pseudo formes authentiques “de tradition”, les structures locales de domination et les oppressions juridiques sous toutes leurs formes » (Grewal et Kaplan, 1994, p. 17). Parce que le pouvoir, comme le suggérait Foucault, agit en de multiples points, les moyens de lui résister doivent eux aussi être multiples et s'exercer à différentes échelles, à de multiples niveaux. Autrement dit, le féminisme transnational doit décrypter les nombreux enchevêtrements de rapports de pouvoir (locaux, globaux, personnels, institutionnels, économiques, politiques, etc.) pour refuser efficacement de voir ses luttes récupérées par les structures mêmes du pouvoir.

Si les pratiques féministes ne prennent pas en compte les flots culturels transnationaux, ajoutent les deux auteures, les mouvements féministes échoueront à comprendre les conditions matérielles qui structurent la vie des femmes en différents lieux. Si les mouvements féministes ne parviennent pas à comprendre les dynamiques de ces conditions matérielles, elles seront incapables de construire une opposition efficace aux hégémonies économiques et culturelles qui prennent aujourd'hui de nouvelles formes. Sans une analyse des « hégémonies disséminées » qui se révèlent dans les rapports de genres, les mouvements féministes demeureront isolés et enclins à reproduire les tendances universalisantes des cultures occidentales. (*ibid.*, p. 17-18)

Grewal et Kaplan nous invitent ainsi à agir selon deux directions solidaires. Premièrement, il est nécessaire de considérer les multiples imbrications des structures de pouvoir et la façon dont elles créent, localement, des situations d'oppression et d'inégalité pour les femmes. Dans un article très synthétique visant à présenter la vitalité des féminismes transnationaux, Paola Bacchetta (2010) traite à ce sujet de « changements d'échelles » et de remise en question des structures binaires à travers lesquelles nous pensons l'espace politique (centres/marges, local/global, public/privé). Deuxièmement, il faut conduire un travail de comparaison plutôt que d'opérer de simples différenciations. Il s'agit de dégager l'imbrication d'oppressions discrètes et polymorphes, plutôt que d'échafauder des théories sur une oppression hégémonique sous la catégorie de genre, à savoir « l'oppression des femmes ». Comme le suggèrent les remarques qui précèdent, selon Grewal et Kaplan, il n'y a pas de place pour des catégories universelles dans ces stratégies transnationales. Il s'agit d'ailleurs bien de stratégies, dont la finalité est de remettre en question les rapports de pouvoir en jeu dans la mobilisation de valeurs et la mise en avant de sujets prétendument universels qui ont tendance à reproduire un discours homogénéisant, hégémonique et impérialiste. Les féminismes transnationaux sont une machine dirigée contre la simplification qui consiste à partir d'une expérience particulière pour définir les conditions d'une lutte globale. Ces mouvements cherchent donc à contourner l'impasse des discours universalisants, où la condition d'un groupe de femmes, luttant dans un contexte historique, social et politique déterminé, sert de fondement à des revendications pour toutes les femmes.

À ces remarques préliminaires, il faut ajouter que les mouvements féministes transnationaux sont mus par une volonté transformative que laisse entendre le mot même de transnational, et plus particulièrement le préfixe « trans ». En choisissant de valoriser des alliances *transnationales* plutôt qu'*internationales* ou simplement « nationales », ces mouvements semblent prendre en compte les processus de transformation historiques et politiques des agent.e.s eux-mêmes et de leurs revendications (Berger et coll., 2011, p. 9). À ce titre, les mouvements transnationaux impliquent des transformations qui vont bien au-delà des transformations des contextes politiques et sociaux des sociétés sur lesquelles ces mouvements prétendent agir. Ils proposent ainsi des solutions de rechange aux solidarités momentanément formées autour de la reconnaissance d'une identité,

elle-même construite en réponse à un obstacle politique, juridique ou culturel – ce que Spivak appelle un « essentialisme stratégique » (Spivak, 2006, p. 205). Les mouvements transnationaux, tels que nous les avons définis plus haut, suggèrent que nous prenions en compte les multiples identités que nous mettons en avant en fonction des contextes sociaux et politiques, et les différentes formes de capacité d’agir qui, en fonction des configurations du pouvoir discursif, nous déterminent comme sujets. Autrement dit, ces mouvements nous invitent à une approche dynamique où les sujets politiques sont envisagés dans leur devenir, afin d’éviter que des discours hégémoniques ne se forment sur la base d’une identité monolingue, où les sujets d’une langue finissent par prétendre parler au nom de tous, quoique dans *leur* langue.

2. Politique de la traduction

C’est pour répondre aux multiples critiques adressées à l’universel et à la lumière des multiples tentatives pour définir des alliances transnationales que de nombreuses théoriciennes féministes ont revendiqué la nécessité de défendre une politique de la traduction. L’histoire (de la colonisation en particulier) nous ayant montré que l’universel et le pouvoir n’avaient tendance à se dire que dans une seule langue (le français au XVIII^e siècle, l’anglais depuis la fin du XIX^e, etc.), à savoir celle de l’homme dominant, de nombreuses féministes ont suggéré au cours des dernières décennies qu’il fallait promouvoir une politique féministe de la traduction (Butler, Spivak, Ivekovic, Alvarez entre autres). Une telle politique se proposerait de promouvoir des stratégies multilingues pour contester le discours faussement neutre et unifié de l’universel (Beauvoir, 1986; Irigaray, 1974). S’il est vrai, comme l’a entre autres suggéré Foucault, que le pouvoir est en partie de nature discursive et qu’on ne peut penser les sujets indépendamment des discours qui les constituent, une politique de la traduction pourrait offrir une réponse aux dérives essentialisantes du féminisme qui ne réussit pas toujours à éviter l’écueil d’une définition (implicite ou assumée) de « la » femme. Elle permettrait ainsi premièrement de promouvoir une approche du pouvoir dégagée des universels « culturels » (c’est-à-dire des discours universalisants fondés paradoxalement sur une expérience historique et contingente du monde). Elle conduirait aussi à se débarrasser une fois pour toutes des universels faussement neutres, comme le citoyen abstrait du républicanisme français, par exemple, contesté à la fin des années 1990 dans les débats sur la parité, ou comme les valeurs d’égalité avancées par la *Déclaration universelle des droits de l’homme*, qui a souvent servi de base à des constitutions politiques excluant les femmes de certains droits pourtant proclamés comme universels.

Selon Étienne Balibar, qui pense l’Europe comme espace de traduction, prôner une politique de la traduction, c’est vouloir « traduire à nouveau, autrement, ailleurs, pour d’autres groupes et d’autres individus, qui ainsi trouveront accès au travail de traduction. » (Balibar, 2015) Quoiqu’il ne condamne pas l’universel comme le font la plupart des féministes des mouvements transnationaux, Balibar s’appuie lui aussi sur la philosophie postmoderne, notamment celles de

Jacques Derrida, de Jean-François Lyotard ou d'Eward Said, pour penser une politique de la traduction (Balibar, 2010). Il ne s'agit pas simplement d'une revendication politique. C'est aussi une démarche philosophique.

Et si les pratiques de traduction ont produit (et continuent à produire) des communautés politiques, réfléchir aux transformations possibles de ces pratiques est éminemment une tâche *métapolitique*, une tâche philosophique (au sens où elle retourne aux éléments premiers de la politique, qui nous permettent de comprendre ses alternatives, ses pouvoirs, ses possibilités et ses contraintes) (Balibar, 2015).

Une politique de la traduction n'est donc pas qu'un effort politique, c'est aussi un effort théorique pour décoloniser la pensée et, sans doute, pourrait-on ajouter, la libérer de ses représentations patriarcales.

Comme le souligne la féministe Sonia Alvarez, au seuil d'un livre récent : « la traduction est politiquement et théoriquement indispensable pour construire une justice féministe, visant à respecter les intérêts des autres, des alliances politiques et des épistémologies antiracistes, post ou décoloniales et anti-impérialistes. » (Alvarez et coll., 2014, p. 1) Une politique de la traduction déjouerait ainsi les mirages des revendications globalisantes qui reproduisent dans une langue dominante des hiérarchies économiques et politiques, parfois héritées de l'histoire. Une politique féministe de la traduction viserait donc à multiplier les passages d'une langue à une autre, d'abord pour répondre à des situations politiques bien concrètes du monde globalisé d'aujourd'hui, dans lequel beaucoup d'individus, et des femmes en particulier, se retrouvent exilé.e.s de leur langue maternelle, ne parlent pas la langue du pays où elles et ils se trouvent et n'ont pas le loisir ni le droit de choisir la langue qu'elles et ils utilisent. Une politique de la traduction permettrait en outre de déjouer ces mécanismes d'oppression monolingue qui éclipsent les voix des subalternes, ou encadrent étroitement les conditions sous lesquelles elles prennent la parole. En somme, elle aurait pour but de redonner voix aux femmes et à celles et ceux à qui les structures contemporaines du pouvoir ont ôté la capacité de faire entendre leur voix.

3. Pour une éthique féministe de la traduction

Aussi convaincants que soient les efforts pour penser une politique féministe de la traduction, il est rare de trouver dans la littérature féministe la description d'une éthique de la traduction sur laquelle pourrait reposer ladite politique. Car si une politique de la traduction semble être la première étape du refus d'un discours hégémonique qui dissimule et exclut les dissidences, ou efface les différences au profit d'une vision tyrannique et centralisée de ce que devraient être les sujets politiques, il reste que toute traduction commence d'abord dans le rapport unique que le traducteur entretient avec la parole de l'autre. Autrement dit, toute politique de la traduction suppose une éthique de l'acte même de traduire, dont les conditions doivent être clairement formulées pour pouvoir répondre à l'idéal de justice que suppose, ensuite, la mise en œuvre d'une poli-

tique féministe de la traduction. Outre que les finalités d'une politique de la traduction ont sans doute été davantage discutées que les modalités concrètes de sa mise en œuvre, peu de place a été accordée, dans la recherche philosophique féministe, à la formulation d'une éthique de la traduction, c'est-à-dire d'une recherche du bien ou du juste fondée sur l'acte de traduire.

Or traduire n'est pas un processus neutre ou innocent, dégagé de tout rapport hiérarchique. En dehors même du choix du texte (ou de la voix) à traduire, qui peut déjà constituer une forme de censure ou dissimuler l'existence d'autres textes (ou d'autres voix), le processus de choisir le « bon mot » dans la langue cible pose d'inévitables questions morales. C'est pourquoi à la fin de son livre *L'invisibilité du traducteur*, Lawrence Venuti souligne la nécessité pour les traductrices et traducteurs de refuser leur propre invisibilité, c'est-à-dire l'apparente neutralité de leur rôle de passeuses et passeurs d'une langue à l'autre. Aussi invite-t-il à se confronter à l'inévitable « violence ethnocentrique de la traduction » (*ethnocentric violence of translation*) (Venuti, 2008, p. 267), par laquelle tout traduire est une tentative plus ou moins assumée et aboutie d'assimilation de la voix de l'autre dans la langue cible. Outre qu'elle est ethnocentrique, cette violence est sans doute aussi patriarcale puisqu'il s'agit, au mieux, de prêter sa voix à l'autre, mais bien souvent aussi de parler pour l'autre. Venuti invite donc les traductrices et traducteurs à s'engager : engager leur propre responsabilité non seulement envers la culture et les utilisatrices et utilisateurs de la langue d'origine, mais aussi envers la culture de la langue cible afin de ne pas masquer les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans l'acte de traduire. Venuti en appelle finalement au jugement éthique des traductrices et traducteurs.

Bien que traduire soit toujours le signe que l'on fait attention à quelqu'un, à sa culture, ou ne serait-ce qu'à ce qu'elle ou il dit, ce n'est pourtant jamais un simple processus de transposition exacte d'une langue dans une autre. Si la traduction semble donc relever d'un souci de l'autre, d'une forme d'attention particulière à l'autre comme autre, elle n'en demeure pas moins problématique sur le plan moral. Spivak, théoricienne féministe et traductrice de Derrida, qui voit dans une politique féministe de la traduction la source possible d'une solidarité transnationale concrète entre féministes contre les ambiguïtés de l'universel, a par exemple manifesté à plusieurs reprises des réticences à l'égard du processus même de traduire. Quoique Spivak voie en effet dans la traduction une possibilité de construire des solidarités par-delà les limites de notre propre langue, c'est-à-dire par-delà notre propre système de pensée et de valeurs, elle se montre aussi très inquiète à l'égard du processus même de traduction. Car traduire peut être une façon de réduire ou de ne pas comprendre des différences, et de s'appropriier, d'absorber, voire de déformer la parole de l'autre en la coupant parfois de ses origines. Dans un article intitulé « Politique de la traduction », où elle réfléchit à la question de la traduction comme moyen de développer des solidarités transnationales, Spivak avance que « la tâche du traducteur ou de la traductrice féministe est de considérer la langue comme un indice des mécanismes de la capacité genrée d'agir » (Spivak, 2000, p. 397). Aussi la traductrice a-t-elle une lourde responsabilité, car elle peut reproduire des méca-

nismes de pouvoir à l'œuvre dans les textes qu'elle traduit, ou au contraire lutter contre eux. Si la traduction peut servir à développer des stratégies transnationales, c'est en révélant les hiérarchies et les systèmes d'oppression à l'œuvre dans les langues pour les miner. Ainsi, toute politique de la traduction commence d'abord par une pratique éthique du traduire, dont Spivak elle-même ne livre d'ailleurs pas vraiment les principes. En revanche, ces dernières remarques font apparaître la nécessité de penser conjointement une éthique de la traduction et une éthique de l'attention dans laquelle le souci de l'autre, même minimal, manifesté par la traduction, loin de constituer une appropriation tyrannique de sa parole, la révélera précisément comme différente et la préservera des mécanismes d'oppression.

II. RICŒUR, L'UNIVERSEL ET LA SOLLICITUDE

C'est ici que les propositions de Ricœur sont particulièrement intéressantes. Car au lieu de penser une politique de la traduction contre l'universel, ce que font les théoriciennes des mouvements féministes transnationaux, il propose de penser l'universel « en traduction » et de laisser ainsi ouverte la définition de l'universel. Cela implique chez Ricœur la formulation d'une éthique de la traduction qui repose sur un principe d'hospitalité langagière.

1. Penser l'universel en traduction

Repenser l'universel à la lumière des multiples critiques dont il a été l'objet, et le maintenir dans son caractère plurivoque, ouvert, dynamique, n'est pas une entreprise inédite, et on en trouve plusieurs exemples dans certaines philosophies contemporaines. Dans un article reproduit notamment dans le journal féministe *differences*, Balibar, par exemple, aborde l'« ambiguïté » de l'universel et recense la multiplicité de ses contenus, de ses usages et de ses contextes d'appropriation (Balibar, 1995). Mettant en valeur l'impossibilité de donner à sa signification un caractère univoque, Balibar révèle ainsi les multiples malentendus qui entourent la mobilisation de ce concept, notamment dans le champ féministe, pour en refonder les usages.

Chez Ricœur, cet intérêt pour le dynamisme de l'universel s'exprime en trois propositions, que l'on trouve formulées dans le texte « L'universel et l'historique », paru dans *Le juste 2* (2001). Premièrement, pour Ricœur : « L'universalisme peut être tenu comme une idée régulatrice permettant de reconnaître comme appartenant au domaine de la moralité des attitudes hétérogènes susceptibles de se reconnaître comme cofondatrices de l'espace commun déployé par la volonté de vivre ensemble. » (Ricœur, 2001, p. 284) L'universel serait d'abord un cadre de référence, un horizon commun permettant de soutenir notre volonté de vivre ensemble. L'universalisme, dit Ricœur, permet de ressaisir et d'articuler des attitudes dont la finalité n'apparaît pas immédiatement commune, mais dont l'ambition peut être reconnue comme appartenant à un fond moral partagé. Autrement dit, l'universel sous-tend la volonté de vivre ensemble et l'espace commun qu'elle prétend créer à cet effet. Objectif déclaré du vivre ensemble, l'universel en est aussi la condition nécessaire.

La deuxième proposition que formule Ricœur permet d'articuler l'idée abstraite de l'universalité avec les conditions imparfaites de sa réalisation historique :

Nulla conviction morale n'aurait de force si elle n'élevait une prétention à l'universalité. Mais on doit se borner à donner le sens d'universel présumé à ce qui se donne d'abord comme universel prétendu; entendons par universel présumé la prétention à l'universalité offerte à la discussion publique en attente de la reconnaissance par tous. Dans cet échange, chaque protagoniste propose un universel prétendu ou inchoatif en quête de reconnaissance; l'histoire de cette reconnaissance est elle-même mue par l'idée d'une reconnaissance ayant valeur d'universel concret; le même statut d'idée régulatrice invoquée dans la conclusion précédente permet de concilier à deux niveaux différents, celui de la sagesse pratique et celui de la morale abstraite, l'exigence d'universalité et la condition historique de mise en contexte. (Ricœur, 2001, p. 284-285)

L'universel demeurerait ainsi inachevé. Les convictions morales qui sont avancées dans la sphère politique aspirent à l'universalité, mais ne sont universelles à proprement parler qu'une fois reconnues par tou.te.s. Sans cette reconnaissance, l'universel n'est pas encore advenu et il doit demeurer au rang de prétention, sous peine de s'imposer de manière violente ou tyrannique.

La troisième proposition, qui est celle qui nous intéresse ici, concerne précisément la possibilité de penser l'universel en traduction :

S'il est vrai que l'humanité n'existe que dans des cultures multiples comme le sont les langues – en quoi consiste fondamentalement la thèse des contradicteurs communautaristes de Rawls et Habermas – les identités culturelles présumées par ces auteurs ne sont protégées du retour de l'intolérance et du fanatisme que par un travail de compréhension mutuelle pour lequel la traduction d'une langue dans une autre constitue un remarquable modèle. » (*Ibid*, p. 285)

Ricœur suggère que pour concevoir des définitions concurrentes de l'universel sans qu'elles débouchent sur des crispations communautaires, voire des dérives fanatiques, il faut penser l'universel en traduction.

Cette proposition appelle immédiatement deux remarques. Premièrement, dans les termes de Ricœur, la traduction nous fournit un *modèle* pour concevoir l'universel sans en reproduire les aspects ethnocentriques, impérialistes et exclusifs. Ce modèle est similaire à celui que jouerait, d'après un certain nombre de théoriciennes féministes, une politique de la traduction dans la construction de solidarités féministes transnationales. La traduction est ici pensée comme paradigme du rapport intersubjectif et peut à ce titre nous aider à concevoir le rapport à l'autre sur un plan éthique comme sur un plan politique. Deuxièmement, on peut remarquer que Ricœur note, sans la discuter ici, la problématique de l'autono-

mie des langues, autonomie avancée ou supposée, contre le langage de l'universel, par celles et ceux qui mettent en avant une identité culturelle ou communautaire. Ricœur semble manifester une certaine réserve (« s'il est vrai... ») quant à l'idée selon laquelle les langues ou les cultures formeraient des tous circonscrits et non poreux à d'autres influences. Il reconnaît cependant que la revendication identitaire, en tant que condition de la vie bonne, est aussi une des formes de prétention à l'universel qu'il est en train de décrire. et c'est dans la reconnaissance de la légitimité de cette revendication qu'il poursuit l'élaboration de son argument.

Penser l'universel en traduction inscrit Ricœur en dialogue avec des philosophes comme Balibar, qui réfléchit depuis quelques années à la possibilité de penser l'universel en traduction. Mais cela le fait aussi entrer en discussion avec des féministes comme Spivak, Ivekovic ou Butler, qui entretiennent plus directement avec Balibar un débat serré sur cette même question. La théoricienne féministe Judith Butler, par exemple, souvent présentée comme la pionnière du féminisme *queer*, s'intéresse également aux ressources de la notion d'universalité pour penser le sujet *queer*. S'interrogeant sur les multiples appropriations de l'universel et les significations dont il a fait l'objet au cours de l'histoire, Butler, loin d'en faire une notion désuète ou politiquement incorrecte, y voit une catégorie utile des revendications politiques (Butler, 2004). Dans *Défaire le genre*, elle partage avec Ricœur l'idée selon laquelle l'universel peut se penser sur le mode de la traduction. Pour Butler, l'universel reçoit par définition de multiples interprétations culturelles, mais elle voit dans cette multiplicité les conditions de son existence. Elle insiste sur l'idée qu'il y a des conditions culturelles à l'articulation de l'universel, ce qui n'est pas un échec de l'universel, mais la condition même de son existence. Les conditions de notre compréhension de l'universel sont nécessairement contingentes et historiques, et il ne peut donc pas être entendu comme un absolu. En vertu de ses significations multiples, en revanche, l'universel est un concept dynamique et devrait être maintenu comme tel. Il est un espace ouvert de négociations, un lieu de crise permanent.

Tout comme Ricœur, Butler voit dans la traduction un moyen de penser l'universel de manière dynamique. Dans un texte intitulé « Hors de soi : les limites de l'autonomie sexuelle » où elle explore en détail les conditions sous lesquelles certains prétendent parfois pouvoir décider si une vie mérite d'être vécue, elle se réfère à Foucault et à l'importance, dans son œuvre, de la notion de critique comme un processus d'autotransformation. C'est dans ce contexte que Butler définit la traduction comme une occasion de se changer soi-même :

Dans la traduction culturelle, la traduction contraindra chaque langue à se transformer pour appréhender l'autre, et ce processus, à la limite du familier et du local, sera l'occasion d'une double transformation à la fois éthique et sociale. Il constituera une perte, une désorientation par laquelle l'humain aura la chance de se trouver renouvelé. (Butler, 2006, p. 54)

La traduction culturelle à laquelle elle fait ici allusion est une notion empruntée à Homi Bhabha, dans les *Lieux de la culture* (1994). Selon Butler, la traduction culturelle est manifestement forgée sur le mode de la traduction à proprement parler, comprise comme le passage d'un texte à son équivalent dans un autre. Les sujets étant pour Butler de nature discursive, la question de la traduction est d'emblée une question ontologique où se joue la substance des sujets, aussi fuyante et « en devenir » cette substance soit-elle. Butler voit dans la traduction culturelle la possibilité d'hybridations, de compositions et de recompositions à l'infini de nouvelles formes de subjectivités, propices à l'*empowerment* du sujet féministe et *queer* qu'elle cherche à théoriser.

Les remarques formulées par Butler semblent confirmer que l'on peut, à la manière de Ricœur, penser sur le mode de la traduction un universel ouvert à différentes appropriations, en particulier genrées. Contrairement à Spivak, Butler voit ainsi dans une éthique de la traduction la possibilité de préserver un horizon universel. Elle dessine par là même les contours de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction, où l'universel ne s'énoncerait pas dans les termes de l'hétérosexuel blanc occidental. Premièrement, Butler suggère que l'attention à l'autre que suppose la traduction doit maintenir l'autre dans ce qu'il a de différent, soit ce qu'il a précisément d'*autre*. Le souci de l'autre dont témoigne une traduction doit maintenir la spécificité de l'autre et de sa langue d'origine, et non les effacer. Deuxièmement, pour que l'universel ne soit pas conquis sur la généralisation d'une situation particulière, la traduction doit être un authentique processus de transformation de soi et du contexte dans lequel sera reçue la traduction. La traduction doit donc aussi être un moyen pour les traductrices et traducteurs de s'interroger sur leurs propres motivations, d'interroger et d'assumer les enjeux politiques de leur travail de « passeuses » et « passeurs », en somme, de développer un rapport éthique à elles et eux-mêmes, leur permettant d'échapper aux réifications tant de leur propre culture que de celle qu'elles et ils prétend traduire, si tant est que traduire ne consiste pas seulement à « appréhender l'autre », mais aussi à se changer soi-même. L'effort de traduction doit remettre en cause la stabilité et l'apparente nécessité des catégories au nom desquelles nous définissons ce qu'une vie devrait être. Troisièmement, la traduction est l'occasion d'expérimenter notre propre vulnérabilité qui, selon des théoriciennes comme Joan C. Tronto (2009), doit être la préoccupation centrale de nos institutions, le paradigme à partir duquel penser les humain.e.s et le politique. Si traduire consiste à prendre en compte la vulnérabilité de l'autre et se propose d'être une pratique ouverte sur l'universel, et si par ailleurs la vulnérabilité est, comme le soutient Tronto, la matière même d'une politique du *care*, alors traduire constitue un premier pas éthique vers une universalisation politique des pratiques du *care*.

2. L'épreuve de l'étranger ou l'éthique de la traduction

Pour nous aider à définir les conditions et les principes de l'éthique que nous recherchons, on peut revenir à ce que Ricœur dit de la traduction dans un article intitulé « Défi et bonheur de la traduction » (2003). Ricœur s'y intéresse aux

thèses du théoricien et traducteur Antoine Berman, et à la façon dont elles permettent de penser ce que le philosophe nomme le « travail de traduction ». Ce travail doit d'abord être compris comme l'effort déployé pour surmonter une double résistance. Résistance de la lectrice ou du lecteur, tout d'abord, souvent enclin.e à céder à un ethnocentrisme linguistique ou à reproduire les biais d'une hégémonie culturelle (auxquels on pourrait ici ajouter ceux de l'idéologie patriarcale) dans laquelle elle ou il est pris.e. La lectrice et le lecteur, en effet, ne sont pas nécessairement disposé.e.s à accueillir l'autre dans leur langue. Résistance de la traductrice ou du traducteur, ensuite, à qui l'on confie la tâche présumée impossible de reproduire à l'identique l'œuvre originale. De ce point de vue, une fois surmontée l'angoisse d'avoir à produire un travail par définition imparfait, la traductrice ou le traducteur se heurte à la résolution d'équations impossibles où les paramètres de l'histoire culturelle, de la grammaire et des découpages sémantiques de la langue condamnent inévitablement la traduction à « une équivalence sans adéquation ».

Les traductrices et traducteurs, dit Ricœur, sont ainsi souvent placé.e.s devant une fausse alternative. D'un côté, en effet, partant de l'hypothèse selon laquelle il y aurait une langue absolue dont participeraient toutes les langues, un tout dont chaque langue constituerait de manière harmonique une partie, les traductrices et traducteurs sont tenté.e.s de penser que traduire est une tâche possible. Ce pôle de la traduction, qu'on pourrait caractériser d'*optimiste*, s'exprime dans le rêve des Lumières d'un livre universel qui totaliserait la somme des ouvrages et leurs traductions dans les autres langues, ou dans le fantasme exprimé par Walter Benjamin d'une traduction parfaite qui conserverait intacte l'œuvre originale, en puisant dans l'essence même de la langue ce qu'elle devrait à un « pur langage ». La traduction est alors comprise comme une tentative d'atteindre l'universel entendu comme un « fonds commun » des langues, qui rendrait possible le passage d'une langue à l'autre. Traduire est alors pensé comme une solution de rechange au projet classique d'une langue universelle. D'un autre côté, cependant, la traductrice et le traducteur sont également invité.e.s à soupçonner le projet même de traduire, si tant est que, comme le veut le proverbe, traduire soit trahir, et que transposer un contenu d'une langue à une autre soit simplement impossible. Or il faut refuser, selon Ricœur, le mythe selon lequel, sous prétexte que les langues constitueraient des ensembles hétérogènes et irréductibles les uns aux autres, tout texte serait par essence intraduisible. Autrement dit, il faut essayer de se dégager du dilemme paralysant entre possible et impossible, entre une langue universelle et idéale d'un côté, et la multiplicité de langues particulières et hermétiques de l'autre.

Au dilemme « traduisible vs. intraduisible », que discute notamment Derrida dans le *Monolinguisme de l'autre* (1996) ou dans *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?* (2005), Ricœur préfère substituer celui de « fidélité vs. trahison », à l'égard duquel Derrida prend d'ailleurs ses distances (Derrida, 2003; voir également Foran, 2015). Contrairement à l'insatisfaction et à l'angoisse générées par le dilemme « traduisible vs. intraduisible », le dilemme « fidélité vs. trahison » autorise un *bonheur* de la traduction, qui vient précisément du deuil de

l'idée selon laquelle la traduction aurait à retrouver un absolu, que la traduction pourrait être « un gain sans perte », c'est-à-dire, en somme, la création d'un double, néanmoins authentique, de l'original. Parler de « fidélité et de trahison » revient pour Ricœur à déplacer la réflexion sur la traduction du domaine épistémologique (voire ontologique, si l'on considère notamment les catégories de possible et d'impossible dans lesquelles Ricœur pense qu'elle est prisonnière), au domaine déontologique ou moral, c'est-à-dire à une réflexion sur ce que doit ou devrait être la traduction. Parler de « fidélité » et de « trahison » situe d'autre part la traduction sur le plan du rapport interindividuel et plus particulièrement sur celui du rapport à l'autre compris comme personne morale. Ainsi, le glissement opéré par Ricœur élève immédiatement la question de la traduction à un niveau éthique.

C'est en relisant les travaux de George Steiner (1975) et d'Antoine Berman (1984, 1999) que Ricœur fournit les détails de ce que pourraient être les modalités de cette éthique, capable de répondre aux paradoxes auxquels doit faire face la traductrice ou le traducteur. Quoique « Défi et bonheur de la traduction » soit placé sous l'égide des travaux de Berman, les thèses du linguiste n'y font pas l'objet d'une exégèse, et c'est pourquoi il est nécessaire d'en rappeler quelques éléments. Berman se propose d'explorer les propositions développées par le philosophe Johann Gottfried von Herder et par une certaine tradition allemande de traduction, principalement romantique. L'idée fondamentale qui dirige une telle pratique de la traduction est qu'il faut se montrer attentif aux spécificités de l'autre. La tâche des traductrices et traducteurs est de témoigner une attention suffisante à la culture et à l'histoire de l'autre, et de maintenir ces « exotismes » dans la langue d'accueil. Autrement dit, la langue dans laquelle est traduite la parole de l'autre ne doit pas assimiler cette parole, c'est-à-dire en effacer les aspérités, les originalités, tout ce qui peut, pour les lectrices et lecteurs de la langue d'accueil, paraître étranger. Au contraire, la tâche est de maintenir une juste distance à l'égard de la langue traduite, distance capable de préserver « l'étrangèreté » (et sans doute, à travers elle, l'étrangeté) de la parole de l'autre enracinée dans sa langue source. Pour Berman cette pratique de la traduction constitue ce qu'il appelle l'« épreuve de l'étranger », expression que cite d'ailleurs Ricœur au début du texte déjà mentionné.

L'épreuve de l'étranger présente une double dimension, qui fixe le cadre d'un rapport de mutualité. Berman décrit cette épreuve selon deux axes, celui des locutrices et locuteurs et celui des lectrices et lecteurs, entre lesquelles les traductrices et traducteurs sont des intermédiaires. Premièrement, la traduction « établit une relation entre le Propre et l'Étranger en cherchant à nous ouvrir l'œuvre étrangère dans son entière étrangèreté » (Berman, 2000, p. 284). Berman prend alors l'exemple de Friedrich Hölderlin, qui livre à la postérité le mystère du Verbe tragique grec, à une époque où les traductions cherchaient à réduire autant que possible l'exotisme des chefs-d'œuvre des tragiques grecs. Le rôle des traductrices et traducteurs, dans ce cas, est de restituer au public le caractère étrange et étranger de l'œuvre source.

Deuxièmement, la traduction est une épreuve pour l'Étranger aussi, puisque l'étranger est enraciné dans son propre sol-de-langue. Et cette épreuve, qui est souvent un exil, peut aussi mettre au jour le pouvoir le plus singulier de l'acte de traduire : révéler l'essence la plus originale d'une œuvre étrangère, ce qu'elle peut avoir de plus profondément enfoui et de plus propre, mais aussi de plus « distant » d'elle-même (*ibid.*).

Si la traduction est une épreuve, c'est aussi parce qu'elle permet à celle ou celui qui parle de l'éprouver, c'est-à-dire de faire l'expérience de sa propre parole, une fois cette parole déracinée. Dans la trajectoire qui va du soi à l'autre, la parole fait l'expérience de sa propre altérité, et se révèle à son auteur.e sous des traits que dissimulait la familiarité de la langue source dans laquelle elle était ancrée. Quoiqu'asymétrique, l'épreuve de l'étranger comporte donc bien un double rapport à ce qui n'est pas familier : pour les lectrices et lecteurs, la traduction suppose d'accueillir la parole de l'autre, au prix de déplacer les frontières de ce qui nous était familier; pour les locutrices et locuteurs, la traduction déplace la parole de la langue source et familière à laquelle elle était organiquement liée, pour en faire apparaître le contenu secret et ineffable avant l'épreuve de l'étranger.

Une telle traduction, note Berman, implique des compromis, et surtout la recherche d'une juste distance à mi-chemin entre le respect de l'autre et de soi. Autrement dit, une telle approche de la traduction ne nécessite pas seulement, comme Venuti le suggère dans *L'Invisibilité du traducteur*, un processus de relocalisation du texte traduit en vue notamment d'un déplacement des canons de la langue cible. Ce type de traduction requiert aussi de la part des traductrices et traducteurs une approche critique et éthique de leurs propres pratiques. Cette hospitalité n'est pas seulement une occasion de célébrer des différences. C'est aussi une façon d'engager, de définir ou d'interroger la juste distance qui me sépare de l'autre et de sa parole. Au lieu d'être assimilé dans la voix et les représentations de l'autre, le texte traduit négocie les limites qui séparent la langue source et la langue cible. Il déplace donc en même temps les frontières de cette dernière. Sur ce plan, la traduction offre un modèle incomparable et radical d'expérience éthique. Ce n'est pas seulement dans les structures confortables d'une langue partagée que se construisent la vie bonne et les institutions justes, mais aussi dans l'expérience radicale de l'hétérogénéité linguistique.

3. L'hospitalité langagière

Ricœur synthétise la lecture qu'il effectue des thèses de Berman dans l'énoncé d'un principe d'hospitalité, ce dernier terme pouvant peut-être se rapprocher d'un autre titre de Berman appartenant au même champ sémantique : « L'auberge du lointain ». Ce principe d'hospitalité s'énonce ainsi : « Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger » (Ricœur, 2003, p. 20). L'hospitalité langagière, comme le fait apparaître cette

citation, est fondatrice d'un rapport de mutualité au sein de la traduction. Envisagé sous l'angle de l'hospitalité, le processus de traduction est révélé aussi bien dans ce qu'il peut avoir de privé (que la sphère privée soit ici comprise comme celle du moi ou de la communauté linguistique), que dans ce qu'il a de politique, et qui prend ici la forme de l'accueil de l'étranger. Selon Ricœur, la traduction ne peut donc pas être réduite à un simple processus éthique compris comme « changement de soi », ainsi que l'entend Butler, pas plus qu'il ne pourrait se limiter à une stratégie politique visant à obtenir des changements sociaux.

Chez Ricœur, en effet, la traduction est la condition même d'un « bonheur », sous l'égide duquel est d'ailleurs placé l'article. Ce bonheur trouve sa source dans l'accueil de l'autre, dans la satisfaction de le recevoir chez soi en même temps que l'on habite, sur le plan linguistique tout au moins, chez lui. La double dimension de cet habiter prévient immédiatement toute réduction de l'accueil de l'autre à l'hospitalité patriarcale, par laquelle le « maître de maison » accepte unilatéralement l'autre chez soi. Le bonheur que semble décrire Ricœur est celui d'avoir en quelque sorte « un double chez soi », qui ne désigne pas le double habiter du colonisateur, venu de chez lui en terre étrangère pour se faire un nouveau chez soi. Le plaisir d'habiter la langue de l'autre est, selon la formule de Ricœur, *compensé* par un autre plaisir qui garantit l'équilibre de l'échange : le plaisir d'accueillir l'autre chez soi. Si la traduction est en soi un véritable défi, c'est sans doute aussi parce que son enjeu réside dans cet équilibre fragile par lequel l'habiter chez l'autre ne supplante jamais l'accueil de l'autre chez soi, ou par lequel le versant éthique du traduire ne peut jamais être désolidarisé de son versant politique. Plus fondamentalement encore, en déclinant l'acte de traduire selon un principe d'hospitalité langagière, Ricœur s'intéresse ici à l'expérience fondamentale d'un être-avec l'autre, voire d'un être-chez-l'autre, où habiter chez l'autre est une autre façon de l'écouter. Ce principe permet de garantir que nous ne soyons pas condamnés au silence dans l'inconfortable expérience de l'échec de la traduction. Il permet de surmonter le silence lorsque nous sommes tentés de témoigner une fidélité extrême à la préservation de ce qui, dans le langage, peut demeurer énigmatique. Car si Ricœur s'accorde avec Steiner pour dire que « comprendre, c'est traduire », le principe d'hospitalité langagière assure qu'un vœu extrême de fidélité à l'indicible du langage ne se referme pas « sur le rapport de soi à soi-même dans le secret où nous retrouvons l'intraduisible » (Ricœur, 1999, p. 19). L'épreuve de l'étranger nous permet de ne pas nous « enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ». Plus encore, elle garantit les formes les plus pures de rapport à l'autre, celles de l'amour et de l'amitié, où la discrétion dans la compréhension secrète de l'autre assure l'équilibre fragile entre distance et proximité. Finalement, traduire, semble dire Ricœur, ce n'est pas seulement écouter la parole de l'autre, faire attention à sa voix différente, mais aussi habiter cette différence pour assurer que l'autre, tout en restant autre, puisse être entendu chez moi.

III. ÉTHIQUE DE LA TRADUCTION, CARE ET SOLLICITUDE

Cette section veut montrer que l'éthique de la traduction de Ricœur déploie et approfondit certains aspects des éthiques du *care*. D'un côté, pensée sur le mode de la traduction, l'éthique proposée par Ricœur déploie le versant linguistique, demeuré métaphorique chez Gilligan, d'une éthique du *care*, c'est-à-dire d'une éthique de l'attention à l'autre, du soin ou de la sollicitude. D'un autre côté, l'éthique de la traduction formulée par Ricœur approfondit la compréhension du rôle joué par la sollicitude dans la formulation de la « petite éthique », telle que cette dernière est présentée dans *Soi-même comme un autre*. En déployant le *care* « en traduction », Ricœur énonce ainsi les principes de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction au cœur d'une politique de la traduction. Il nous donne par là même aussi des moyens de jeter des passerelles entre des traditions philosophiques féministes, notamment modernes et postmodernes, que les dernières décennies semblaient avoir éloignées.

1. Traduire dans une voix différente

Selon Ricœur, comme on vient de le voir, la traduction est d'abord, comme chez Steiner, une modalité de la *compréhension* de l'autre. En l'occurrence, elle est un souci de l'autre, ou une attention à son égard. L'éthique de la traduction décline ainsi, dans sa philosophie, les virtualités linguistiques du *care*, présentes dès les premiers travaux de Gilligan, mais jamais véritablement développées ultérieurement. Chez Ricœur, cette attention est d'abord, pour reprendre la formule de Marie Garrau, une « sensibilité à la particularité d'une situation » (Garrau, 2014, p. 50). Dans le principe d'hospitalité langagière tel que l'énonce Ricœur, cette situation est avant tout de nature linguistique, avec ce que la langue peut cristalliser d'influences décisives dans la construction de l'autre : culture, histoire personnelle, expression des affects et de la rationalité, etc. Dans la traduction telle que définie par Ricœur, cette sensibilité implique, à l'instar de la sensibilité mise en œuvre dans les éthiques du *care*, une dimension active et une dimension passive. Dimension passive, parce qu'elle suppose une implication émotionnelle dans la situation où s'exerce le jugement, implication qui permet d'être disponible sur le plan affectif pour comprendre l'autre. C'est « l'habiter la langue de l'autre » évoqué par Ricœur dans le premier volet du principe d'hospitalité. Le rapport de *care* implique en outre une dimension active, parce que cette disponibilité affective permet à son tour, notamment dans le jugement moral qu'elle implique, d'éclairer une situation morale en en dégageant la complexité et les enjeux. Ramenée au principe d'hospitalité, cette dimension active correspond au second volet du traduire, où l'« accueil de l'autre » n'est rendu possible qu'à condition de séjourner ou d'avoir séjourné aussi dans la langue de l'autre. Pour parler *dans* une voix différente, il faut d'abord l'avoir écoutée.

On pourrait ajouter qu'en la plaçant sous le signe de l'hospitalité et du plaisir, Ricœur donne à la traduction le visage d'un « *care for* », c'est-à-dire d'un attachement émotionnel à l'autre, plutôt que celui d'un vague « *care about* ». La

traduction ne pourrait se limiter en effet à une simple prise en compte de l'autre. Elle est une attention particulière et réfléchie, voire un travail – puisque c'est le mot qu'utilise le philosophe – sur la voix de l'autre. Elle est l'*épreuve*, pourrait dire Ricœur après Berman, de la parole de l'autre, parce qu'elle implique à proprement parler qu'on l'éprouve et en fasse l'expérience, y compris de manière affective. Ainsi, ce qui était demeuré seulement une image dans le travail de Gilligan (au point d'ailleurs que le titre retenu pour la première traduction de l'ouvrage de Gilligan en français – *Une si grande différence* (Gilligan, 1986) – ait éclipsé complètement le mot « voix » pourtant présent dans le titre anglais), se trouve déployé dans toutes ses conséquences chez Ricœur. En reconnaissant dans la traduction un *modèle* pour penser la relation intersubjective au cœur de l'universel, Ricœur érige l'attention à la voix de l'autre en un paradigme à la fois éthique et politique, utile pour les revendications féministes. S'il s'agit en effet d'avoir *voix au chapitre*, ou *de faire entendre sa voix*, alors le dispositif de la traduction qu'il aménage semble offrir un modèle à la fois éthique et politique d'attention à l'autre, et de restitution de sa voix.

Dans l'hospitalité langagière comme dans l'éthique du *care*, l'attention à l'autre est en outre une attention à ce qui fait que cette voix est différente et qu'elle est autre que la mienne. La voix de l'autre, c'est ce qui le caractérise personnellement, particulièrement, ce qu'il a de plus original. La relation éthique au cœur de la définition de l'universel proposée par Ricœur est donc une attention à ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans la parole de l'autre, et que l'autre, comme le soulignait Berman, ne connaît d'ailleurs lui-même peut-être pas. Ne sommes-nous pas parfois surpris, en effet, écoutant des enregistrements ou des vidéos, d'entendre notre propre voix? À l'image du rapport instauré dans l'éthique du *care*, le modèle de la traduction proposé par Ricœur suggère de définir un type de rapport à l'autre dans lequel une attention particulière est portée à ce qui le caractérise comme différent et unique; en retour, le rapport à l'autre est aussi une épreuve pour l'autre, puisque ce rapport l'expose à sa propre « étrangeté ». Comme dans les descriptions qu'on donne souvent des pratiques du *care*, à savoir qu'elles sont l'occasion pour le *care giver* comme pour le *care receiver* de sortir transformés de la relation de *care*, la traduction est ainsi pensée comme la possibilité inédite de se changer soi-même, de déployer un rapport éthique à soi. Surtout, le paradigme de la traduction décline les modalités d'un rapport de *care* où l'autre n'est pas seulement conçu de manière abstraite et désincarnée, mais comme un véritable partenaire dans la prise de décision politique. L'autre n'est plus, ainsi, l'« Autre abstrait » que pointe la philosophe féministe Seyla Benhabib (1992) en relisant plusieurs siècles de philosophie politique occidentale et patriarcale. Il est au contraire pensé dans ce qu'il a de plus concret, à la fois comme un égal et comme un partenaire.

L'éthique de la traduction chez Ricœur permet de plus, conformément au projet de Gilligan, de mettre à jour d'autres voies morales, c'est-à-dire d'autres façons de concevoir la moralité que les éthiques rationalistes et abstraites du droit tendent à discriminer ou à écarter. En formulant une éthique de la traduction, Ricœur se montre soucieux de prendre en compte d'autres formes de « visées de

la vie bonne », dont l'existence ne m'est peut-être pas même soupçonnable, si tant est que la communauté linguistique à laquelle j'appartiens puisse aussi délimiter les bornes de celle, morale, dans laquelle j'exerce mon jugement. Cette éthique de la traduction pense ainsi le souci de l'autre dans ce qu'il peut avoir de plus radical, lorsque l'autre n'appartient pas à la même communauté linguistique que moi et que la discussion même des institutions justes est rendue apparemment impossible.

L'éthique de la traduction chez Ricœur distancie enfin l'éthique du *care* de sa dimension privée ou communautaire en lui donnant, conformément au projet féministe et transnational d'une politique de la traduction, une dimension à proprement parler politique. De ce point de vue, la théorie de Ricœur répond d'une part aux préoccupations des théoriciennes du *care*, qui s'inquiètent que les pratiques *caring* soient maintenues dans la sphère domestique et limitée aux seules femmes. Elle entre ainsi en résonance avec tous les efforts théoriques qui ont été accomplis ces dernières années pour faire du *care* un paradigme politique (Tronto, 2009, 2013; Robinson, 2011; Groves, 2014). Elle répond d'autre part aux inquiétudes formulées par certaines féministes qu'une politique de la traduction ne garantisse rien en soi (Iveković, 2015), si ce n'est des transformations politiques. Car si une politique de la traduction promet sans doute d'éviter la cristallisation et la réduction oppressante des sujets discursifs à leur identité, en assurant notamment les passages d'une langue à l'autre, elle ne garantit aucunement que les transformations politiques auxquelles elle aboutit soient bonnes, notamment pour les femmes. Sur ce plan, l'éthique de la traduction de Ricœur complète et parachève une éthique du souci de l'autre, et nous aide à penser non seulement le rapport entre éthique, morale et politique, mais aussi l'articulation entre différentes visées éthiques et l'action politique auxquelles ces visées éthiques aboutissent, ainsi que leur arbitrage dans la sphère publique.

2. Politique de la sollicitude

La réflexion de Ricœur sur la traduction peut être ressaisie dans le projet plus vaste du philosophe et permettre d'approfondir et de préciser les modalités de ce qui, dans *Soi-même comme un autre* (1990), est décrit sous le terme de sollicitude. Cette philosophie de la traduction peut plus particulièrement être lue comme une façon de décliner certains aspects de la « petite éthique » et son articulation à la « grande éthique ». Formulée sous l'angle de la traduction, et plus précisément en termes d'épreuve de l'étranger, la dialectique qui, du moi au soi, passe par l'autre, permet de donner une ampleur nouvelle à la notion de sollicitude qui se trouve au centre du dispositif éthicopolitique chez Ricœur. L'épreuve de l'étranger et le principe de l'hospitalité langagière dont Ricœur discute donnent en effet une profondeur inédite au projet d'une recherche de « la vie bonne avec et pour autrui, dans des institutions justes » (Ricœur, 1990, p. 202). En déclinant la sollicitude selon le paradigme de la traduction, les thèses de Ricœur offrent deux avantages théoriques au regard du féminisme, qui tiennent à l'articulation entre attention à l'autre et institutions justes.

Tout d'abord, l'attention à l'autre telle qu'elle est mise en œuvre dans le rapport de traduction échappe à l'opposition entre *care* et justice qui a parfois servi, notamment dans la réception française des travaux de Gilligan (Laugier et Paperman, 2006, partie 2, « *Care* et justice »), à décrire les pratiques de *care*. L'attention à l'autre déployée dans la traduction n'est pas une morale domestique ou infrajuridique. Au contraire, elle décline d'une autre façon la réciprocité fondatrice du rapport éthique à l'autre, partant de toute signification, et donc de tout principe de justice. En s'inscrivant au cœur du paradoxe d'un échange entre deux personnes irremplaçables et non substituables, le principe de l'hospitalité langagière contient d'emblée l'équivalence qui permet aux deux participant.e.s de la traduction le passage de l'estime de l'autre *comme un soi-même* à l'estime de *soi-même comme un autre*. La traduction nous met devant une double épreuve, qui est d'abord celle de nous-mêmes devant une œuvre *étrangère* et par définition, autre. Mais elle questionne aussi la nature même de ce qu'il peut y avoir d'étranger en l'autre, ce qui fait l'essence de sa différence. Elle met en outre l'étranger lui-même devant le mystère de sa propre différence. Ce double rapport d'« étrangèreté » peut alors être interprété comme une autre modalité de la règle d'or si chère à Ricœur, qui énonce les conditions d'un rapport de mutualité.

Contrairement à Butler qui souligne, notamment dans *Le Pouvoir des mots* (2008), notre extrême vulnérabilité à l'autre sur la base du langage, Ricœur expose à travers son analyse de la traduction les termes d'une double vulnérabilité, ou d'une vulnérabilité réciproque. L'épreuve de l'étranger suppose que je m'expose à la langue de l'autre sans que je sache exactement ce que je peux attendre de cette vulnérabilité à la parole de l'autre; en retour, l'autre n'a guère d'autre solution que de s'en remettre à ma capacité de traduire, qui le dépossède en quelque sorte pour un temps de sa propre voix, afin de lui redonner son pouvoir d'agir ailleurs, dans le système culturel et linguistique d'une autre langue. L'autre doit donc aussi accepter de s'exposer, d'être l'objet de mon attention, que je lui prête ma voix. Cette forme de vulnérabilité du prochain diffère radicalement en ce sens de la vulnérabilité abstraite, ou potentielle, que l'on trouve selon nous chez Tronto. La vulnérabilité décrite par Ricœur n'est pas celle de tou.te.s, à chaque instant, à toutes les étapes de nos vies. Elle est une vulnérabilité que l'on éprouve d'abord dans l'inconfort de la langue de l'autre, avant d'en faire l'expérience dans les limites de sa propre langue. Elle est la vulnérabilité la plus fondamentale, parce que s'y jouent, comme l'avait remarqué Butler, non seulement la possibilité pour moi d'être *sujet*, mais celle même d'un universel. Chez Ricœur, cependant, comme chez Tronto, quoique différemment, cette vulnérabilité est la condition d'un être ensemble, par-delà les logiques nationales ou internationales – et Ricœur pourrait ajouter sans doute, par-delà les découpages communautaires monolingues. Aussi l'éthique de la traduction déploie-t-elle la possibilité même d'un rapport de justice à l'égard de l'autre, par-delà les frontières. En ce sens, Ricœur articule une éthique de la traduction à une politique de la traduction qui, tout en portant attention à la voix de l'autre, garantit que cette voix pourra être entendue par-delà les oppressions et les contraintes locales qui la limitent ou la contrôlent – quand elles ne la réduisent pas au silence.

Le second avantage de la théorie ricœurienne de la traduction pour la théorie féministe réside dans le fait que la sollicitude, comprise comme hospitalité langagière dans le rapport de traduction, est indissociable de la justice et participe à la même dialectique qui doit aboutir à la construction d'institutions justes. Telle qu'elle est définie par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* ou, sous une autre forme, dans « Défi et Bonheur de la traduction », la sollicitude pour autrui n'accorde, contrairement à la charité lévinassienne, par exemple, aucune préséance sur la justice ou sur l'estime de soi. L'hospitalité langagière évoquée par Ricœur n'est pas non plus menacée de virer à l'« hostipitalité » de Derrida, dans laquelle l'accueil de l'autre suppose aussi toujours la possibilité de sa tyrannie. Autrement dit, dans l'hospitalité langagière décrite par Ricœur, le souci de l'autre, comme le souci de soi, n'est jamais menacé d'être éclipsé ou absorbé dans la morale communautaire : Comme le dit Ricœur, « entre ce que j'appelle estime de soi, sollicitude pour autrui et justice à l'égard du chacun, il n'y [a] aucun ordre de priorité mais une simple succession dialectique » (Aeschlimann, 1994, p. 76 et suiv.). Tout d'abord, dans la mesure où elle est mue par un sentiment de sollicitude, l'hospitalité langagière nécessite un fond d'estime de soi qui assure à cette hospitalité le caractère d'un accueil, et non celui d'une soumission. À la lueur de l'adage selon lequel « charité bien ordonnée commence par soi-même », Ricœur garantit que la sollicitude ne dissimulera pas un abandon de soi ou d'autres formes d'abnégation, de renoncement à soi. Le pôle dialectique qui fait osciller la rencontre avec l'autre entre l'estime de soi et la sollicitude garantit une forme de mutualité dans l'attention que je porte à l'autre et dans l'hospitalité langagière. Le pôle dialectique de la justice, d'autre part, qui fait osciller l'attention à l'autre entre sollicitude et justice à l'égard du chacun, garantit en outre l'arbitrage entre différentes définitions concurrentes du bien. Car si aucune institution juste ne peut naître d'un rapport à l'autre ou d'un « vivre avec autrui » non mus par un élan fondamental de sollicitude, en retour, la sollicitude est toujours menacée d'asymétrie si des institutions ne garantissent pas qu'elle ne se dégrade en bonté sans réciprocité, en charité condescendante, ou qu'elle ne soit absorbée par les lois familiales ou communautaires.

Ainsi, inscrite au cœur d'une dialectique dont l'estime de soi et la justice sont les autres pôles, la sollicitude et l'hospitalité langagière selon Ricœur permettent, en réponse aux inquiétudes de Spivak, de penser une éthique de la traduction dégagée de tout rapport asymétrique. Elle garantit que mon attention à la voix de l'autre ne soit pas un moyen de le priver de sa propre voix, ou d'exercer sur elle ou lui une quelconque forme de tyrannie. Comme le montrent ainsi les remarques qui précèdent, en tant qu'elle vise un ordre politique juste, une politique de la traduction ne va pas sans une éthique de la traduction fondée sur un principe de sollicitude, dont l'hospitalité langagière proposée par Ricœur pourrait être une formulation. C'est à ce titre même qu'une politique de la traduction, articulée à une éthique ricœurienne de la traduction, peut être pensée comme ouverte sur l'universel. Premièrement, comme le souligne Ricœur en commentant Steiner, le paradigme de la traduction nous aide à penser l'universalité réelle

de la diversité des langues. À ce titre, l'hospitalité langagière nous aide à penser sur le plan éthique le rapport avec celle ou celui qui n'appartient pas à ma communauté linguistique. Mais pour Ricœur, ce paradigme de la traduction mène aussi à penser, au sein même de la langue, « l'indéfinie diversité » (Ricœur, 1999, p. 16-17) d'une langue, celle que génère sa pratique en contexte et qui nécessite un travail d'interprétation, celle qu'aucun projet de langue universelle (et donc artificielle) ne peut pour ainsi dire concurrencer. Deuxièmement, le principe d'hospitalité décrit par Ricœur laisse transparaître l'universalité de la règle d'or, indissociable de tout rapport *caring*. Penser le *care* « en traduction » permet alors de mettre en évidence l'articulation entre les pratiques du *care* et l'universel. En avançant que l'universel peut se penser sur le mode de la traduction et en décrivant la traduction selon un principe d'hospitalité mu par un élan de sollicitude, Ricœur articule la sollicitude à l'universel. Ou encore, il place la sollicitude, comprise comme attention à la parole de l'autre, au cœur du dynamisme de l'universel.

CONCLUSION

On peut ainsi penser que Ricœur fait de l'attention à la parole de l'autre le fondement éthique de la politique de la traduction voulue par les théoriciennes du féminisme transnational. Ricœur offre ainsi les moyens théoriques de dessiner de nouvelles formes de solidarité, politiques et théoriques, entre des féminismes que l'histoire avait eu tendance à éloigner. En formulant en termes linguistiques les modalités du rapport à l'autre induites par la relation de sollicitude, Ricœur explicite notamment le lien entre, d'une part, les féminismes postmodernes qui, à la suite de Foucault, Lacan, Derrida, Cixous, ou Lyotard, entre autres, s'appuient sur une définition discursive du sujet, et d'autre part, les philosophies du *care* qui, tout en fournissant des moyens d'ébranler la représentation monadique du sujet comme entité indépendante et autonome, s'inscrivent généralement dans une ontologie plus proche de la philosophie moderne. Cette éthique de la traduction fournit ainsi les moyens de penser des solidarités théoriques plus profondes que les stratégies politiques d'un temps parfois revendiquées par les féministes transnationales.

Plutôt que de penser une politique de la traduction contre l'universel, Ricœur formule des propositions utiles pour penser l'universel en traduction. Il nous aide par ailleurs à articuler les plans éthique et politique de cet universel en traduction, explicitant notamment les termes de ce que pourrait être une éthique féministe de la traduction. Cette dernière s'énonce dans un principe d'hospitalité langagière qui déploie de manière implicite les modalités d'une éthique du *care*. En faisant de l'attention à la voix de l'autre le cœur de son système éthique et politique, Ricœur fournit aux féministes des outils pour contourner les mécanismes d'oppression qui réduisent les subalternes au silence. D'un côté, l'éthique de la traduction déployée par Ricœur développe l'axe linguistique et pour ainsi dire métaphorique de l'éthiques du *care* chez Gilligan, qui cherche précisément à redonner voix à d'autres formes de représentations du monde et du rapport à l'autre, à d'autres formes d'habiter et de se situer dans le monde que les philo-

sophies abstraites du droit ont tendance à faire disparaître. D'un autre côté, l'éthique de la traduction invite à comprendre plus précisément encore le rôle quasi architectonique de la sollicitude dans la philosophie de Ricœur, puisqu'elle articule le rapport à l'autre dans toutes ses modalités éthiques et politiques.

RÉFÉRENCES

Aeschlimann, Jean-Christophe (dir.), *Éthique et responsabilité : Paul Ricœur / Jean Halpérin, Olivier Mongin... [et al]*; textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Neuchâtel, À la Baconnière, 1994.

Alvarez, Sonia E., de Lima Costa, Claudia, Feliu, Verónica, Hester, Rebecca, Klahn, Norma et Millie Thayer (dir.), *Translocalities/translocalidades : Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*, Durham, Londres, Duke University Press, 2014.

Bacchetta, Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales », in Jules Falquet, Helena Sumiko Hirata et Danièle Kergoat (dir.), *Le sexe de la mondialisation : Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, « Fait Politique », 2010, p. 173-204.

Balibar, Étienne, « Ambiguous Universality », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7, no. 1, 1995, p. 48 et suiv.

— « Politique et traduction : réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Saïd », *Revue Asylon(s)*, no. 7, fév. 2010, Consulté le 23 Août 2016, (<http://www.reseau-terra.eu/article932.html>).

—, « Universitas », 2015, (<https://philolarge.hypotheses.org/229>).

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe 1. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self : Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

Berger, Anne-Emmanuelle et Helenē Varika (dir.), *Genre et Postcolonialismes : Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011.

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, « Essais », 1984.

—, *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999.

—, « Translation and the Trials of the Foreign », in Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 284-297.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

Butler, Judith, *Contingency, Hegemony, Universality : Contemporary Dialogues on the Left*, Londres/New York, Phronesis. « Verso », 2000.

—, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.

—, *Défaire le genre*, trad. M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

—, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, trad. C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

- Derrida, Jacques, *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Chaque fois unique. La fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
- , *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?*, Paris, Herne, 2005.
- Foran, Lisa, « An Ethics Of Discomfort : Supplementing Ricœur on Translation », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 6, no. 1, 2015, p. 25.
- Garrau, Marie, *Care et attention*, Paris, PUF, 2014.
- Gilligan, Carol, *Une si grande différence*, trad. A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 1986.
- , *Une voix différente : pour une éthique du care*, trad. A. Kwiatek, Paris, Flammarion, 2008.
- Grewal, Inderpal et Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies : Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Groves, Christopher, *Care, Uncertainty and Intergenerational Ethics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.
- Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.
- Paperman, Patricia et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Édition de l'EHESS, 2006.
- Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann et Lourdes Torres, (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Moraga, Cherríe et Gloria Anzaldúa, (dir.), *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color*, 4^e édition, Albany, State University of New York Press, 2015.
- Rada Iveković, « Traduire les frontières. Langue maternelle et langue nationale », *Revue Asylon(s)*, no. 4, 2015, Consulté le 23 Août 2016, (<http://www.reseau-terra.eu/article749.html>)
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , « Le paradigme de la traduction », *Esprit*, no. 253 (6), 1999, p. 8-19.
- , *Le juste 2*, Paris, Éd. Esprit, 2001.
- , *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2003.
- Robinson, Fiona, *Ethics of Care : A Feminist Approach to Human Security*, Philadelphia, Temple University Press, 2011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « The Politics of Translation », in Lawrence Venuti (dir.), *The Translation Studies Reader*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 397-416.
- , *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 2006.

Steiner, George, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975.

Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Londres, Routledge, 2008.

L'ÉTHIQUE NARRATIVE SELON PAUL RICŒUR : UNE PASSERELLE ENTRE L'ÉTHIQUE SPINOZISTE ET LES ÉTHIQUES DU CARE

ÉRIC DELASSUS

PROFESSEUR AGREGÉ DE PHILOSOPHIE, LYCÉE MARGUERITE DE NAVARRE

RÉSUMÉ:

Selon Fabienne Brugère, un point de rencontre existe entre l'éthique spinoziste et les éthiques du *care*, le *care* pouvant être envisagé comme une réactualisation du *conatus* spinoziste. Cet article vise à démontrer que cette convergence peut s'établir à partir d'une éthique narrative inspirée de la pensée de Paul Ricœur. Cela concerne principalement la perception que l'on peut avoir de soi en tant que corps et esprit, dans la mesure où l'esprit est défini par Baruch Spinoza comme « idée du corps ». L'éthique spinoziste invite à se rendre utile aux autres pour augmenter notre puissance d'être et nous libérer d'une servitude qui n'est pas sans rapport avec la vulnérabilité telle que définie dans les éthiques du *care*. L'humain.e vulnérable a besoin pour se sentir exister d'avoir une idée cohérente de son corps, et le récit est l'une des voies lui permettant de progresser dans cette direction. Encore faut-il, pour y parvenir, trouver des pourvoyeuses et pourvoyeurs de *care* disposé.e.s à écouter, aptes à susciter en soi le désir de se raconter.

ABSTRACT :

According to Fabienne Brugère, there is common ground between Spinoza's ethics and the ethics of care, which can be regarded as a renewal of the Spinozan concept of 'conatus.' This article aims to demonstrate that this form of convergence can be based upon a narrative ethic as inspired by Paul Ricœur's thought. It is mainly about how people can perceive themselves both as mind and body, insofar as "mind" is defined by Spinoza as the "idea of the body." The Spinozan ethic leads us to make ourselves useful to other people in order to expand our capacity to be and to free ourselves from a form of servitude that is somewhat linked to vulnerability as it is defined in the ethics of care. Therefore, vulnerable people each need to develop consistent ideas of their bodies if they wish to feel that they do exist. Narrative is one of the many ways of advancing in that direction. However, vulnerable people should not be alone; they must be accompanied by care providers who have a sympathetic ear and who can arouse in them the desire to tell and share their stories

INTRODUCTION

Si comme l'affirme Baruch Spinoza dans l'*Éthique*, l'esprit est « idée du corps¹ », il peut sembler pertinent de s'interroger sur ce que peut être l'idée d'un corps malade. Cette idée est-elle « contaminée » par ce dont elle est l'objet ou peut-elle, malgré la maladie, conserver une certaine cohérence interne? On peut, certes, s'autoriser à penser que le sage qui atteint la béatitude par la connaissance du troisième genre – c'est-à-dire la connaissance intuitive des choses singulières et des liens par lesquels elles sont unies à la nature tout entière – est en mesure de parvenir à une perception du corps qui n'engendre pas d'idées inadéquates, sources de passions tristes. Cependant, s'il en va ainsi pour celle ou celui qui accède au souverain bien, qu'en est-il pour la personne ordinaire, « vulgaire » qui, au pire, en est restée à la connaissance du premier genre, soit l'opinion acquise par oui-dire ou par expérience vague, ou qui, au mieux, n'a pas dépassé la connaissance du second genre, la connaissance rationnelle de type scientifique qui reste générale et abstraite? C'est pour tenter de répondre à cette question que je me risque dans cet article à établir des liens entre éthique spinoziste, éthiques du *care* et éthique narrative s'inspirant de la pensée de Paul Ricœur.

Si, selon Spinoza, l'humain.e n'est pas dans la nature comme un « État dans l'État² », c'est parce qu'elle ou il est avant tout relié.e à Dieu, c'est-à-dire à la nature, et par conséquent aux autres avec lequel.le.s elles et ils entretiennent des liens de dépendance qui rendent nécessaire une utilité réciproque. Cette interdépendance humaine peut être rapprochée de la notion de vulnérabilité telle qu'elle est développée dans les éthiques du *care*. Elle invite à penser la sollicitude comme une manière de se rendre utile à ses semblables. Or, l'une des manifestations de cette sollicitude n'est autre que l'écoute que l'on peut accorder à celles et ceux qui souffrent et ont le sentiment que leur existence leur est ravie par la douleur subie. En ce sens, le *care*, le souci des autres et l'importance qu'on leur accorde peuvent être prodigués par l'écoute du récit qu'un.e malade raconte sur son existence en y incluant la rupture que la maladie a introduite en elle. Cette rupture est vécue le plus souvent sur un mode cataclysmique, car la ou le malade sent alors sa vie lui échapper comme si le sol se dérobaient sous ses pieds. Néanmoins, l'éthique narrative d'inspiration ricœurienne enseigne justement qu'en produisant un récit de vie et en y incluant tous les accidents malheureux qu'il a pu subir – le plus souvent en raison de causes externes –, l'être humain parvient, dans une certaine mesure, à se réapproprier son existence en devenant sujet du récit qu'il forge. Il semble ainsi judicieux d'analyser l'hypothèse selon laquelle l'accompagnement des malades dans la construction de leurs récits de vie peut les aider, même si elles ou ils n'ont pas dépassé le stade du premier genre de connaissance, à construire une idée plus cohérente de leur corps leur permettant de vivre leur condition sans être excessivement affecté.e.s par des passions tristes qui ne font qu'augmenter la souffrance.

AUTONOMIE ET VULNÉRABILITÉ

Les éthiques du *care* s'appuient principalement sur la remise en question d'une conception de l'humain.e perçu.e comme individu essentiellement autonome, capable d'appréhender son existence et de vivre sans avoir recours à l'intervention des autres. Contre cette vision anthropologique s'est construite la notion de vulnérabilité qui ne se résume pas à celle du nourrisson, de la personne âgée, malade ou en situation précaire. La vulnérabilité est plutôt considérée par les différentes éthiques du *care* comme l'un des constituants fondamentaux de la condition humaine. Pour dire les choses simplement, nous sommes tou.te.s vulnérables parce que nous sommes tou.te.s interdépendant.e.s et avons besoin les un.e.s des autres pour vivre et nous épanouir en ce monde. Ainsi, même les personnes qui s'estiment autonomes parce qu'elles jouissent d'un pouvoir étendu sur le reste de la société ou même plus simplement sur quelques personnes n'en sont pas moins vulnérables, puisqu'elles dépendent de celles et ceux qui se situent à un rang qu'elles jugent inférieur dans l'échelle sociale, mais sans le travail desquel.le.s elles ne pourraient exercer l'activité qui leur donne ce sentiment de puissance et d'autonomie. Ce point est très clairement souligné par Joan C. Tronto dans son livre *Un monde vulnérable*, lorsqu'elle remarque très pertinemment qu'« Un employé de bureau ne se sent pas vulnérable face à l'agent d'entretien qui, chaque jour, enlève les déchets et nettoie les bureaux. Mais si ces services devaient cesser, la vulnérabilité de l'employé se révélerait ».³

Cette remarque illustre avec la plus grande clarté les liens d'interdépendance qui réunissent les êtres humains et la vulnérabilité qui les caractérise tou.te.s, nécessitant pour qu'elles et ils s'accomplissent pleinement l'entraide et la sollicitude les un.e.s envers les autres. C'est cette importance accordée aux autres que désigne, entre autres, le terme de *care*, difficilement traduisible en français en raison de sa grande polysémie. Mais cet obstacle sémantique est peut-être aussi la conséquence de la difficulté à faire entrer tous les contenus propres à la signification de ce mot dans nos schémas traditionnels de pensée. Comme l'écrit Vanessa Nurock :

Toutefois force est de reconnaître que l'impossibilité de traduire en français le terme anglais « care » est probablement symptomatique d'un malaise non seulement dans le langage mais peut-être aussi dans la pensée et le concept. Le *care* échappe en effet aux structures binaires en les dépassant (que ces alternatives soient celles du genre féminin ou bien masculin, du théorique ou bien du pratique, de l'actif ou bien du passif, du rationnel ou bien de l'émotionnel, de l'intime ou bien du public, etc.), ce qui le rend peut-être aussi plus difficile à appréhender avec nos catégories traditionnelles qui s'inscrivent justement trop souvent dans ces partitions dichotomiques.⁴

Le *care* ne se limite d'ailleurs pas au seul soin, mais renvoie également à l'importance accordée aux autres, à cette notion de sollicitude – de souci de l'autre et des autres – tout aussi nécessaire au libre déploiement des aptitudes indivi-

duelles et personnelles de chacun.e, qu'à l'harmonie sociale permettant de vivre en bonne intelligence les un.e.s avec les autres :

La signification du terme est peut-être plus aisée à appréhender pour le lecteur français sous une forme négative, opposant le *care* à cette indifférence vis-à-vis de soi-même et d'autrui que marque le « *I don't care* ». Le *care* s'articule alors selon différentes acceptions, celles de la sollicitude ainsi que de l'attention (*care about*), celle du soin (*take care*), celle de l'affection (*care for*), et il se trouve inséparable des notions de relation, d'interdépendance, de vulnérabilité et de considération.⁵

Cependant, cette indispensable sollicitude a longtemps fait l'objet d'un déni de la part d'une grande partie de l'humanité, et les vertus qui lui sont attachées s'avèrent encore aujourd'hui considérées comme secondaires relativement aux qualités qui relèvent des registres du pouvoir exercé sur les choses et les gens. Alors que tout ce qui tourne autour de la maîtrise de la nature et des autres, que la toute-puissance et l'autonomie individuelle sont considérées comme essentielles et porteuses de progrès, ce qui concerne l'attention apportée aux autres est plutôt considéré comme un supplément d'âme se manifestant dans des tâches souvent attribuées aux personnes les plus méprisées de la société ou à celles qui, bien que respectées, n'exercent pas de responsabilités et ne disposent d'aucune latitude décisionnelle sur les plans économique, politique ou social. C'est ainsi que les tâches d'entretien des locaux dans lesquels nous travaillons et la prise en charge de notre environnement quotidien sont, le plus souvent, effectuées la nuit par des personnes vivant généralement dans des conditions précaires. C'est également la raison pour laquelle la plupart des métiers de soignant.e.s ou d'accompagnant.e.s sociaux sont encore aujourd'hui exercés par des femmes, véhiculant ainsi une idéologie sexiste laissant sous-entendre que les femmes ne sont pas en mesure d'occuper une place équivalente à celle des hommes dans les postes décisionnels, et que les vertus qu'elles mettent en œuvre dans ce type de tâches n'ont pas leur place dans le cadre de l'exercice de telles responsabilités.

Or, il semble plutôt que ce sont ces tâches qui sont les plus en phase avec les conditions concrètes de l'existence humaine et que l'idéologie fondée sur l'affirmation de l'autonomie toute puissante de l'être humain ne soit finalement qu'une illusion résultant d'un déni de réalité, lui-même produit par la volonté de puissance de ceux qui occupent des positions de pouvoir et qui structurent la société de telle sorte que cette représentation de « l'homme » soit considérée par le plus grand nombre comme allant de soi.

ÉTHIQUE DU CARE ET ÉTHIQUE SPINOZISTE

Servitude et vulnérabilité

Les éthiques du *care* peuvent dans une certaine mesure se rapprocher de l'éthique spinoziste, principalement si l'on établit un lien entre les concepts de vulnérabilité et de servitude.⁶ Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'assimiler ces

deux concepts, mais plutôt de considérer la servitude comme l'une des conditions de notre vulnérabilité. En effet, la servitude est définie par Spinoza dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* comme « l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affects; soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même, mais de la fortune, dont le pouvoir est tel sur lui que souvent il est contraint, voyant le meilleur de faire le pire ». La servitude désigne la condition première de l'humain.e qui vient au monde « ignorant des causes des choses », comme l'écrit Spinoza dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*. Autrement dit, nous n'aurions conscience que des affects que l'on ressent, soit des impressions produites sur notre conscience par des causes externes. Ce sont ces causes que Spinoza désigne par le terme de « fortune ». C'est d'ailleurs cette ignorance qui est à l'origine de l'illusion que peut avoir quelqu'un d'être autonome et de disposer d'un libre arbitre. N'ayant pas connaissance des causes qui la ou le font agir, l'humain.e s'imagine être à l'origine de ses propres désirs et la seule cause de ses actes. Cette dimension anthropologique est d'ailleurs mise en évidence aujourd'hui par les sciences humaines et sociales qui révèlent les déterminations auxquelles nous sommes soumis.e.s et dont nous ignorons l'existence. Par exemple, la sociologie politique montre que nos choix politiques ne sont pas uniquement l'œuvre de notre volonté et de notre réflexion, mais sont aussi déterminés par un ensemble de facteurs liés à notre milieu social ou familial, à notre catégorie socioprofessionnelle ainsi qu'à notre histoire personnelle. Le terme de servitude a donc une signification très large dans le vocabulaire spinoziste puisqu'il ne se réduit pas à l'esclavage au sens d'une soumission de certaines personnes à d'autres, mais désigne la condition humaine première en tant que l'on dépend de tout ce qui constitue l'environnement, et par conséquent, des personnes avec lesquelles on vit. La notion de servitude peut ainsi être rapprochée de la notion de dépendance qui est l'une des dimensions de la vulnérabilité telle qu'elle est prise en considération dans les éthiques du *care*. Marie Garrau et Alice le Goff décrivent d'ailleurs la dépendance en des termes qui évoquent en un certain sens la servitude telle que la définit Spinoza :

La dépendance est une notion complexe et multiforme, susceptible d'être ressaisie à différents niveaux. Elle évoque à la fois la précarité de la vie corporelle et biologique, manifeste dans la petite enfance, la grande vieillesse et la maladie; le caractère fondamental des besoins à satisfaire pour que la vie se maintienne; la fragilité d'identités qui se constituent au travers des attachements formés entre les individus; mais aussi et inversement l'emprise et le pouvoir qu'ont [sic] sur nous un environnement naturel, social et relationnel dont nous ne pouvons jamais nous extraire absolument, que nous ne pouvons jamais non plus maîtriser absolument.⁷

Or l'illusion de l'autonomie individuelle est également remise en question par Spinoza; l'être humain, comme toute chose singulière n'existe que sur un mode relationnel. Être humain.e, c'est avant tout être relié.e à la nature tout entière, et

c'est d'ailleurs, comme l'écrit Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, « la connaissance de l'union que l'esprit a avec toute la nature⁸ » qui permet d'accéder au souverain bien et d'atteindre une plus grande perfection. Étant donné que cette connaissance n'est pas neutre, elle est elle-même productrice d'effets et transforme celle et celui qui l'atteignent ou, plus exactement, elle leur permet d'agir librement en agissant selon la seule nécessité de leur nature.

Se rendre utiles les un.e.s aux autres : une modalité du care

Comprendre comment nous sommes relié.e.s permet de mieux saisir ce qui est à l'origine de la vulnérabilité humaine et en quoi nous avons besoin de prendre soin les un.e.s des autres pour vivre plus activement et librement. Selon Spinoza, c'est en se rendant utile aux autres que chacun.e peut augmenter sa puissance d'être et d'agir, c'est-à-dire son aptitude à produire des effets en soi et hors soi de manière à accéder à une plus grande joie d'exister pour soi et les autres. La puissance (*potentia*), telle que l'entend Spinoza, doit être dissociée et distinguée du pouvoir (*potestas*) qui désigne l'ascendant qu'un individu peut exercer sur un autre. La puissance spinoziste désigne au contraire l'aptitude d'un individu à agir. Aussi, dans la mesure où cette puissance est nécessairement solidaire de celle d'autrui, elle trouve les conditions de son augmentation dans l'accroissement de la puissance des autres. La conception des rapports sociaux qui découle d'une telle représentation de la puissance est donc très loin de celle qui est souvent induite par l'idéologie de l'autonomie individuelle. Ce n'est pas en mettant en concurrence les individus que l'on crée les conditions d'un développement de leurs aptitudes. C'est plutôt lorsque les plus aptes entraînent dans leur sillage celles et ceux dont la puissance d'agir est moindre que l'on crée les conditions d'un véritable progrès humain. C'est par la conjugaison des forces que la dépendance qui est à la source de notre vulnérabilité peut devenir un atout et permettre la réalisation de cette perfection humaine visée par Spinoza au début du *Traité de la réforme de l'entendement*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette formule que l'on retrouve fréquemment sous la plume de Spinoza : « rien de plus utile à un homme qu'un autre homme ».⁹

Envisagée sous cet angle, l'éthique spinoziste n'est pas totalement étrangère aux éthiques du *care* et il est permis de déceler une certaine compatibilité, voire une complémentarité entre ces deux approches de l'existence humaine. Ce point de rencontre est d'ailleurs souligné par Fabienne Brugère, lorsqu'elle perçoit le *care* comme une réactualisation du *conatus* spinoziste :

Elle [l'éthique du *care*] réactualise, en ce sens, le *conatus* spinoziste, puissance d'agir qui n'est rien de substantiel ni de souverain et peut être fait comme défait dans son rapport aux autres. Avec l'éthique, il n'existe pas de prééminence de l'esprit sur le corps, et les valeurs morales ne sont pas intangibles. Plutôt que de parler du bien et du mal hors de tout contexte, il est plus juste d'évoquer des rapports, et donc du bon et du mauvais.¹⁰

Cette puissance d'agir peut également être rapprochée de la notion de « capacité » telle que développée par Martha C. Nussbaum :

Il existe désormais un nouveau paradigme théorique dans le monde de la politique du développement. Connue sous le terme d'« approche du développement humain », « approche de la capacité » ou « approche des capacités », il commence par une question toute simple : qu'est-ce que les gens sont réellement capables de faire et d'être?¹¹

On pourrait néanmoins rétorquer que cette articulation que nous prétendons établir entre puissance d'agir et vulnérabilité trouve sa limite lorsque l'être humain est vaincu par les causes externes qui, quoi qu'il en soit, viendront toujours à bout de lui : « Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures; et par suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous.¹² » Il n'empêche que, selon Spinoza, cette donnée indépassable de la condition humaine, qui constitue l'un des principaux éléments de notre vulnérabilité, n'est pas un obstacle dans la conquête du souverain bien si nous sommes en mesure de la comprendre :

Et pourtant, c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec la règle de notre utilité, si nous sommes conscients du fait que nous nous sommes acquittés de notre tâche, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre de l'éviter, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre.¹³

Mais, affirmer cela, n'est-ce pas finalement considérer que seule une infime partie de l'humanité, celles et ceux qui sont parvenu.e.s à un degré élevé de sagesse sont en mesure d'être sauvé.e.s? Qu'en est-il alors des personnes ordinaires, celles que Spinoza qualifie de vulgaires ou d'ignorantes – sans que ces termes aient sous sa plume une quelconque connotation péjorative –? Qu'en est-il de celles et ceux que la fortune n'a pas orienté.e.s vers la philosophie et qui en restent le plus souvent à un stade de connaissance qui relève d'une opinion plus ou moins droite et qui s'enracine dans l'imagination plutôt que dans la raison? Une autre voie de salut ne leur est-elle pas possible?

ÉTHIQUE NARRATIVE ET IDÉE DU CORPS

De l'idée du corps à la perception du corps propre

C'est ici que nous pouvons expliquer en quoi certains éléments d'une éthique narrative s'inspirant de la pensée de Ricœur trouvent place dans cette réflexion et permettent une perception plus adéquate de soi par un sujet dont on peut affirmer qu'il est tout autant corps qu'esprit, l'esprit se définissant dans la philosophie de Spinoza comme « idée du corps ». Définir l'esprit comme idée du corps, ce n'est pas considérer que l'esprit est l'idée de n'importe quel corps, mais plutôt

affirmer que tel esprit singulier est l'idée de tel corps singulier. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formulation par laquelle Spinoza définit l'objet de l'idée constituant l'esprit humain : « *une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre* ». Autrement dit, l'esprit d'un être humain est toujours l'idée de son corps en acte¹⁴, et non l'esprit de n'importe quel corps ni du corps humain en général. On pourrait d'ailleurs, comme le fait Jérôme Porée, établir un lien entre le corps dont l'esprit est l'idée et la notion de corps propre telle qu'elle a été élaborée par la pensée phénoménologique :

Récusant le dualisme cartésien de la deuxième Méditation, il [Spinoza] comprend l'âme et le corps non comme deux réalités distinctes mais comme deux aspects distincts d'une même réalité. À cette condition seulement, montre-t-il, les actions et les passions du corps « concordent » avec les actions et les passions de l'âme. Aussi ne suis-je pas, lorsque je souffre, même d'un mal de ventre, devant mon corps comme devant une réalité étrangère : je n'ai pas ce corps; je le suis. La notion phénoménologique de *corps propre* trouve ici son origine.¹⁵

Cependant, si l'esprit d'un être humain est l'idée de son corps propre, vécu, il ne peut en conséquence que très difficilement se constituer comme une idée adéquate, c'est-à-dire une idée cohérente dont les déterminations sont essentiellement intrinsèques et non extrinsèques. Dans la mesure où le corps est sans cesse affecté par d'autres corps et que l'être humain ignore le plus souvent le lien entre les affections que son corps subit et les affects de l'esprit qui lui sont corrélés, il est extrêmement difficile pour un individu d'avoir une idée claire de son corps.

La grande difficulté de l'existence humaine réside finalement en bonne partie dans cette question : comment penser son corps? Comment penser ce corps qui n'est jamais le même parce qu'il est toujours affecté, modifié par l'action qu'exercent sur lui les causes externes? C'est d'ailleurs sur ce point que l'on peut établir un lien entre la conception spinoziste des rapports entre le corps et l'esprit et l'éthique narrative, dans la mesure où se pose à son sujet la question de l'identité. Si le corps en tant que réalité envisagée uniquement sous l'attribut de l'étendue peut relever de ce que Ricœur nomme une identité même-té, c'est-à-dire d'une identité qui s'inscrit dans la permanence et l'équivalence à soi, peut-être en va-t-il autrement du corps perçu sous l'attribut de la pensée. Le corps ainsi perçu n'est autre que l'esprit en tant qu'idée du corps qui participe plutôt de ce que Ricœur nomme l'identité ipséité, c'est-à-dire d'une identité inscrite dans une temporalité changeante qui ne peut se constituer que par la mémoire, les récits de l'identité narrative, le « maintien de soi dans la promesse », enfin le soi qui s'engage avec autrui et se doit de subsister par-delà tous les changements dont il peut être l'objet afin d'assumer la responsabilité de la promesse tenue¹⁶.

Parce qu'il est l'objet d'une multitude de déterminations, le corps ne peut être perçu sur le seul mode d'une « identité même-té » au sens où Ricœur entend par

cette expression ce qui fait l'unité d'un être toujours identique à lui-même. En revanche, la perception ou l'idée du corps propre relève plutôt de l'identité ipséité, c'est-à-dire d'une identité en capacité de se constituer par la mise en relation de toutes les étapes qui ont pu concourir aux changements subis par un soi se constituant au travers du récit qu'il peut construire de sa vie. Cette dimension du corps est d'ailleurs soulignée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* :

[...] le critère corporel n'est pas par nature étranger à la problématique de l'ipséité, dans la mesure où l'appartenance de mon corps à moi-même constitue le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'ipséité à la mêmété. Aussi semblable à lui-même que demeure un corps – encore n'est-ce pas le cas : il suffit de comparer entre eux les autoportraits de Rembrandt –, ce n'est pas sa mêmété qui constitue son ipséité, mais son appartenance à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme celui qui a son corps.¹⁷

Cette question prend d'autant plus d'acuité lorsque les changements subis par le corps entraînent un bouleversement dans l'existence d'un être humain, au point de remettre en question tout ce qui pouvait jusque-là donner un sens à son existence. Pour la plupart d'entre nous, notre existence est orientée en fonction de ce que l'on peut appeler un projet de vie, un ensemble de perspectives qui relient passé, présent et avenir afin de nous donner le sentiment de nous situer dans le cadre d'une certaine temporalité. Cependant, cette configuration fait le plus souvent abstraction de ce que l'on pourrait désigner, à l'instar du stoïcien Épictète, comme « les choses qui ne dépendent pas de nous » et qui peuvent parfois détruire ces belles constructions, déclenchant en nous un chaos relevant du cataclysme. C'est, par exemple, le cas de la maladie qui affecte le corps propre et peut réduire à néant tous nos desseins, semer la désolation dans nos vies qui semblaient jusque-là parfaitement planifiées.

L'idée du corps malade

Nous aborderons ici le cas de la maladie et plus particulièrement des pathologies considérées comme principalement physiologiques – le cas des maladies dites mentales ou psychologiques présentant d'autres difficultés, ce qui ne signifie pas, loin de là, que les problématiques liées au corps et à son évolution leur sont étrangères –, mais nous pourrions également aborder d'autres types d'accidents susceptibles de bouleverser une existence humaine, comme la perte d'un emploi, une rupture affective ou conjugale ou tout autre type de revers de fortune dans lesquels le corps ne sort jamais indemne. Toutes ces situations manifestent que les liens qui nous unissent à la nature ou à la société ne nous sont pas toujours favorables et ne contribuent pas forcément à l'augmentation de notre puissance d'être, mais elles nous indiquent également l'impérative nécessité de renforcer les liens de sollicitude et d'entraide sans lesquels aucune vie humaine n'est possible. Si, pour ce qui concerne la maladie, ces liens passent nécessairement par le recours à de nombreuses techniques thérapeutiques, le soutien apporté aux

malades ne peut se réduire à cet aspect. Être un.e pourvoyeuse ou un pourvoyeur de *care* envers une personne malade, ce n'est pas seulement lui apporter les soins nécessaires sur le plan médical, c'est aussi lui offrir une qualité d'écoute grâce à laquelle elle sera en mesure de se reconstruire malgré la rupture que la maladie a introduite dans sa vie. Il ne faut pas oublier, en effet, que les éthiques du *care* s'enracinent, pour beaucoup d'entre elles, dans les travaux de Carol Gilligan, principalement son livre dont le titre invite à l'écoute : *Une voix différente*.¹⁸ Gilligan insiste d'ailleurs sur l'importance d'accorder à cette « attention à la voix (à ce que chacun ait une voix et soit écouté) » lors d'une conférence dans laquelle elle procède à une analyse rétrospective de son livre après sa traduction en français.¹⁹ Certes, Gilligan se réfère ici aux voix de ceux et surtout de celles qui n'ont pas été suffisamment écoutées jusqu'à présent, mais cette voix est finalement celle de chaque personne réduite au silence par le regard que porte la société patriarcale sur ce qui fait d'elle une personne genrée. Or, la personne malade fut longtemps – le paternalisme médical en fut la preuve – et est encore parfois celle dont la voix est rendue inaudible par l'image de soi qui lui a été renvoyée par le monde extérieur.

Se raconter et introduire dans le récit de sa vie l'épisode de l'intrusion de la maladie est une manière de produire une idée de son corps certainement plus cohérente que celle que l'on est tenté.e.s de produire spontanément et qui repose sur une recherche désespérée de sens qui, le plus souvent, augmente la souffrance et la tristesse des malades plutôt qu'elle ne les diminue. Interpréter sa maladie comme une injustice ou une malédiction consiste peut-être à donner du sens à celle-ci, mais une telle signification est rarement porteuse de réconfort. En revanche, faire le récit d'une existence affectée par la maladie et rétablir ainsi une continuité là où l'on n'avait vu que rupture contribue à redonner du sens à l'existence malgré l'intrusion d'une maladie qui, elle, n'en a pas.

LES TROIS GENRES DE CONNAISSANCE

Si l'on se réfère aux trois genres de connaissance que dénombre Spinoza, on pourrait croire que seul le troisième, la connaissance intuitive qui relève de l'évidence intellectuelle et qui consiste à connaître des choses singulières est seule à même de nous permettre de construire une idée vraie de notre corps et de nous permettre d'affronter ce que Spinoza appelle « les choses de fortune » – les affections qui proviennent de causes externes – avec une certaine équanimité. Le problème qui se pose alors est que, dans ces conditions, seule une infime minorité de personnes serait en mesure d'affronter la maladie; seul.e.s celles et ceux qui ont accompli le difficile chemin dont chaque partie de l'*Éthique* est une étape seraient capables d'accéder à ce que l'on peut considérer comme une certaine forme de salut dans la maladie.

On pourrait certes recourir à la connaissance du second genre, la connaissance rationnelle qui est à l'origine de la science, mais celle-ci est à ce point générale et abstraite qu'elle ne peut permettre à un individu de construire une idée relativement exacte de ce corps qui est le sien et qui s'est trouvé modifié, au point

d'en être affaibli, par la maladie. Les médecins qui possèdent une science riche et élaborée du corps humain et de toutes les pathologies qui peuvent l'affecter, ainsi que des traitements qu'on peut leur opposer, n'en sont pas moins sujets.e.s à l'angoisse lorsqu'elles et ils se trouvent personnellement confronté.e.s à la maladie.

La connaissance imaginative

Il ne reste donc que la connaissance du premier genre, imaginative, qui est connaissance des effets, mais dans l'ignorance de leurs causes, et qui relève plus de l'opinion que de la science, pour nous permettre de construire une idée plus cohérente du corps propre. Or, cette connaissance est celle qui est à l'origine de toutes nos erreurs. Elle ne produit que des idées fictives et mutilées. Comment pourrait-elle nous aider forger une idée du corps malade qui n'augmente pas la souffrance de celle ou celui qui traverse une telle épreuve? Car c'est bien cette connaissance qui est à l'origine des idées fictives que les malades se font de leur propre corps, idées qui les affaiblissent plus qu'elles ne les renforcent. Comment, dans ces conditions, le problème pourrait-il se trouver résolu par ce en quoi il s'enracine? De quelle manière la cause du problème pourrait-elle valoir également comme solution?

Pour répondre à cette objection et résoudre cette difficulté, il convient de préciser que les idées fausses qui proviennent de ce premier genre de connaissance ne sont pas nécessairement génératrices de tristesse, c'est-à-dire d'une diminution de la puissance humaine.²⁰ Il est des idées fausses qui peuvent être source de joie²¹ et d'autres qui, à l'inverse, peuvent diminuer la puissance de l'être humain. La raison en est qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'idées totalement fausses. Une idée fictive est toujours ce que Spinoza nomme une « idée mutilée », partiellement vraie, mais qui possède toujours une part de vérité.²² Par exemple, l'idée du soleil perçu comme se situant à deux cents pieds est une idée fausse si je la rapporte à la nature de cet astre, mais si je la rapporte à la manière dont il m'affecte, c'est-à-dire à la façon dont mon corps est modifié pour produire la perception que j'en ai, elle n'est pas totalement fausse. Simplement, elle n'est pas suffisamment réfléchie pour que je puisse en comprendre la véritable nature. Toute idée, étant idée de mon corps – si l'esprit est l'idée du corps, il est une idée qui a des idées qui sont elles-mêmes idées du corps – et de la manière dont il est affecté par son insertion dans la nature tout entière, possède une part de vérité, et celle-ci peut dans certaines conditions accroître la puissance humaine. C'est pourquoi le recours à la connaissance imaginative, parce qu'elle procède du vécu de ce corps dont l'esprit est l'idée, peut très bien fournir au malade une voie de salut. Il faut cependant définir de quelle manière elle peut produire de tels résultats. C'est pour répondre à cette question qu'il nous semble judicieux de faire appel à la fois aux ressources d'une éthique narrative s'inspirant de la pensée de Ricœur ainsi qu'à celles des éthiques du *care* et à la sollicitude qu'elles impliquent.

Du récit à l'écoute

Si la connaissance imaginative est source de toutes nos erreurs et illusions, on voit mal, dans un premier temps, comment elle peut devenir un facteur de soutien pour les malades par la formation d'une idée plus cohérente de leur propre corps. Toute la question est donc ici de savoir comment introduire de la cohérence dans l'idée d'un corps qui se perçoit dans l'incohérence et parfois même la dislocation, car le plus souvent la maladie a été perçue comme un cataclysme ébranlant totalement la perception que l'on avait jusque-là de soi-même, de son corps. Autrement dit, comment un esprit ébranlé par la conscience de la maladie peut-il retrouver cette cohérence perdue malgré le caractère totalement inadéquat des idées qui le constituent? Quel ordre est-il possible d'instaurer à l'intérieur d'un tel séisme? Comment l'esprit peut-il reprendre possession de lui-même, du corps dont il est l'idée, si les idées qu'il a sont à ce point confuses et obscures? Peut-être en introduisant, entre ces idées inadéquates, un certain ordre dont il aura le sentiment d'être lui-même l'auteur. Or, ce que vient rompre la maladie dans l'unité de l'esprit, c'est une certaine continuité. On devient alors l'idée d'un corps morcelé, disloqué, décalé par rapport à soi-même et à ce qu'on était auparavant. Il s'agit donc de reconstituer cette idée, de la reconstruire en lui intégrant la maladie, mais aussi le désir de guérir ou si cela n'est pas possible, lorsque la maladie est chronique, d'en diminuer les effets. Tâche difficile, puisqu'il s'agit d'accepter ce qu'il faut nécessairement refuser pour tenter de continuer à vivre aussi bien qu'il est possible.

Cette discontinuité qu'introduit la maladie dans la vie de l'esprit et du corps, qui ne sont finalement qu'une seule et même chose, vient principalement de ce qu'elle arrive lorsque l'on ne s'y attend pas, qu'elle relève littéralement de la catastrophe, d'un bouleversement qui réduit à néant nos projets, interrompt cette dynamique de la vie qui nous fait désirer et progresser. Avec la maladie, soudain le temps s'arrête, on ne peut plus prévoir ou anticiper, on ne peut plus qu'attendre les prochains résultats d'analyses ou d'examen, les effets d'un nouveau traitement, les avancées de la recherche qui finiront peut-être par fournir le remède tant espéré. Avec cette attente se développent des sentiments qui relèvent souvent de la tristesse, cet affect que Spinoza définit comme l'expression d'une diminution de puissance, comme c'est principalement le cas pour l'espoir et la crainte. Certes, il y a dans l'espoir quelque chose de positif, mais toujours entaché d'une incertitude qui y instille aussi un peu de tristesse, car il n'y a jamais d'espoir sans crainte ni de crainte sans espoir.

Aussi, pour aider les malades à mettre un peu d'ordre dans les idées inadéquates de leur corps que de telles passions expriment, peut-être faut-il les aider à reconstruire le récit de leur vie en y introduisant cette catastrophe, ce cataclysme qu'est pour elles, pour eux, la maladie? Comme l'écrit d'ailleurs Ricœur : « Rappelons-le : une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration. Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables.²³ » Or, ce qui fait de la maladie une expérience le plus souvent insupportable, c'est qu'elle introduit avec tout le cortège de souffrances qui l'accompagne une rupture qui vient faire obstacle à cette dimension narrative de l'existence humaine.

La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. [...] il [l'instant] n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées.²⁴

L'incohérence de la perception que nous avons communément de notre corps vient de ce que nous percevons les effets des affections qu'il subit de manière inconséquente, c'est-à-dire sans être en mesure de les relier à l'intérieur d'un ensemble unifié par des rapports de causalité. Aussi, lorsqu'à cette incohérence vient s'ajouter le traumatisme de la maladie, le chaos s'introduit dans l'esprit en tant qu'idée du corps. Par conséquent, pour aider celle ou celui qui ne perçoit son corps que de manière imaginative, une tentative de restauration de la structure narrative de l'idée qu'elle ou il s'en fait peut apparaître comme une voie de salut possible. Il semble donc tout à fait concevable d'établir ici un parallèle entre la pensée de Spinoza et celle de Ricœur, qui écrit d'ailleurs, dans *Temps et récit* : « Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous reconfigurons notre expérience temporelle confuse, informe et à la limite muette.²⁵ »

C'est ce parallèle que j'ai tenté d'établir, dans mon livre *De l'éthique de Spinoza à l'éthique médicale*²⁶, en tentant de dégager de la pensée de ce philosophe la possibilité de concevoir une éthique narrative s'appuyant sur ce qu'il y a de constructif dans la connaissance du premier genre, trop souvent réduite à n'être que la source de notre servitude. Or s'il est vrai que cette connaissance qui n'est que perception des effets dans l'ignorance des causes est le plus souvent l'expression de notre aliénation, il n'empêche que Spinoza la qualifie malgré tout de connaissance, certes mutilée, insuffisante et trompeuse, mais connaissance quand même, dans la mesure où elle exprime toujours un certain état de mon corps.

En quoi le premier genre de perception est-il une connaissance?

Si l'idée du soleil comme situé à deux cents pieds est une idée inadéquate relevant de ce genre de connaissance, elle n'est pas pour autant totalement fautive, dans la mesure où elle m'apprend quelque chose sur l'état de mon corps affecté par le soleil. De même, l'idée de mon corps malade, si elle est le plus souvent inadéquate, n'en exprime pas moins un certain état bien réel de mon corps. En conséquence, si le récit que les malades peuvent tisser de leur vie en y introduisant la maladie, de façon à y restaurer une certaine continuité, ne leur permet pas de produire une idée adéquate de leur corps, cela les aide malgré tout à en produire une idée cohérente. J'emploie en effet cette notion d'« idée cohérente », absente chez Spinoza, pour désigner l'idée du corps malade s'exprimant dans la narration. Même si l'idée du corps malade est souvent constituée d'idées inadéquates, l'agencement de ces idées dans le cadre d'un récit de vie peut introduire en elle une certaine cohérence dont les malades sont elles et eux-mêmes les auteurs.e.s. Être l'auteur.e du récit d'une vie dont on a le sentiment qu'elle a été ravie par la maladie contribue à affirmer sa puissance d'être et d'agir, et par conséquent à transformer les passions tristes en affects plus joyeux, la joie étant

cet affect exprimant une augmentation de la puissance d'être et d'agir. Il s'agit donc ici d'introduire, au sens où l'entend Ricœur, une certaine concordance dans la discordance en reconfigurant les événements de notre vie et principalement en y insérant dans un ordre dont on est l'auteur.e ces « choses de fortune » dont traite Spinoza dans l'*Éthique* pour désigner ce qui entretient notre servitude, et auxquelles Ricœur fait référence, d'une certaine manière, dans *Soi-même comme un autre* :

Par concordance j'entends le principe d'ordre qui préside à ce qu'Aristote appelle « agencement des faits ». Par discordance, j'entends les renversements de fortune qui font de l'intrigue une transformation réglée depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale. J'applique le terme de la configuration à cet art de la composition qui fait médiation entre concordance et discordance. (Ricœur, 1990, p. 168)

PERCEPTION DE SOI ET RELATION AUX AUTRES

Cette manière de faire est proprement éthique en deux sens. D'une part, parce qu'elle débouche sur une transformation de la perception de soi par le sujet même du récit, elle constitue une méthode pour mieux vivre malgré tous les déboires que l'existence nous réserve. Elle permet à un être dont l'identité s'est brisée de se reconstruire et de se réinstaurer comme sujet par le récit qu'il peut faire de ce qu'il a subi. Son identité, pour reprendre les termes de Ricœur, devient alors celle d'« un sujet capable de se désigner comme étant lui-même l'auteur de ses paroles et de ses actes, un sujet non substantiel et non immuable, mais néanmoins [sic] responsable de son dire et de son faire ». ²⁷ D'autre part, il s'agit d'une démarche éthique parce qu'elle nécessite un type de rapports humains qui est assez semblable à celui que préconisent les éthiques du *care*. En effet, les « événements de fortune » qui peuvent bouleverser nos existences, s'ils sont les signes de notre vulnérabilité, c'est-à-dire de notre dépendance tant à la nature qu'à la société, sont aussi l'occasion de transformer en force ce que nous percevons trop souvent comme une faiblesse, et de convertir notre interdépendance en une véritable solidarité qui passe par l'entraide et la sollicitude. Autrement dit, de telles situations, lorsqu'elles nous permettent de prendre conscience de notre dépendance, et par conséquent de notre vulnérabilité, nous conduisent à saisir plus adéquatement notre situation dans le monde et à vivre plus activement. Ricœur n'hésite pas à employer un vocabulaire explicitement spinoziste pour exposer cette idée :

Mais on ne saurait oublier que le passage des idées inadéquates, que nous nous formons sur nous-mêmes et sur les choses, aux idées adéquates signifie pour nous la possibilité d'être véritablement *actifs*. En ce sens, la puissance d'agir peut être dite accrue par le recul de la passivité liée aux idées inadéquates (cf. *Éthique*, III, proposition 1, démonstration et corollaire). C'est cette conquête de l'activité sous l'égide des idées adéquates qui fait de l'ouvrage entier une *éthique*. Ainsi restent étroitement liés le dynamisme interne, qui mérite le nom

de vie et la puissance de l'intelligence, qui règle le passage des idées inadéquates aux idées adéquates. En ce sens, nous sommes puissants lorsque nous comprenons adéquatement notre dépendance en quelque sorte horizontale et externe à l'égard de toutes choses, et notre dépendance verticale et immanente à l'égard du pouvoir primordial que Spinoza nomme encore Dieu.²⁸

Aussi, sans aller jusqu'à dire que le récit permet le passage des idées inadéquates aux idées adéquates, il reste permis de penser qu'il contribue à rendre plus active et actif celle et celui qui, par la parole ou l'écriture, reconstruisent ainsi leur histoire. Cependant pour permettre une telle démarche, il faut nécessairement que se déclenche un sursaut réflexif qu'un individu dont la vie est totalement bouleversée peut difficilement effectuer seul. J'ai dit précédemment que la connaissance imaginative est le plus souvent à l'origine des idées les plus incohérentes et les plus destructrices qu'un individu peut se faire de son corps lorsqu'il traverse une période au cours de laquelle il sent sa vie basculée et la perçoit parfois comme menacée; un tel individu se trouve donc dans un état de totale servitude et ne peut de lui-même augmenter sa puissance d'être ni reprendre prise sur son existence. Dans ces conditions il est nécessaire, pour que s'amorce une démarche réflexive, que celle-ci soit provoquée par une cause externe. C'est ce qu'explique Laurent Bove avec l'exemple de la mélancolie :

Mais dans la mélancolie, lorsque c'est la dépression qui est elle-même équilibrée, puisque toutes les parties de notre corps sont pareillement affectées de tristesse, plus rien ne nous permet alors de résister de manière interne. Tout le système de défense est neutralisé et mis au service de la dépression : c'est une véritable dynamique du suicide. Sauf le cas où une cause extérieure viendrait déséquilibrer cette dépression globale au profit d'un affect joyeux à partir duquel le *conatus* d'une des parties de notre corps pourrait de nouveau résister à l'ensemble des autres en dépression, sauf cette intervention extérieure donc, dans le cas de figure qu'est la mélancolie, l'individu, logiquement et inéluctablement, est voué à la destruction.²⁹

Cette cause extérieure peut ici être la pourvoyeuse ou le pourvoyeur de *care*, qui ne doit pas seulement écouter, mais aussi et surtout provoquer le récit, amorcer cette démarche réflexive de configuration par laquelle l'individu se réapproprie son existence en effectuant cette médiation entre concordance et discordance dont traite Ricœur. Il peut s'agir dans le cas des malades d'un.e soignant.e, mais aussi d'un.e proche ou de toute personne susceptible de faire preuve de la sollicitude nécessaire pour se porter à l'écoute de celle ou celui dont la vie est remise en question par un événement ayant introduit une rupture remettant en question le sentiment d'identité et l'intégrité même de son existence. Toute la difficulté est alors non seulement de retisser les liens narratifs rompus par la maladie, mais aussi d'aider les malades à se reconnecter à autrui. La maladie et la souffrance ont souvent pour effet d'isoler la personne qui les subit :

Selon un double axe soi/autrui et agir/pâtir, Ricœur montre comment la souffrance n'est pas seulement retentissement psychique de la douleur mais coupure extrême de la relation à autrui et donc aussi à soi, impuissance radicale non seulement à agir mais à parler et penser, culminant deux fois dans une question à la fois folle et nécessaire, sensée et insensée, qui scande en réalité ce texte : le « pourquoi? », qui retentit dans la souffrance comme l'ébranlement de tout l'être qu'elle est.³⁰

Si le récit peut être un moyen, sinon de répondre à ce « pourquoi? », au moins de restaurer un certain sens, il faut pour y parvenir savoir saisir ce qui dans la manifestation du désarroi des malades et de leur souffrance s'exprime comme un appel, une sollicitation à écouter. Parce que la maladie touche toujours des humain.e.s « agissants et souffrants³¹ », la souffrance qu'elle entraîne présente, comme toute souffrance, une certaine ambivalence. La personne malade, si elle a tendance à se couper des autres, parce qu'elle a le sentiment du caractère « inénarrable³² » de son expérience et qu'elle se trouve confrontée à une sorte d'impuissance à raconter, est certainement, parce que ce sentiment d'impuissance n'est autre que l'expression d'un désir insatisfait de se raconter, d'un désir toujours en quête, en dépit de ce sentiment d'insatisfaction, d'une oreille suffisamment attentive pour l'écouter. On peut donc à nouveau reprendre au sujet de la maladie en particulier ce qu'affirme Ricœur au sujet de la souffrance en général, et considérer avec Claire Marin dans son commentaire de « La souffrance n'est pas la douleur » que la souffrance – et par conséquent la maladie – « n'est jamais pur subir ». ³³ Il subsiste toujours dans la maladie, par la souffrance qu'elle engendre et la nécessité d'endurer qui lui est corrélée, ce que Ricœur nomme une persévérance « dans le désir d'être et l'effort pour exister *en dépit de...* ». ³⁴ Ici, peut-être, se trouvent réconciliées deux conceptions de la puissance que l'on a parfois tendance à opposer, la puissance comme potentialité au sens aristotélien et la puissance comme manifestation des aptitudes actuelles d'un individu au sens spinoziste. C'est en effet parce que chacun.e est en puissance l'auteur.e du récit de sa souffrance que l'on peut s'affirmer comme puissance d'agir, même dans la maladie. Néanmoins, cette puissance ne peut être dissociée de la puissance de l'autre, qui peut jouer le rôle de la pourvoyeuse ou du pourvoyeur de *care*. Ces derniers, parce qu'ils ont aussi l'expérience de la vulnérabilité et de la souffrance et ont su interroger cette expérience et les représentations qu'elle induit, sont en mesure de se présenter devant les malades comme une sollicitation du récit : « Soigner et se soigner, c'est donc travailler sur ses représentations de la souffrance, analyser son imagination de la souffrance, dans les moments où ce travail est possible, quand la souffrance s'éloigne et s'apaise. ³⁵ » En ce sens la pourvoyeuse et le pourvoyeur de *care* doivent aussi être *phronimos*, personnes prudentes, au sens où l'entend Aristote. Il lui faut recourir aux acquis de son expérience pour être en mesure de saisir le moment opportun, le *kairos*, afin d'offrir aux malades l'oreille disponible qui lui permettra de se mettre en récit, de parvenir à une certaine réappropriation et réaffirmation de soi ³⁶ et de reconstituer par la narration l'idée de son corps que la maladie a brisée.

Une telle démarche reste, de toute évidence, limitée aux personnes qui disposent des moyens leur permettant de cultiver une telle narrativité. Il va de soi qu'elle

ne peut fonctionner de cette manière pour les personnes souffrant de pathologies qui affectent les fonctions cognitives. Cependant, une autre voie est certainement possible pour aider celles et ceux qui souffrent de telles affections à progresser vers une idée plus cohérente de leur corps. S'il est envisageable de contribuer à une meilleure perception du corps par l'activité de l'esprit et une démarche réflexive – que cette démarche relève de l'intuition intellectuelle et du troisième genre de connaissance ou de la narrativité qui peut en rester au premier genre –, il est probablement concevable de mettre en place une méthode qui partirait initialement du corps et qui parviendrait par l'activité corporelle à contribuer à l'élaboration d'une perception plus joyeuse de celui-ci. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans un précédent article où je défends la thèse selon laquelle mieux vivre son corps est aussi un chemin à emprunter pour parvenir à mieux le penser.³⁷

Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de construire une idée cohérente de son corps par le récit et de mieux penser son corps pour mieux le vivre, ou de développer l'activité du corps pour en rendre la perception plus juste, mieux le vivre pour mieux le penser, c'est toujours par la médiation d'autrui que s'amorcent ces démarches. Il faut une pourvoyeuse ou un pourvoyeur de *care*, une oreille attentive au récit, quelqu'un qui accompagne – un psychomotricien, un kinésithérapeute... – pour aider à la mise en mouvement du corps. C'est nécessairement dans la relation aux autres que se construit et s'affine une perception plus cohérente et plus juste de soi.

CONCLUSION

S'il est donc permis, comme cela a été soutenu plus haut, d'établir un lien entre éthique spinoziste et éthiques du *care*, il semble également recevable de considérer que ce lien peut s'accomplir dans le cadre d'une éthique narrative s'inspirant des réflexions qu'a pu développer Ricœur à ce sujet. En effet, le récit permet aux personnes dont le fil de l'existence s'est rompu par un « événement de fortune » – comme c'est par exemple le cas de la maladie grave – de se faire une idée plus cohérente de leur corps, soit de reconfigurer leur esprit – idée du corps – de telle sorte qu'il restaure leur identité perdue. Il est toutefois nécessaire, pour que cette reconfiguration s'effectue, que d'autres suscitent le désir de se raconter et fournissent une écoute suffisamment bienveillante et accueillante pour que les malades perçoivent l'attention portée à leur histoire, comme l'effet de leur puissance renaissante. Faire preuve de *care*, manifester sa sollicitude et son désir de se rendre utile aux autres passe d'abord par une certaine capacité d'écoute et d'accueil du discours de l'autre par laquelle s'exprime et se manifeste la puissance d'agir des pourvoyeuses et pourvoyeurs de *care*, ainsi que leur aptitude à augmenter la puissance de celles et ceux qui les reçoivent. Une telle attitude et de telles actions sont des manières d'accomplir la visée éthique au sens où l'entend Ricœur, c'est-à-dire « la visée de la vie bonne avec et pour autrui ».³⁸ Cette visée n'est pas si éloignée de l'éthique spinoziste qui aboutit à cultiver, chez celles et ceux qui ont accompli toutes les étapes jalonnant le passage de la servitude à la liberté, le désir de voir leur puissance d'être augmenter en se rendant utile aux autres, contribuant ainsi à l'augmentation de leur puissance.

NOTES

- ¹ « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre. » Spinoza, Baruch, *Éthique*, partie 2, Proposition XIII, Paris, Seuil, 1988, p. 117.
- ² Spinoza, *Éthique*, partie 3, préface.
- ³ Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009 [1993], p. 181.
- ⁴ Nurock, Vanessa, « Avant propos. Et si les poules avaient des dents? », in Vanessa Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010, p. 9-18 (p. 11).
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Delassus, Éric, « Puissance et vulnérabilité. Pour un care spinoziste », in *Sagesse de l'homme vulnérable 2. La quête de la sagesse*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 77-121.
- ⁷ Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux éthiques du care*, Paris, PUF, 2010, p. 11.
- ⁸ Spinoza, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, établissement du texte, trad. et intro. par B. Rousset, Paris, Vrin, 2002, p. 43.
- ⁹ « À l'homme donc rien de plus utile que l'homme; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous; d'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite sont justes, de bonne foi, et honnêtes. » Spinoza, *Éthique*, partie 4, Scolie de la proposition XVIII.
- ¹⁰ Brugère, Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2011, p. 40.
- ¹¹ Nussbaum, Martha C., *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, trad. L. Chavel, Paris, Climats, 2012, p. 10.
- ¹² Spinoza, *Éthique*, partie 4, Appendice, chapitre XXXII.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ Delassus, Éric, « Qu'est-ce que l'idée d'un corps en acte? », *L'enseignement philosophique*, 63^e année, no. 4, juin-août 2013, p. 43-48.
- ¹⁵ Porée, Jérôme, *Le mal. Homme coupable, homme souffrant*, Paris, Armand-Colin, 2000, p. 157.
- ¹⁶ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 195.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 154-155.
- ¹⁸ Gilligan, Carol, *Une voix différente*, Paris, Flammarion, 2008.
- ¹⁹ Gilligan, Carol, « Une voix différente. Un regard rétrospectif à partir du passé », trad. P. Paperman, in Vanessa Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, p. 19-38 (p. 20). Conférence aussi publiée dans Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'EHESS, 2011 [2005], p. 37-50 (p. 37).
- ²⁰ « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre. » Spinoza, *Éthique*, partie 3, p. 307.
- ²¹ « La Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande. » *Ibid.*
- ²² « La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses ». Spinoza, *Éthique*, partie 2, Proposition XXXV, p. 157.
- ²³ Ricœur, Paul, « La souffrance n'est pas la douleur », in Claire Marin et Nathalie Zaccà-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, p. 13-33 (p. 21-22).
- ²⁴ *Ibid.*, p. 22.
- ²⁵ Ricœur, Paul, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 12.

- ²⁶ Delassus, Éric, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- ²⁷ Ricœur, Paul, *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 77.
- ²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 366.
- ²⁹ Bove, Laurent, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, p. 121.
- ³⁰ Worms, Frédéric, « Souffrant, agissant et vivant », in Marin et Zaccai-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur...*, p. 37-45 (p. 41).
- ³¹ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 15.
- ³² *Ibid.*, p. 23.
- ³³ Marin, Claire, « Le visage de la souffrance », in Marin et Zaccai-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur...*, p. 47-63 (p. 54).
- ³⁴ Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », p. 33.
- ³⁵ Marin, « Le visage de la souffrance », p. 59.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 58.
- ³⁷ Delassus, Éric, « Vivre et penser son corps », *Sociétés*, no. 125, mars 2014, p. 117-126.
- ³⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

FRANCESCO PAOLO ADORNO, *FAUT-IL SE SOUCIER DU CARE?*. UNE ÉTUDE CRITIQUE

ALICE LANCELLE

CENTRE D'ÉTHIQUE MÉDICALE, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE
SAVOIR, TEXTE, LANGAGES, UNIVERSITÉ DE LILLE 3

MARJOLAINE DESCHÊNES

CHERCHEUSE ASSOCIÉE
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES/CENTRE D'ÉTUDE DES MOUVEMENTS SOCIAUX, PARIS

Dans son essai *Faut-il se soucier du care?*¹, Francesco Paolo Adorno entend synthétiser ce que sont les éthiques du *care*, et il formule à leur endroit un certain nombre de critiques qui leur sont classiquement adressées. En quoi une éthique fondée sur la sollicitude rend-elle compte de considérations politiques « supérieures » aptes à garantir une justice sociale, universelle et égalitaire? L'objectif de l'auteur est d'étudier la recevabilité des éthiques du *care* du point de vue des théories de la justice, en tant que solution de rechange au retrait de l'État-providence dans le contexte néolibéral d'une hyper marchandisation du soin. Les théories du *care* proposent-elles des ressources suffisantes et globales aux dérives néolibérales des institutions publiques et de l'économie de marché?

Les problèmes soulevés par Adorno se déclinent en trois axes. D'abord, il s'inquiète de la place des hommes dans les éthiques du *care*, à travers l'idée que les considérations de genre semblent reconduire un différencialisme moral et culturel excluant leurs voix. Quelle place est assignée aux hommes dans ces éthiques? Deuxièmement, le champ des éthiques du *care* se construit comme une revendication explicite des attributs qui les distinguent (éthiques des sentiments, relationnelles, genrées, contextuelles, particulières). Devons-nous y voir un redoublement dépolitisant de certaines assignations de genre (interdisant aux donneuses de *care* l'accès aux principes de justice) ou, au contraire, une méthodologie visant à inverser les rapports de pouvoir et à renverser un ordre social inique?

Troisièmement, la trajectoire argumentative des éthiques du *care* s'est d'abord construite comme critique du paradigme dominant des théories de la justice en sciences humaines et sociales. Cette posture critique a entraîné la relégation du *care* dans un champ éthique défini comme une morale des sentiments féminins. Il a donc fallu proposer des stratégies visant, d'une part, à situer les éthiques du *care* dans un territoire féministe soucieux des pratiques *caring*, et d'autre part à « politiser le *care* », soit à mettre en relief la portée politique normative de ces éthiques. Adorno interroge alors les prétentions de ces dernières à réaliser leurs intentions théoriques et épistémologiques. Ses questions portent sur la capacité des éthiques du *care* à intégrer le relativisme et l'aspect surrogatoire induits par une éthique des sentiments à une politique de *care* revendiquant une meilleure justice sociale.

Son hypothèse consiste à soutenir qu'en l'état, les propositions normatives des éthiques du *care* sont trop faibles d'un point de vue théorique, voire contre-productives. Le plan qu'il suit analyse dans un premier temps l'origine et les définitions des éthiques du *care*, puis s'attarde sur les apports critiques de ces théories (anthropologie, morale et politique) en les rapportant à celles dominantes, politiquement libérales, de la justice. Son étude le conduit à affirmer que les débats réellement pertinents sont absents, ou inaptes à consolider la base théorique des éthiques du *care* : dialectiques autonomie/vulnérabilité et souci de soi/souci d'autrui, articulation des principes de *care* et de justice, rapports entre psychologie et philosophie morale sont à ses yeux problématiques. La thèse d'Adorno se formule de deux façons dont il s'agira de penser la congruence. Premièrement, la comparaison qu'il présente des éthiques de *care* et des théories de la justice décrédibilise radicalement les premières. Deuxièmement, quand bien même les éthiques de *care* rivaliseraient avec « ces bonnes vieilles politiques de justice sociale » (p. 159), le *care* (en tant que relation) participe de dispositifs d'exercice du pouvoir individualisant et normalisant sur le vivant, dispositifs que les éthiques du *care* n'auraient ni la prétention ni les moyens (argumentatifs et pratiques) de contrer.

Les oppositions centrales et structurelles de l'ouvrage (*care*/justice; sentiment/raison; autonomie/vulnérabilité) reflètent-elles une vision d'ensemble objective des éthiques du *care* et de leurs débats les plus récents, ou n'ont-elles pour fonction que d'invalider constamment les propositions des féministes du *care*? L'étude critique que nous présentons ici est, quant à elle, résolument féministe. D'une part, il nous semble important de considérer les critiques adressées aux éthiques du *care*. Nous pensons néanmoins que s'il pose des questions pertinentes, l'ouvrage d'Adorno ne parvient pas à saisir et à transmettre la nécessité de ces éthiques féministes, laquelle émerge de terrains, de pratiques, de constructions sociales et subjectives dont il ne rend pas compte. D'autre part, l'apparente érudition de l'auteur en la matière ainsi que son intention d'informer un large public dissimulent une suite de biais de genre que nous souhaitons mettre en évidence et interroger. Dans ces pages, nous résumerons tour à tour les chapitres de *Faut-il se soucier du care?*. Il s'agira chaque fois de rendre au mieux justice à la pensée d'Adorno avant de commenter son point de vue en nous inspi-

rant de plusieurs auteur.e.s du *care*. Enfin, nous concluons en abordant la question de l'épistémologie du point de vue et de l'antiféminisme, puisque ce livre possède selon nous toutes les caractéristiques d'un discours antiféministe.

1. « INTRODUCTION »

On comprend dès l'introduction qu'Adorno s'intéressera surtout à la réception française, à compter d'environ 2005-2010, des éthiques américaines du *care*. Son point de départ invoque la médiatisation de la « politisation partisane » du *care* qui a enflammé la presse au printemps 2010, à l'aube des primaires socialistes préparant les élections présidentielles de 2012.² Issu du Laboratoire des idées socialistes (par le biais des propositions d'universitaires) imposant son programme politique, le *care* occasionne de vives réactions qui invalident la pertinence de son usage en tant que « marqueur politique ».³ À ce sujet, un désaccord surgit parmi les théoriciennes du *care* sur les usages du concept de *care*.⁴

La présentation d'Adorno rappelle le contexte des débats qui voient s'affronter à l'époque la première secrétaire du Parti socialiste, Martine Aubry, et un de ses concurrents au sein du même parti, Manuel Valls. Afin de comprendre l'impact de cette « séquence de politisation du *care*⁵ » sur la trajectoire argumentative de ce concept, nous suivrons l'analyse de Chahsiche. En premier lieu, il faut considérer le contexte de réception du *care* en France. D'une part, le *care* s'impose comme un nouvel objet dans les débats féministes alors marqués par l'opposition entre déconstructionnisme (universalisme) et différencialisme. La question de formuler une éthique féministe et non féminine du *care*, interne au débat américain, contribue à remettre en cause les frontières internes du féminisme français.⁶ D'autre part, la consécration des théories de la justice en France, à la même époque, contribue à organiser les débats sur le *care* autour d'une forte opposition *care*/justice selon les schèmes suivants : John Rawls (universalisme, rationalité, sphère publique, voix masculine) contre Carol Gilligan et Joan C. Tronto (particularisme, narrativité, sphère privée, contexte concret, voix féminine).

En second lieu, la prise en compte de la « politisation partisane » du concept de *care* suppose d'envisager des reconfigurations possibles de ce concept. C'est ainsi que Chahsiche note deux recompositions essentielles de la signification du *care* dans ce contexte argumentatif médiatique et partisan. D'un côté, on assiste à « l'effacement de la dimension féministe » du *care* dans son usage médiatique/partisan (au profit de notions périphériques, telles que la dépendance ou la vulnérabilité). De l'autre, la nécessité de trouver des programmes politiques pour lutter contre la débâcle de l'État-providence dans les programmes des droites républicaines en Europe⁷ réorganise le *care* autour de la défense d'une « société du soin » ou encore de la promotion de la « personnalisation du service public⁸ ». À ce sujet, au sein du Parti socialiste, deux conceptions de la justice sociale s'opposent, dans une configuration (étonnamment) genrée. Aubry défend une « société du soin⁹ » contre Valls qui s'en remet à « l'autorité ».¹⁰

La présentation d'Adorno ne livre pas les éléments qui permettraient de réellement problématiser les enjeux de la réception française du *care* durant cette « séquence de politisation ». Adorno met en scène l'échec de la politisation partisane du *care* comme s'il résultait directement des faiblesses de la théorisation universitaire du *care*. Il reprend une série d'oppositions (*care/justice*, femmes/hommes, éthique de la vulnérabilité/éthique de l'autonomie, particulier/universel) qui tend à être reconduite dès qu'il s'agit d'introduire l'apport de théories qui ne répondent pas au paradigme dominant de la philosophie politique libérale aujourd'hui.

2. « THÉORIES DU DÉVELOPPEMENT MORAL »

L'objectif de ce chapitre est de revenir sur l'origine des éthiques du *care*. Adorno relève deux aspects majeurs. Le premier tient à la « réactivité » du concept de *care* (réactivité qu'il rapporte implicitement à une attitude agressive typique des féministes) et à la filiation censément saugrenue de ce terme de la psychologie cognitive à la philosophie morale. En effet, les éthiques du *care* émergent du champ de la psychologie cognitive chez Carol Gilligan, lorsqu'elle critique les théories du développement moral de Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg. Rappelant les travaux de ces deux théoriciens et la critique que Gilligan leur adresse, Adorno reproche ici à la psychologue plusieurs « glissements » épistémologiques, de la psychanalyse à la psychologie, puis de celle-ci à la psychologie morale (développement moral des enfants). Néanmoins, comme elle et ses successeur.e.s, Adorno critique Piaget et Kohlberg pour le modèle unique et réducteur de la morale (kantienne, rationaliste, axée sur le jugement, la règle et l'autonomie) fondant leurs recherches et leurs présupposés (ainsi que leurs biais épistémologiques de genre, selon Gilligan).

Sont ici rappelés les trois stades du développement moral dessinés par Piaget (prémoral, hétéronome, autonome) et Kohlberg (préconventionnel, conventionnel, postconventionnel), qui seront d'ailleurs transformés par Gilligan en trois images du soi. Le stade prémoral ou préconventionnel correspond selon Gilligan à l'égoïsme où la personne, centrée sur ses besoins et sa survie, ne peut pas embrasser un point de vue éthique. Le stade conventionnel est selon elle celui où l'on s'assume responsable pour les autres, mais au détriment de soi et en se contentant de respecter les normes et règles établies ou, du moins, ce que l'on estime être attendu de nous, notamment en matière de codes de genre. Enfin, Gilligan envisage le stade postconventionnel, soit la maturité morale, comme celui où la responsabilité et l'attention à l'égard d'autrui s'arriment à une responsabilité et une attention à soi-même, où il s'agit non seulement de respecter les règles, mais aussi de réfléchir à la particularité de la situation tout en restant en dialogue avec son propre sens du bien et de la justice, de façon à la fois rationnelle et émotive.¹¹ La maturité morale exige, selon elle, d'aborder les dilemmes moraux selon un point de vue narratif et temporel plutôt que strictement logique et à priori.

L'éthique ne se résumant pas au respect des règles, et le développement moral étant plus complexe qu'une évolution par stades temporellement découpés et étanches les uns aux autres, Adorno entérine les critiques de Gilligan, mais critique à son tour la psychologue en ce que « son discours – et les éthiques du *care* qui en découlent – en se concentrant toujours davantage sur les motivations de l'action, perdra (perdront) progressivement de vue, comme chez Kohlberg, les questions purement éthiques. » (p. 24) Or il n'est pas si certain que le point de vue de Gilligan se limite à une éthique de l'agent.e, de ses motivations et vertus. Gilligan s'écarte en fait explicitement des distinctions philosophiques entre kantisme (Règle d'or), utilitarisme (le plus grand bien du plus grand nombre) et aristotélisme (vertus) pour plutôt mettre l'accent sur « un continuum conduisant de la séparation à la connexion.¹² » Entendues comme continuum, les transitions entre ces trois perspectives morales (et entre les trois phases du développement moral) ne sont pas selon Gilligan des « étapes » ou des « stades » obéissant nécessairement à un ordre séquentiel des âges, au sens où l'entend par exemple Kohlberg. Il semble plutôt qu'au cœur de ses dilemmes moraux, le soi peut épouser chacune des trois perspectives à divers moments de ses délibérations, et que la perspective postconventionnelle, si elle ne peut être adoptée que par des adultes, reste un art que peu d'adultes pourraient maîtriser de façon continue, replongeant de temps à autre dans la morale conventionnelle toute faite des droits, voire dans la perspective préconventionnelle égoïste.

Par ailleurs, selon la psychologue, « Caring requires paying attention, seeing, listening, responding *with respect*.¹³ », et « Care then becomes a *universal injunction*, a self-chosen ethic which, freed from its conventional interpretation, leads to a recasting of the dilemma in a way that allows the assumption of *responsibility for choice*.¹⁴ » Ces citations montrent assez clairement qu'on ne peut radicalement opposer ce que Gilligan appelle « éthique du *care* » à l'éthique déontologique kantienne ou de la justice. Nous considérons ainsi qu'Adorno va trop vite en besogne lorsqu'il prétend que les vues morales de Gilligan se limitent à la dimension de la motivation de l'action chez l'agent.e, bien que sa lecture de Gilligan soit selon nous l'une des plus sophistiquées que l'on puisse trouver dans le corpus français sur le *care*.

3. « PSYCHOLOGIE MORALE ET ORIGINE DU CARE : CAROL GILLIGAN »

Adorno souligne que Sara Ruddick et Nel Noddings avaient, avant Gilligan, commencé à thématiser le *care* sous forme de morale non seulement de femmes, mais aussi de mères. Bien qu'il ait raison de dire que la critique française reproche le plus souvent à Gilligan l'essentialisme d'une morale genrée, cette lecture est contestable dans la mesure où les travaux empiriques de Gilligan montrent bel et bien des différences de genres, mais en précisant que celles-ci ne sont ni biologiques ni naturelles – elles découlent plutôt de l'initiation sociale aux codes de genre. Adorno souligne, peut-être à raison, que Gilligan ne développe pas à proprement parler une éthique du *care* : « Le problème discuté par Gilligan est un problème d'épistémologie de la psychologie morale et non une

définition conceptuelle d'une nouvelle théorie morale. » (p. 31) Nous serions ici d'accord en ce que la psychologue suggère plutôt de concevoir le développement moral comme un continuum entre les trois stades définis par Kohlberg, conduisant à la maturité du soi. Pour elle en effet, ni le seul paradigme du *care*, ni le seul paradigme de la justice ne suffisent à devenir un soi moralement mature. Si Piaget et Kohlberg n'étaient pas ce que l'on peut purement nommer des éthiciens, il en va de même pour Gilligan. Nous pensons néanmoins que l'apport de Gilligan est central et déterminant pour les éthiques du *care*, comme nous le dirons plus loin.

Le but d'Adorno ici est de montrer que Gilligan n'est pas si originale qu'on le prétend, puisque Ruddick et Noddings la précèdent, et que la voix des femmes qu'elle veut faire entendre ne l'est pas davantage. Sur ce second point, l'argument consiste à dire que, mettant l'accent sur la voix des personnes (des sujets) à la défaveur de la voix hégémonique (normes), Gilligan reconduit une « métaphysique qui ne dit pas son nom », soit une métaphysique de la présence telle que Jacques Derrida l'a pourtant déjà si bien critiquée (p. 35). Argument lui-même glissant s'il en est : tandis que Gilligan souhaite en 1982 faire entendre les voix des filles et des femmes dans un champ de recherche qui jusqu'alors ne s'est effectivement intéressé qu'aux garçons et aux hommes, Adorno ne voit là rien que la répétition d'une métaphysique continentale. On ne pourrait manquer plus radicalement la portée des travaux féministes de Gilligan – féminisme qu'Adorno redoute et dénonce tout au long de ce livre, ce qui, selon nous, est plus proprement réactionnaire que « réactif ». Le problème de la mise au silence des femmes ne relève-t-il pas de la sociologie plutôt que de la psychologie?, demande à quelques reprises Adorno, cherchant à tout prix des incongruités épistémologiques et théoriques dans les travaux de Gilligan. Ce à quoi on pourrait répondre qu'il s'agit d'un problème concernant tous les champs de savoir, à commencer par celui de la philosophie.¹⁵

Nous interrogeons ici la pertinence d'en appeler à ces considérations phénoménologiques alors que la discussion porte chez Gilligan sur le développement moral des enfants. D'un point de vue à la fois existentiel, clinique, éthique, moral et politique, le combat de Derrida au sujet de la phénoménologie pure husserlienne¹⁶ et des déconstructionnistes de son école paraît tout à fait déconnecté de la problématique. Notons par ailleurs que Sophie Bourgault¹⁷ a soutenu de façon convaincante que Gilligan, Noddings et Ruddick, plutôt que de reconduire une métaphysique de la voix et de la parole (comme Adorno le suppose pour Gilligan, bien que Bourgault ne le cite pas), introduisent au contraire une éthique de *l'écoute* qui tranche tout à fait avec, justement, le manque d'écoute dont fait preuve la tradition logocentrique occidentale.¹⁸ D'ailleurs, paradoxalement, Adorno souligne lui-même avec raison (p. 32-33) que la voix différente selon Gilligan est celle non tant des femmes, mais de celles et ceux qui fragilisent « la voix hégémonique, qui prêche l'identité et ne tolère pas la différence ». Si donc Adorno souhaite tout de même soutenir qu'une métaphysique *du sujet* (asexué) est reconduite par Gilligan à son insu, nous attendons l'argumentaire qui vien-

draît un peu valider cette hypothèse aussi rapide que contradictoire. Bourgault mentionne que les auteures de l'écoute (du *care*) trouvent écho chez Fiona Robinson, spécialiste des théories politiques et des relations internationales, qui développe une éthique des relations internationales axée sur le dialogue et l'écoute d'autrui.¹⁹ Voilà donc un exemple des suites fructueuses qu'ont pu connaître les éthiques du *care* dans le monde anglophone.

Enfin, Adorno souligne que, par ses études de cas de jeunes femmes en situation de dilemme moral devant une grossesse non désirée, Gilligan suggère de développer une maturité morale qui tiendrait compte avant tout de soi-même *et ensuite* d'autrui, donc, en quelque sorte, une morale de l'autonomie (que les éthiques du *care*, pourtant, critiquent). Nous estimons qu'Adorno n'a pas tort de voir ici une distinction entre Gilligan et plusieurs auteures du *care* lui succédant, à condition de nuancer son propos. De fait, Gilligan propose un modèle de la maturité du soi qui peut tenir compte à la fois de soi et de l'autre sur le plan moral. À cet égard, il n'est pas tant question de vulnérabilité dans son propos²⁰ que de capacités du soi.²¹ Néanmoins, nulle part la psychologue ne défend la thèse implicite qu'Adorno lui attribue, à savoir que l'éthique féministe (et non féminine) qu'elle promeut serait réductible au slogan « d'abord mon indépendance, ma vie, et ensuite seulement les exigences des autres » (p. 46). Comme l'avait vu Deschênes (2015), dès 1982, Gilligan propose bien plutôt une synthèse dialectique entre *care* et justice (aussi Adorno, étonnamment, p. 47), ainsi qu'entre souci de soi et souci pour autrui.

Enfin, lorsqu'il lie à l'atomisme moral de John Locke le droit longuement acquis de certaines femmes de disposer de leur propre corps en ce qui a trait à l'avortement (p. 86) (droit qui n'est pas partout acquis, loin de là), on se demande si Adorno applique le même raisonnement en ce qui a trait à l'esclavage, à la torture ou au viol. Le droit minimal de disposer de son corps et l'*autonomie* décisionnelle lui étant inhérente suffisent-ils à insinuer que les éthiques du *care* aboutissent à une forme d'atomisme moral? Dans l'affirmative, nous voudrions qu'une argumentation plus fine le prouve. À notre avis, c'est même le contraire que montre le chapitre « Crisis and Transition » de Gilligan, qui s'achève ainsi :

The research findings about women's responses to the abortion dilemma suggest a sequence in the development of an ethic of care where changes in the conception of responsibility reflect changes in the experience and understanding of relationships. [...] The changes described in women's thinking about responsibility and relationships suggest that the capacity for responsibility and care evolves through a coherent sequence of feelings and thoughts. As the events of women's lives and of history intersect with their feelings and thought, a concern with individual survival comes to be branded as « selfish » and to be counterposed to the « responsibility » of a life lived in relationships. And, in turn, responsibility becomes, in its conventional interpretation, confused with a responsiveness to others that impedes a recognition of self. The truths of relationship, however, return in the

*rediscovery of connection, in the realization that self and other are interdependent and that life, however valuable itself, can only be sustained by care in relationships.*²²

Ce que met précisément en lumière cet extrait, c'est que selon Gilligan, une éthique du *care* se distingue non par l'autonomie, ni par l'individualisme ou l'égoïsme que lui décèle Adorno, mais par l'*interdépendance* et la *connexion relationnelle* aux autres, qui ne peut qu'exiger d'abord une connexion à soi – à ses *émotions* propres certes, mais aussi à sa *réflexion* propre. Dans la mesure où elle refuse d'accorder un primat à la rationalité ou à la sensibilité, on aurait tort de croire que Gilligan rejette l'éthique kantienne, que son travail est réductible à l'éthique humienne ou, moins pertinent encore, à l'atomisme d'un Locke. S'agissant du dilemme de la grossesse non désirée, il faut d'ailleurs replacer les recherches de Gilligan à l'époque où elles ont lieu, soit au moment où les femmes ont encore tendance à « choisir » de rester enceintes pour convenir aux autres et ne pas être hors-la-loi.²³ Les résultats de l'enquête, marqués par l'époque et un petit échantillon qui ne représentent pas toutes les femmes du monde, comme le souligne Gilligan²⁴, permettent à la psychologue de formuler, alors sous forme d'hypothèse, ce que serait la résolution *caring* de dilemmes moraux. Une telle résolution morale ne relève pas tant de « la volonté de se séparer, de s'éloigner, et donc de s'isoler de la sphère d'influence du pouvoir souverain », comme le note Adorno au sujet de l'atomisme de Locke (p. 86), mais bien plutôt de la volonté de se lier, de se rapprocher, et donc de s'allier à *soi-même comme aux autres* sous le mode de l'écoute, de l'échange, de la responsabilité et du respect réciproques. S'il s'agit là d'un dilemme moral caractéristique de la sphère que l'on considère comme intime ou privée, force est d'admettre que l'avortement a toujours aussi été un problème d'ordre politique, et Gilligan mentionne : « Studies of people's thinking about other real dilemmas are needed to clarify the special features of the abortion choice.²⁵ »

Selon nous, si Gilligan n'est pas la première à avoir traité du *care* (il en est d'ailleurs déjà question chez Simone de Beauvoir et toute féministe qui s'assume), son originalité, comparativement à Ruddick et à Noddings, consiste justement à avoir mis en relief le fait que l'éthique du *care* n'est pas une éthique essentiellement féminine ou maternelle, mais qui plutôt, visant à la fois le juste, le bien et le bien-être, remet en question les codes moraux traditionnels particulièrement genrés. L'apport incontournable de Gilligan restera aussi celui d'avoir, dans son champ d'étude, démasqué les biais épistémologiques de genre jouant à la faveur du masculin et laissant dans l'ombre et le mépris ce que l'on a coutume d'associer au féminin, *et que peuvent aussi incarner les hommes*.

[U]ne éthique féministe du *care* remanie le féminisme, en montrant que ce n'est pas une question de femmes ou d'hommes, ou une bataille des femmes contre les hommes, mais l'un des plus grands mouvements de libération de l'histoire de l'humanité : le mouvement d'émancipation de la démocratie à l'égard du patriarcat.²⁶

4. « DÉFINITIONS DU CARE »

Ce chapitre est l'occasion de revenir sur la polysémie du *care* et la difficulté qui en découle, constamment débattue, de la traduction du terme en français. Une question centrale reste alors celle des usages et définitions de ce terme afin d'en saisir la cohérence conceptuelle, entre propos généralistes sur le besoin de plus d'humanité, injonctions managériales à la bienveillance, recherches en éthiques du soin, philosophie morale et politique, sociologie et sciences politiques. Dans cette section, Adorno établit un catalogue de définitions avant de proposer, dans le chapitre suivant, une synthèse qui serait apte à révéler les caractéristiques principales du *care*.

Gilligan ne propose pas à ses yeux d'éthique du *care*. Selon lui, dans *In a Different Voice*, elle décrit surtout la difficulté pour les femmes d'être autonomes malgré leur responsabilité sociale du souci des autres. Selon Adorno, cette analyse fonde une polarité pratique/vertu, mais ne propose pas d'articulation entre les deux, ce qui laisse ouverte la question de définir les dispositions morales des femmes comme des vertus ou non.²⁷ Si la définition de Tronto et Berenice Fisher remet en cause un « naturalisme éthique » (le *care* comme sentiment) et politise davantage l'éthique du *care*, Adorno lui trouve des défauts qu'il exposera dans le dernier chapitre. Partant, il se tourne vers des références originales qui eurent beaucoup moins de réception que Tronto en France. Souvenons-nous que le féminisme français affiche un rejet des thèses différentialistes américaines. Certaines de ces thèses, qui définissent le *care* comme une posture maternelle, sont peu débattues dans la réception française du *care*. Cette dernière encourage les questionnements sociologiques et politiques qui dotent rapidement le premier niveau de discussion sur les « dispositions morales » d'outils propices à explorer une anthropologie de la vulnérabilité et une sociologie des relations de dépendance.²⁸

Cependant, Adorno note que malgré leur faible réception en France, les thèses de Noddings sont importantes et originales sur les plans métaéthique et normatif. Ce qui intéresse essentiellement Adorno est de structurer les débats opposant traditionnellement une éthique des sentiments à une morale de la raison (en faisant de ce type de thèse différentialiste ou constructiviste un fondement indépassable et sans cesse réactivé des éthiques du *care*). Selon Ruddick²⁹, les tâches de *care* et le rôle de mère sont assignés aux femmes, bien qu'il n'existe pas de fondement biologique à la parentalité. Le *care* résiste alors à une conception non genrée. La condition du partage égalitaire des tâches de *care* dépendrait de la capacité des hommes à endosser le rôle de mère.

5. « CARACTÉRISTIQUES DU CARE »

Adorno propose alors de retenir quatre éléments communs aux éthiques du *care*. Les éléments éthiques sont « prioritaires tant logiquement qu'ontologiquement », « dans la mesure où la politique est une réalisation de prémisses éthiques et de comportements individuels » (p. 76).³⁰ La première caractéristique se présente comme le rejet de toute forme rationnelle/universelle de l'éthique au

profit de la défense d'une éthique contextuelle inspirée par le sentimentalisme moral. Le deuxième élément relève d'une critique forte des fondements anthropologiques du libéralisme politique qui donne lieu à la constitution d'une anthropologie du *care* (voir notre prochaine section). Au sujet libéral défini comme individu autonome et indépendant, relié contractuellement à autrui, les théories du *care* opposent un sujet vulnérable, hétéronome et interdépendant, en relation avec autrui.

Ces deux éléments éthiques préfigurent les caractéristiques d'une politique de *care*. D'abord, une politique de *care* est centrée sur la réponse aux besoins d'autrui et sur la responsabilité de celles et ceux dont c'est le rôle d'y répondre. Dans les chapitres suivants, Adorno explorera la question épineuse de la définition de ces besoins : en quoi le besoin diffère-t-il du désir? Comment l'absence de nuance entre désir et besoin induit-elle des « formes de vitalisme assez néfastes » (p. 77)? Répondre aux besoins d'autrui rend-il une activité morale?³¹ Enfin, la dernière caractéristique (politique) des éthiques du *care* réside dans le fait de « discuter et redéfinir la frontière entre sphère privée et sphère publique » (p. 78). Là encore, Adorno conteste l'intérêt de ces questions qu'il entrevoit comme la tentative de réduction de la politique à la famille et donc de régir le politique avec des valeurs affectives.

6. « ANTHROPOLOGIE DU CARE »

À partir de ce chapitre, le ton devient moins descriptif et de plus en plus polémique et normatif. Adorno veut démontrer que le fondement anthropologique des éthiques du *care* est chimérique alors même que cette anthropologie de la vulnérabilité constitue le « soubassement théorique principal des éthiques du *care* » (p. 81). La stratégie d'Adorno pour saper le fondement théorique des éthiques du *care* est double.

D'une part, Adorno insiste sur le fait que les théoriciennes du *care* n'entendent rien de la pertinence historique et normative de la thèse libérale sur l'individu. Ces chercheuses accorderaient une fonction descriptive à ce qui vaut historiquement, méthodologiquement et normativement, passant ainsi à côté des atouts théoriques du libéralisme politique : la souveraineté individuelle et la conquête de l'autonomie contre les formes d'oppression sociale; la formulation, sur le plan politique, de principes de justice universels et équitables pour tou.te.s – la protection des plus faibles étant au fondement même du pacte social; enfin, l'élaboration de consensus stables. Adorno défend ici la thèse selon laquelle l'indépendance souhaitée n'est pas le signe d'un égoïsme, mais d'une quête de relations équitables et stables avec autrui.

D'autre part, les propositions anthropologiques des éthiciennes du *care* induiraient une ontologie de l'individu, une forme de vitalisme risquant de renforcer la capacité du pouvoir politique à gouverner nos vies. Adorno reprend et développe ici, sur un ton plus assertif, des propositions déjà faites dans un article précédent, qui visait à souligner les risques de renforcement du biopouvoir dans

le cadre d'un politique de *care*.³² En effet, défend-il, la vulnérabilité et le soin sont inhérents à l'exercice du biopouvoir, du fait de la normativité du *care*.³³ Adorno (comme dans l'article cité) défend alors une ontologie heideggérienne de la finitude, distinguant deux formes « extrêmes » de sollicitude (*Fürsorge*) positive : l'une est inauthentique, « substitutive-dominatrice », et l'autre est authentique, « devançante-libérante ». La première relève de la préoccupation (*Besorgen*) quotidienne, elle est notamment assistance (sociale) qui peut opprimer autrui en répondant à ses besoins à sa place, le privant ainsi de sa propre finitude et de son souci (*Sorge*) parce que l'on se substitue à lui. La seconde laisse à l'autre sa propre finitude et son souci, même si on l'aide à répondre à ses besoins et préoccupations. En régime de sollicitude, selon Martin Heidegger, « l'autre peut devenir dépendant et assujéti, cette domination demeurerait elle-même silencieuse au point de lui rester voilée. Cette sollicitude qui se substitue, qui ôte le "souci" détermine l'être-l'un-avec-l'autre dans la plus large mesure, et elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main.³⁴ » Quant à la véritable sollicitude, nommée « devançante-libérante », mais aussi « solidarité authentique », elle se fonde sur l'existential du Souci (*Sorge*). Elle seule « rend possible la "pragmaticité" vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même.³⁵ » Selon Heidegger, toute sollicitude (*Fürsorge*) n'est pas dominatrice : elle risque plutôt de le devenir s'il y a substitution, notamment dans le cas de « la forme factice et sociale de l'"assistance" », dont l'« urgence factice » s'explique par le fait que nous nous tiendrions le plus souvent en des « modes déficients de la sollicitude ». ³⁶ Or Adorno tend à radicaliser cette vue et à présumer que toute situation de besoin ou de vulnérabilité induirait forcément un rapport de domination.

Soulignons que Nathalie Maillard avait déjà formulé une critique selon laquelle certaines éthiciennes du *care* induisent peut-être parfois à tort une anthropologie de la théorie rawlsienne. On aurait d'ailleurs souhaité qu'Adorno le mentionne et admette radicaliser cette critique. Comme Deschênes le mentionne, Maillard rappelle que les éthiciennes du *care*

critiquent certains rejets du libéralisme – l'égoïsme, l'idée d'un individu abstrait, mais surtout l'*atomisme moral*, et « l'idée selon laquelle les individus sont déjà des agents autonomes avant de s'engager dans la coopération sociale » (*ibid.*, p. 73). Alors que la tradition libérale théorise une autonomie *normative* de la personne, plusieurs féministes commettraient l'erreur d'y voir une thèse sur l'autonomie *ontologique* ou *anthropologique* de la personne. Si Maillard voit là une critique « parfois caricaturale », « pas toujours pertinente » et « un peu décalée, dans la mesure où elle conteste sur le plan ontologique ou empirique des propositions qui sont en fait normatives ou qui se présentent comme des fictions de méthode » (*ibid.*, p. 85), il reste que selon elle, les éthiciennes féministes du *care* ont bel et bien tracé les contours « d'une nouvelle donne anthropologique » (*ibid.*, p. 86), parce qu'elles développent une éthique fondée sur l'idée d'une autonomie *relationnelle*³⁷

qui serait encore à distinguer de celle que formule Axel Honneth, par exemple. Adorno, dans sa volonté de libérer le sujet de toute forme « d'emprise » (p. 113) et de dégager les fondements vitalistes de certaines éthiques du *care*, semble toutefois proposer une solution radicale et bien plus problématique à la dialectique vulnérabilité/autonomie qu'il prétend mettre au jour. De fait, comme le mentionne encore Deschênes³⁸, la notion heideggérienne de Souci, qui reconduit le *Dasein* au *solus ipse*, est tout simplement inapte à répondre aux soucis des éthiciennes du *care* pour qui l'interdépendance est sans doute plus éthiquement « fondamentale » que ne l'est le *Mitsein* heideggérien. En outre, la présentation du concept de vulnérabilité dans ce chapitre est erronée à plusieurs titres. Adorno a sans doute raison de dire que le discours français sur le *care* a particulièrement mis l'accent sur la notion de vulnérabilité. Toutefois, il semble faire mine d'ignorer les nuances critiques du concept de vulnérabilité que les travaux de Guillaume Le Blanc et de Marie Garrau, en France, ont réellement contribué à relever. Le Blanc définit la vulnérabilité comme catégorie des politiques publiques de capacitation contrôlée des individus³⁹. Cependant, il envisage des modes de résistance aptes à défendre la vulnérabilité des « sans voix⁴⁰ ». Ce travail et celui de Garrau peuvent se conjuguer. De fait, critiquant les formes subjectives et objectives de pouvoir sur autrui, Garrau définit la vulnérabilité sous l'angle relationnel⁴¹. Sa visée politique invite à restituer des capacités d'autonomie aux personnes par le biais de modes relationnels moins contraignants entre elles, ou avec l'environnement dont elles dépendent.

Dans cette perspective, le *care* est donc un enjeu central à partir duquel lutter contre le contrôle de nos vies par les économies de marché, contrairement à ce que croit Adorno. Nous pensons qu'une sollicitude devançante-libérante, qui selon Heidegger s'exprime par l'*égard* et l'*indulgence* plutôt que l'*indiscrétion* et la simple *tolérance* indifférente⁴², ainsi que par le respect de la finitude d'autrui est loin de suffire aux besoins des personnes, vulnérables ou non. En réalité, la perspective d'Adorno présuppose que le travail du *care* est déjà organisé par des politiques de justice sociale opératoires, ce qui est très loin d'être le cas. Il faut donc soutenir les conditions de possibilité de distribution d'un *care* adéquat pour encourager des relations égalitaires au sein desquelles l'autonomie prendrait naissance. Nous parlons ici bien sûr d'une autonomie ou d'une forme d'interdépendance qui sont à distinguer de l'indépendance égoïste ou individualiste : l'autonomie relationnelle. Comme Garrau le mentionne :

Mais la majorité des travaux insistent sur la nécessité de poser des limites à l'extension du marché dans les activités où le *care* est en jeu (Held, 2002) et se prononcent en faveur d'une prise en charge publique du *care* (Tronto, 2005, 2006; Glenn, 2000; Held, 2002; Waerness, 1984). L'argument mobilisé en faveur de cette orientation consiste essentiellement à mettre en évidence le lien qui unit la qualité du *care* délivré à sa répartition équitable. Si l'on veut que le *care* soit dispensé conformément aux besoins des bénéficiaires sans que cela implique pour ceux qui le dispensent une vulnérabilité accrue, il convient de déterminer au sein de quels arrangements sociaux, politiques et insti-

tutionnels il serait possible de garantir les relations de *care* et le travail qui les sous-tend. Ceci revient à faire du *care* un enjeu de justice sociale.⁴³

En dernière analyse, dans ce chapitre où l'auteur estime que rien n'est critiquable dans la théorie de la justice de Rawls – quand ce philosophe lui-même est ouvert à la critique –, on remarquera le grand silence planant sur les critiques féministes les plus fécondes adressées à Rawls, par Eva Feder Kittay et Susan Moller Okin, par exemple. Il s'agit d'une lacune manifeste dans un ouvrage prétendant introduire aux théories du *care* tout en les rendant caduques, considérant qu'Okin connaît un rayonnement fort considérable en philosophie politique quant à ses thèses sur la famille et la justice, ainsi que la justice de genre.⁴⁴ Étrangement, Adorno met l'accent sur des auteures qui ont plaidé pour qu'une éthique du *care* supplante celle de la justice, par exemple Held, Noddings, Ruddick. Or à notre avis, plus personne aujourd'hui ne défend cette position. Manquent ainsi à ce livre les récentes avancées américaines de ce champ de recherche, qui sont majeurs en théories de la justice. S'il prenait connaissance de ces travaux, Adorno ne pourrait plus écrire que Tronto « est la seule à développer une réflexion explicite » s'agissant du *care* (p. 146).

7. « MORALE DES SENTIMENTS, MORALE DE LA RAISON »

Adorno entend ici saper un autre fondement théorique des éthiques du *care* : une morale fondée sur les sentiments. Il présente quatre façons, au sein des éthiques du *care*, d'articuler ou d'opposer deux schèmes épistémologiques formant une passerelle entre les perspectives éthiques et politiques : 1) éthique de l'agent.e, des motivations et du *care*; 2) éthique de l'action, des principes et de la justice. Premièrement, certain.e.s défendent une opposition complète entre *care* et justice (Sevenhuijsen et aussi Gilligan, selon lui).⁴⁵ Deuxièmement, d'autres pensent que *care* et justice sont complémentaires; le *care* est alors conçu comme un supplément d'âme (Baier). Troisièmement, le *care* est défini comme le fondement d'une théorie de la justice (Slote, Held). Enfin, la justice est le fondement des éthiques du *care*. Cette voie n'aurait pas été empruntée, mais serait la seule souhaitable selon Adorno, qui pointe une totale absence de débat à ce sujet.

En premier lieu, il sonde l'hypothèse selon laquelle le fondement de la justice est contenu dans le *care*, et décrit les thèses de Micheal Slote et de Virginia Held pour montrer les intérêts, toutefois fragiles, de ce fondement. On aboutirait selon lui à des conclusions identiques si l'on fondait nos décisions sur le sens de la justice. Cependant, « on a bien l'impression que l'argument qui fonde les décisions sur le sens de la justice est plus fort et plus large » (p. 136). En second lieu, lorsqu'il prétend enfin faire droit à son quatrième point, à savoir fonder l'éthique du *care* sur un principe de justice, il se centre sur le travail de Sandra Laugier. Ce choix unique d'auteure, plus que stratégique, est selon nous stratagème. Laugier en effet détourne l'effort de concevoir des « principes de justice applicables à un cas spécifique » (p. 137) vers la promotion d'une « éthique »

de « l'ordinaire », dont l'évidence morale est non seulement rapidement critiquée par Adorno, mais fort critiquable pour quiconque. L'idée maîtresse d'Adorno, jusqu'à la fin du chapitre est que, même compris comme activité le *care* a besoin de principes externes pour trancher, décider et arbitrer. Le problème vient de ce que les émotions semblent incapables d'opérer cette évaluation – ce que bien des féministes du *care* ont pourtant compris, selon nous.

Nous pensons que la critique d'Adorno passe à côté de l'intérêt de penser l'éthique du *care* autour du contexte, des sentiments, des pratiques et de la réelle domination de genre, systémique. Les éthiques du *care* souhaitent transformer un rapport de *care* replié sur une dualité asymétrique vers un questionnement collectif des fondements moraux de nos pratiques et des formes de gouvernement politiques qui conditionnent nos conduites en la matière. Elles visent aussi, comme le rappelle sans trêve Hamrouni⁴⁶, par exemple, à démanteler le système d'injustices de genre liées aux pratiques genrées de *care*. À partir de la normativité du collectif et de l'égalité relationnelle, il s'agit alors d'inventer les modes de délibération, les savoirs et les responsabilités à l'origine d'un *care* adéquat. Il s'agit aussi, comme l'appelle Gilligan de ses vœux depuis des décennies, de faire en sorte *que le langage, tant moral qu'ordinaire, témoigne enfin d'une égalité et d'une justice de genre toujours absentes*. Le problème n'est donc pas celui d'exclure la raison (et de ne décider que sous l'impulsion des sentiments), mais de donner la possibilité à celles et ceux à qui on confie « le sale boulot⁴⁷ » d'arbitrer les conflits normatifs susceptibles de résoudre les dilemmes moraux.

8. « POUR UNE POLITIQUE DE CARE »

Ici, Adorno réfute la portée politique des éthiques du *care*. Il considère la proposition de Tronto comme la plus citée et la seule qui soit aboutie, ainsi consent-il à la discuter. Il critique la politisation d'une éthique de la sensibilité tout comme la portée faiblement réformiste d'une reconnaissance des activités de *care*.⁴⁸ La définition du *care* est trop extensive (tout est *care* ou presque) et souffre d'exceptions curieuses (telles que les activités artistiques). Adorno détaille les quatre moments du *care* proposés par Tronto : *Caring About*, *Taking Care of*, *Care-giving*, *Care-receiving*.⁴⁹ Selon lui, les éléments problématiques relèvent des deux premières phases. En ce qui concerne la première, l'attention, Adorno insiste sur son aspect surrogatoire. En quoi et comment l'attention aux autres et aux conséquences de mes actions déterminerait un comportement moral? La deuxième étape, la responsabilité, fait du *care* un conséquentialisme. À travers l'exposé des arguments de Tronto, notamment dans un texte de 2013⁵⁰, Adorno ne conteste pas l'importance de lutter contre les systèmes de privilèges. Il affirme toutefois que cette lutte ne doit pas relever de notre responsabilité individuelle, mais de la justice sociale et qu'elle ne devrait pas traquer les privilégié.e.s – indifférent.e.s et profiteuses, profiteurs –, mais l'existence de privilèges. « [E]ntre les deux extrêmes – ne rien voir et faire don de soi –, n'y aurait-il pas une position morale et en même temps non surrogatoire? » (p. 158).

Il en existe une en effet, suggérée par Gilligan, puisque l'éthique *féministe* du *care* consiste justement selon elle à voir et critiquer la domination systémique

de genre, toujours chaque fois morale et politique (la démocratie occidentale est fondée sur l'idéologie patriarcale et son catalogue de valeurs genrées qui opprime les voix de chacun.e plutôt qu'il ne les libère), tout en évitant précisément de « faire don de soi » (ce qu'une éthique *féminine* du *care*, liée au patriarcat, commande aux femmes). Gilligan affirmait que la résistance à la domination est affaire de responsabilité personnelle, puisqu'il revient à chacun.e d'accomplir un travail sur soi qui résiste à la codification de genre. Pour autant, s'il est d'ordre moral ou éthique, ce travail est pour Gilligan du même coup politique : qu'est-ce que la démocratie, sinon cette forme politique moderne censée se mettre à l'écoute des voix singulières?

En associant la psychologie et la politique de la résistance éthique, David Richards et moi en sommes venus à constater que la perte des capacités relationnelles et le blocage de la compassion et de la connexion émotionnelle viennent d'une rupture traumatique des relations, une rupture qui est nécessaire à l'établissement de l'ordre patriarcal. C'est ce que les artistes savent depuis des siècles, et dont témoignent déjà les tragédies grecques. (Gilligan, 2013, p. 49)⁵¹

Dans l'esprit de ces auteur.e.s, résister à la domination patriarcale systémique est un devoir de justice sociale qui doit et peut être relevé de façon relationnelle par la médiation des discours littéraires, artistiques, religieux et politiques. Nous ne sommes pas très loin, ici, de l'éthique ricœurienne qui invite à « viser à la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes⁵² », au cœur même d'une herméneutique du soi. Le soi qui, en Occident, naît dans la forme politique de l'État de droit, hérite d'un travail de compréhension et d'interprétation de la démocratie qui fait de chaque privilégié.e un.e citoyen.ne en dette à l'égard des autres et de son héritage.⁵³ En ce qui a trait à la politisation du *care* en régime d'État-providence, considérant que les solutions du « soutien de famille universel » et de la « parité du pourvoyeur de *care* » sont toutes deux incomplètes, Nancy Fraser suggère pour sa part une troisième voix de résistance aux inégalités systémiques du *care* :

La clé pour réaliser l'équité entre les hommes et les femmes dans un État-providence est donc de faire des modèles de vie actuels des femmes la norme pour tout le monde. Les femmes combinent fréquemment aujourd'hui la qualité de soutien de famille et la pratique du *care*, quoique avec grande difficulté et tension. Un État-providence postindustriel doit s'assurer que les hommes fassent la même chose, tout en reconfigurant les institutions de manière à éliminer la difficulté et la tension. Nous pourrions appeler cette perspective celle du « pourvoyeur universel du *care* ».⁵⁴

Il s'agit de toute urgence, pour Fraser comme pour Gilligan, de « déconstruire le genre » qui écrase de tout son poids les structures mentales, morales, institutionnelles et politiques en plaçant dans deux camps distincts les rôles de « soutien de famille » (paternel) et de « pourvoyeuse de *care* » (maternel).⁵⁵ Bien sûr qu'il

s'agit d'une utopie. Une *utopie* féministe, précisément la seule qui puisse miner au moins un peu l'*idéologie* patriarcale.

À ce stade de notre lecture et suite aux arguments déjà relevés pour rendre compte d'une volonté fédératrice d'articuler les éthiques du *care* aux théories de la justice, nous pensons que la présentation de ces risques s'avère illégitime. Premièrement, les éthiques du *care* ne se définissent en rien comme des éthiques imposant à tou.te.s hors de tout contexte adéquat, l'obligation morale de prendre soin d'autrui. Leur aspect surrogatoire ne peut être discuté sur la base des exemples donnés par Adorno, lesquels gommant systématiquement la nécessité d'articuler cette exigence morale à la prise en compte de la crise mondiale des États et des institutions publiques. L'obligation de prendre soin d'autrui, entraînant une redéfinition morale des sujets et une entrée dans l'ambivalence morale de la vulnérabilité relationnelle, ne peut alors avoir de contours que politiques. Puisqu'il faut garantir et encadrer une obligation morale positive de prendre soin d'autrui – bien que cette obligation, du fait de la dépendance extrême de l'autre s'exerce toujours au risque d'une domination, ou à l'inverse d'une servitude –, nous avons besoin de penser le contexte politique, social et organisationnel des conditions de possibilité de la non-domination, mais aussi de la définition d'un *care* adéquat.⁵⁶ Quant au conséquentialisme des éthiques du *care*, Adorno, en ne commentant pas la question de la rétroactivité entre *Care-giving* et *Care-receiving* oblitère une partie importante des débats et des arguments. Le *care* est un processus actif dans lequel la réception doit faire l'objet d'une évaluation de la part des *care receivers*, sans jamais que cette évaluation soit individualisée (d'où l'abandon d'une distinction entre bon et mauvais *care*), mais toujours rapportée aux conditions de réalisation du *care* adéquat.⁵⁷

Adorno discute enfin de la marginalisation des activités de *care* et des femmes dans la sphère privée, selon l'analyse que propose Tronto. Ce passage dénonce trois problèmes : les rapports entre sexe et morale, la division du travail domestique et la reconnaissance sociale de celui-ci. Les perspectives politiques de l'éthique du *care* découlent du refus de la marginalisation sociale et politique des femmes, et la revalorisation des femmes doit passer par la revalorisation des tâches de *care*. « Reconnaître l'importance du *care* dans l'existence de tout un chacun reviendrait à reconnaître la nécessité d'une distribution différente des ressources et des privilèges sociaux » (p. 164). Les propositions politiques des éthiques du *care* sont-elles réellement réformatrices, demande Adorno, dans la mesure où – se basant sur le dilemme reconnaissance-distribution – toute politique de reconnaissance viserait à renforcer la production genrée du travail de *care*, tandis qu'une redistribution des tâches de *care* empêcherait la valorisation de ces activités?

En théorie, le dilemme existe entre une logique de reconnaissance qui ramène les femmes à leur identité de soignantes et une logique de distribution qui insiste sur la participation des femmes aux affaires publiques et le partage des tâches domestiques entre hommes et femmes. Dans les faits, ce dilemme nous semble infondé. Nous serions d'accord avec Fraser⁵⁸ pour soutenir l'idée selon laquelle

ces deux orientations sont nécessaires en ce qui a trait aux revendications féministes, du simple fait qu'il existera toujours une part de fardeau et une autre de vulnérabilité spécifiques aux tâches de *care*. Cette logique de reconnaissance, à la fois interpersonnelle, juridique et critique pour l'organisation du travail peut et devrait s'articuler aux questions de la place des femmes et des personnes dépendantes dans l'espace public institutionnel, à la démocratisation des lieux de soin et de santé, ainsi qu'à une politique de justice concernant la famille, sans toutefois se limiter à la reconnaissance « identitaire » :

Ce qui doit être reconnu, ce n'est pas l'identité féminine, mais le statut des femmes en tant que partenaires à part entière dans l'interaction sociale. Le déni de reconnaissance, par conséquent, ne renvoie pas à une dévalorisation ou à une déformation de la féminité, mais plutôt à une subordination sociale qui empêche la participation à la vie sociale sur un pied d'égalité.⁵⁹

Nous pensons aussi, comme Fraser, que l'égalité sociale et politique des genres appelle du même coup un devoir de reconnaissance *et de redistribution*.⁶⁰

Étant donné les apories d'une politique de *care* et l'inconsistance d'un projet de « démocratie de la sensibilité », jumelées au risque de multiplier les occasions pour le marché d'exploiter le soin sur la base d'une mise en scène de la vulnérabilité au profit d'une exploitation des mécanismes surrogatoires des éthiques du dévouement, Adorno se demande « pourquoi tant de haine »? Car, c'est à la « haine » en effet qu'Adorno réduit tout un pan de la recherche féministe contemporaine, ainsi que l'indignation des femmes et des personnes en marge du pouvoir, chargées de ce travail essentiel à la vie collective que l'on nomme de plus en plus souvent « travail invisible », puisqu'en plus d'être genré, non payé ou sous rémunéré, on le méprise, ce travail, quand on ne considère pas dangereux de le reconnaître.

CONCLUSION : ÉPISTÉMOLOGIE DU POINT DE VUE ET ANTIFÉMINISME

En somme, malgré une impression de vue d'ensemble des débats sur le *care*, nous constatons qu'Adorno décrit les éléments les plus controversés et contestés des éthiques du *care*. Ses critiques et remarques sont souvent pertinentes, mais on déplore qu'il ne prenne pas le projet au sérieux ni ne tente de résoudre les problèmes qu'il expose avec plus de générosité et de finesse. Sa thèse principale reste que les éthiques du *care* n'ont pas les moyens de renverser les rapports de pouvoir qu'elles dénoncent et risquent même d'empirer ce qu'elles critiquent. On serait presque convaincu si le ton antiféministe et provocateur ainsi que la partialité du corpus analysé ne nous invitait à défendre la thèse selon laquelle définir les conditions de non-domination et de non-exploitation de personnes interdépendantes demeure l'un des enjeux principaux de la philosophie morale et politique actuelle.

On notera la difficulté qu'a pu engendrer la rédaction de cette étude critique, considérant le ton sarcastique d'un essai où le sophisme de la caricature ne pourrait davantage être exploité. Adorno considère d'entrée de jeu que les éthiques du *care* forment « un ensemble de formules vagues destinées à épater le bourgeois, qui finissent par se retourner contre celles qui les théorisent » (p. 10). Selon lui, critiquant l'atomisme libéral, les éthiciennes du *care* se font une image de l'individu libéral mâle aussi subtile que celle du « mannequin », du « patchwork », du « fantoche », « Robinson Crusoé » (p. 81). Ainsi la « haine » reprochée à ces auteures semble plutôt venir d'Adorno lui-même, tout comme ce désir de vengeance intellectuelle dont la lectrice et le lecteur prennent note sans trop savoir d'où ils proviennent.

Nous voudrions conclure sur la question de l'épistémologie du point de vue. Adorno écrit à raison que « Le problème discuté par Gilligan est un problème d'épistémologie de la psychologie morale et non de définition conceptuelle d'une nouvelle théorie morale » (p. 31). Plus loin, il critique Gilligan qui selon lui « tombe dans le même travers que Kohlberg » (p. 41), soit dans un biais épistémologique interprétant les réponses de Jack et d'Amy à la lumière des genres masculin et féminin, mais cette fois, à la faveur du féminin. Or cette critique nous paraît susceptible de conduire à une régression à l'infini. En effet, on pourrait aussi souligner un biais épistémologique dans la critique qu'Adorno adresse à Gilligan, et encore une autre dans notre critique de ce livre, etc., dans la mesure exacte où il est impossible de ne pas embrasser un point de vue épistémologique.

Avant Gilligan, d'autres féministes avaient démasqué des biais épistémologiques de genre en sciences humaines et sociales, comme Nicole-Claude Mathieu en ethnographie, ethnologie et anthropologie et Colette Guillaumin en sociologie.⁶¹ Dans un article éclairant à ce sujet, Ludovic Gaussot rappelle que les féministes ont retenu de Karl Marx l'idée selon laquelle le positivisme est une lubie mise au service de l'idéologie, puisque toute production de savoir est située au cœur de rapports sociaux matériels où se jouent la domination et l'exploitation.⁶² Rappelons nous-mêmes que Tronto par exemple sait bien, comme Max Weber et chaque féministe, que « Toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de points de vue spécifiquement particuliers ». ⁶³ Selon Georg Simmel, c'est d'ailleurs parce que la connaissance du social exprime un point de vue situé que quelque chose comme le savoir est possible.⁶⁴ Ce que les féministes apportent de plus aux épistémologies du point de vue qui les précèdent est la découverte que non seulement le savoir est produit au cœur de rapports sociaux matériels situés, mais que ces rapports sont aussi chaque fois des rapports sociaux de genre.⁶⁵

À la manière dont le livre d'Adorno caricature les féminismes du *care*, particulièrement dans le chapitre « Anthropologie du *care* », réduisant les propos de certaines auteures au ridicule et taisant ce que les éthiques du *care* ont de plus soutenu à offrir quant aux théories de la justice, cet essai est lui-même l'expression d'un point de vue social très genré, qui présuppose que la rigueur et la vérité se trouvent du côté des hommes philosophes, et non du côté des femmes

philosophes, sociologues, anthropologues ou psychologues – lire, par exemple : « Noddings, toute philosophe qu'elle n'est pas, aborde des questions de philosophie morale assez importantes » (p. 67).

Lisant et relisant ce livre, nous le considérons comme antiféministe et, par suite, réactionnaire. Selon Francis Dupuis-Déri en effet, le discours antiféministe se démarque notamment par sa velléité d'ironiser les mouvements féministes et à prétendre que celles qui les mènent tiennent un discours incohérent ne pouvant que se retourner contre elles,⁶⁶ comme le fait exactement le livre d'Adorno d'entrée de jeu. Sous la plume d'un Éric Macé, rapporte Dupuis-Déri, cet antiféminisme rejoint le discours masculiniste en posant que le féminisme est une « ridicule [...] “guerre des sexes” envers les hommes ». ⁶⁷ Or c'est sur ce ton qu'Adorno signe son essai.

Ce livre manifeste une autre caractéristique des discours antiféministes par son souci censément généreux de venir instruire les féministes, de son point de vue philosophique mâle et dominant, du fait que la domination masculine serait une lubie (voir sa critique de Tronto à ce sujet). Dupuis-Déri souligne à juste titre qu'il est « problématique qu'un homme interpelle les féministes pour les convaincre d'abandonner le féminisme. De même, quelle serait la légitimité politique d'un Euro-Américain encourageant les Afro-Américains à abandonner la lutte contre le racisme »?⁶⁸ Citant cette fois Susan Faludi, Dupuis-Déri souligne encore que « faire du féminisme l'ennemi des femmes, c'est alimenter cette réaction antiégalitaire ». ⁶⁹ Il est une autre caractéristique du discours antiféministe que l'essai d'Adorno mobilise, peut-être à l'insu de son auteur : la « thèse de la mise en péril ». Selon Diane Lamoureux et Dupuis-Déri, l'antiféminisme prétend que non seulement le féminisme « ne parviendrait jamais à transformer les hommes et les femmes (thèse de l' inanité) » et « serait même nuisible pour les femmes elles-mêmes (thèse de l'effet pervers) », mais qu'en plus, « il menacerait l'ordre [...] (thèse de la mise en péril) ». ⁷⁰ Cela nous paraît aller de pair avec l'angle catastrophiste sous lequel Adorno envisage les théories féministes, lorsqu'il craint que les éthiques du *care* conduisent aux dérives du biopouvoir.

Enfin, faut-il se soucier de *Faut-il se soucier du care??*, nous sommes-nous demandé à plus d'une reprise depuis la parution de ce livre. Dans la mesure où il s'agit d'une nouvelle tentative de discréditer les mouvements féministes et leur pertinence, nous avons conclu qu'il fallait au minimum remettre en perspective un certain nombre de lacunes et de biais composant cet essai. Quoi que semble en penser Francesco Paolo Adorno dans ce livre,

Les femmes, à travers leurs longues luttes en vue d'obtenir les droits qui leur étaient refusés, n'ont jamais envisagé d'enlever des droits aux hommes pour leur permettre de mieux comprendre ce que nous vivons. Aujourd'hui encore, ce n'est pas ce que nous souhaitons. Ce que nous souhaitons, cependant, c'est d'atteindre une égalité réelle entre les hommes et les femmes. ⁷¹

Voilà de quoi, nous l'espérons, en rassurer plus d'un.

NOTES

- ¹ Adorno, Francesco Paolo, *Faut-il se soucier du care?*, Paris, Éd. de l'Olivier, 2015. Toutes les références entre parenthèses renvoient au texte à l'étude.
- ² Alliès, Stéphane, Mauduit, Laurent et Edwy Plenel, « La gauche que veut Martine Aubry », *MEDIAPART*, 15 avril 2010; Laurent, Samuel, « La "société du care" de Martine Aubry fait débat », *Le Monde*, 14 mai 2010, [http://www.lemonde.fr/politique/article/2010/05/14/la-societe-du-care-de-martine-aubry-fait-debat_1351784_823448.html]. Consulté le 8 juin 2016; Valls, Manuel, « Promouvoir comme panacée une "société du soin" est une erreur profonde », *Le Monde*, 14 mai 2010, [http://www.lemonde.fr/idees/article/2010/05/14/manuel-valls-promouvoir-comme-panacee-une-societe-du-soin-est-une-erreur-profonde_1351442_3232.html]. Consulté le 8 juin 2016.
- ³ Chahsiche, Jean-Michel, « De l'«éthique du care» à la "société du soin" : la politisation du care au Parti socialiste », *Raisons politiques*, 17 déc. 2014, no. 56, p. 87-104 (p. 99).
- ⁴ Laugier, Sandra, « Politique du care contre société du soin », Club de Mediapart, 21 avril 2010.
- ⁵ Chahsiche, « De l'«éthique du care» à la "société du soin"... », p. 88.
- ⁶ « La labellisation féministe du care doit donc se faire contre et malgré la tendance universaliste dominant la pensée féministe française », qui disqualifie le féminisme américain en le rejetant dans le différencialisme. Voir Chahsiche, Jean-Michel, « La réception et la politisation de l'éthique du care en France », mémoire de Master 2, UFR Science Politique, Université Paris-I Panthéon6 Sorbonne, 2010-2011, p. 38, [https://www.univ-paris1.fr/fileadmin/Centre_doc_ufr11/Jean-Michel_Chahsiche_SIP_2011.pdf]. Consulté le 8 juin 2016.
- ⁷ Voir le projet *Big Society* défendu par le premier ministre David Cameron en Grande-Bretagne, en 2010.
- ⁸ Aubry, Martine et 50 chercheurs et citoyens, *Pour changer de civilisation*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- ⁹ Laurent, « La "société du care" de Martine Aubry fait débat ».
- ¹⁰ Valls, « Promouvoir comme panacée une "société du soin" est une erreur profonde ».
- ¹¹ Gilligan, Carol, « Concepts of Self and Morality », in *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1982, p. 64-105.
- ¹² Gilligan, Carol, *Joining the Resistance*, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 51.
- ¹³ *Ibid.*, p. 41, nous soulignons.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 90, nous soulignons.
- ¹⁵ Voir notamment Le Dœuff, Michèle, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980; *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil, 2008 [1989]; *Le sexe du savoir*, Paris, Flammarion, 2000 [1998].
- ¹⁶ Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- ¹⁷ Bourgault, Sophie, « Le féminisme du care et la pensée politique d'Hannah Arendt : une improbable amitié », *Recherches féministes*, vol. 28, no. 1, 2015, p. 11-27 (p. 17).
- ¹⁸ Bourgault renvoie à Noddings, Nel, *The Maternal Factor*, Berkeley, University of California Press, 1984; Ruddick, Sarah, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press, 1995 [1989].
- ¹⁹ Bourgault se réfère à Robinson, Fiona, « Stop Talking and Listen : Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory », *Millenium, Journal of International Studies*, vol. 39, no. 3, 2011, p. 845-860.
- ²⁰ Perreault, Julie, « Renégocier la "voix différente" : retour sur l'œuvre de Gilligan », in Sophie Bourgault et Julie Perreault, *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 29-52.
- ²¹ Deschênes, Marjolaine, « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien », *Logoi.ph*, vol. 1, no. 2, juin 2015, p. 322-338, [<http://www.logoi.ph>].
- ²² Gilligan, 1982, p. 126-127, nous soulignons.

- ²³ « Je suis entrée dans cette conversation [sur le *care*] à un moment particulier de l'histoire : à la fin des années 1960, période aux États-Unis de convergence du mouvement des droits civiques, du mouvement contre la guerre, du mouvement contre les essais nucléaires, du mouvement contre la pauvreté et du mouvement de libération des femmes, suivi rapidement par le mouvement de libération sexuelle », écrit Gilligan, Carol, « *Une voix différente*. Un regard prospectif à partir du passé », trad. P. Paperman, in Vanessa Nurock (coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010, p. 19-38 (p. 23).
- ²⁴ Gilligan, 1982, p. 126.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ Gilligan, Carol, « Résister à l'injustice », trad. J. Marlène, in Carol Gilligan, Arlie Russell Hochschild et Joan C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care?*, Paris, Payot, 2013, p. 35-67 (p. 44).
- ²⁷ Ce qui occasionnera des débats dans la littérature sur le *care*. Voir, par exemple : Plot, Frédéric, « Éthique de la vertu et éthique du *care*. Quelles connexions? », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2011 [2005], p. 263-283.
- ²⁸ Molinier, Pascale, Laugier, Sandra et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009; Martin, Claude, « Qu'est-ce que le social *care*? Une revue de questions », *Revue française de socio-économie*, 9 oct. 2008, no. 2, p. 27-42.
- ²⁹ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995.
- ³⁰ Nous reviendrons plus loin sur ce postulat réducteur dans le cadre des éthiques du *care*.
- ³¹ Comme l'a souligné Naïma Hamrouni, peut-être pas a priori. Néanmoins, ce qui fait du *care* (en ce qu'il est une réponse aux besoins d'autrui) un enjeu éthique et surtout politique est justement le fait qu'il est assigné comme tâche aux personnes en marge du pouvoir. Voir Hamrouni, Naïma, *Le care invisible : genre, vulnérabilité et domination*, thèse de philosophie, Université de Montréal, 2012.
- ³² Adorno, Francesco Paolo, « La liberté d'être une brebis », *Multitudes*, 16 mai 2011, vol. 45, no. 2, p. 113-120. Avant Adorno, plusieurs auteures s'étaient inquiétées du paternalisme que pourrait induire ou engendrer une politique du *care*. Lire à ce sujet Bourgault, « Le féminisme du *care* et la pensée politique d'Hannah Arendt... ».
- ³³ Voir aussi Giraud, Olivier et Barbara Lucas, « Le *care* comme biopouvoir », *Travail, genre et sociétés*, 4 nov. 2011, no. 26, p. 205-210.
- ³⁴ Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, éd. hors commerce, 1985. Voir chap. 4, § 26, [122].
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*, chap. 4, § 26, [121].
- ³⁷ Deschênes, Marjolaine, « Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée », *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol. 10, no. 3, 2015, p.71. L'auteure se réfère à Maillard, Nathalie, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 73, 85 et 86.
- ³⁸ Deschênes, Marjolaine, « Diagnostiquer le discours sur le *care*... ».
- ³⁹ Le Blanc, Guillaume, « Des misérables aux vulnérables. Archéologie de la question sociale », conférence donnée à l'Université de Liège, 13 oct. 2015.
- ⁴⁰ Le Blanc, Guillaume, *Que faire de notre vulnérabilité?*, Montrouge, Bayard, 2011.
- ⁴¹ Garrau, Marie, « Comment définir la vulnérabilité? L'apport de Robert Goodin », *Raison publique*, 9 nov. 2013, [<http://www.raison-publique.fr/article658.html>]. Consulté le 8 juin 2016; Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Le Bord de l'eau, « Diagnostics », 2012.
- ⁴² Heidegger, *Être et temps*, chap. 4, § 26, [123].
- ⁴³ Garrau, Marie, « *Care* (Éthiques et politiques du) », *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2008, [<http://www.dicopo.fr/spip.php?article101>]. Consulté le 8 juin 2016.
- ⁴⁴ Voir à cet égard Hamrouni, *Le care invisible...*, p. 119.

- ⁴⁵ Pour un découpage plus pertinent des différentes écoles du *care* et des auteures qui s'y rattachent, nous renvoyons à Perreault, Julie, *Féminismes du care et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident*, thèse de science politique, École d'études politiques, Université d'Ottawa, 2013, p. 100-105. Perreault prend pour angle de division la notion de différence sexuelle, et discerne l'école envisageant le *care* comme catégorie positivement féminine (Noddings, Ruddick), l'école qui reconnaît la différence sexuelle quant au *care*, sans y voir d'aspect positif pour les femmes (Tronto), enfin une école niant tout différencialisme. En marge, on trouverait des positions de compromis entre la question de la différence et l'opposition *care/justice* (Friedman, Baier). Nous aurions nous-mêmes tendance à placer Gilligan dans ces marges du compromis.
- ⁴⁶ Hamrouni, Naïma, « Vers une théorie politique du *care* : entendre le *care* comme "service rendu" », in Bourgault et Perreault, *Le care. Éthique féministe actuelle*, p. 71-93.
- ⁴⁷ Molinier, Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013.
- ⁴⁸ Ce qu'a aussi fait, par exemple, Hamrouni, « Vers une théorie politique du *care*... ».
- ⁴⁹ Tronto, Joan C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York/Londres, Routledge, 1993.
- ⁵⁰ Tronto, Joan C., « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale : une autre approche de l'éthique globale », trad. M. Garrau, in Gilligan, Hochschild et Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés*, Payot, 2013, p. 99-137.
- ⁵¹ Gilligan se réfère à Gilligan, Carol et David A. J. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- ⁵² Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ⁵³ Ricœur, Paul, « Tâche de l'éducateur politique », in *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991 [1965], p. 239-255.
- ⁵⁴ Fraser, Nancy, « Après le revenu familial. Exercice de réflexion postindustrielle », in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. E. Ferrarrese, Paris, La Découverte, 2012, p. 153-188 (p. 187).
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ Voir Garrau, Marie, « Le *care* est-il soluble dans la non-domination? », in Garrau et Le Goff, *Politiser le care?...*, p. 115-132.
- ⁵⁷ Voir à ce sujet l'analyse du *care*, en termes de « collectif de *care* » à laquelle procède Molinier dans le premier chapitre de son ouvrage *Le travail du care*, p. 29-89.
- ⁵⁸ Fraser, « Pour une politique féministe à l'âge de la reconnaissance. Une approche bidimensionnelle de la justice de genre », in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, p. 217-238.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 230.
- ⁶⁰ Au sujet d'une alliance cohérente entre reconnaissance et redistribution, voir aussi *Entretien avec Honneth, Axel*, propos recueillis par Marc Bessin, Estelle Ferrarrese et coll., « 10. Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », *Pensées critiques*, Paris, La Découverte, « Poche/Sciences humaines et sociales », 2009, p. 171-182.
- ⁶¹ Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991; Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté femme, 1992.
- ⁶² Gaussoit, Ludovic, « Position sociale, point de vue et connaissance sociologique : rapports sociaux de sexe et connaissance de ces rapports », *Sociologie et société*, vol. 40, no. 2, 2008, p. 181-198.
- ⁶³ Gaussoit, « Position sociale, point de vue et connaissance sociologique... », p. 189, se réfère à Weber, Max, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965 [1904].
- ⁶⁴ *Ibid.*, Gaussoit se réfère ici à Simmel, Georg, « Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans le problème des sexes », in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, p. 69-112.
- ⁶⁵ Gaussoit, « Position sociale... ».

- ⁶⁶ Dupuis-Déri, Francis, « Postféminisme et antiféminisme », in Diane Lamoureux et Francis Dupuis-Déri (dir.), *Les antiféminismes. Analyse d'un discours réactionnaire*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 129-148 (p. 141-142).
- ⁶⁷ Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 142. Dupuis-Déri cite Macé, Éric, « Le piège de la “cause des femmes” : éléments pour un mouvement antisexiste post-féministe », *Cosmopolitiques*, no. 4, juillet 2003.
- ⁶⁸ Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 143.
- ⁶⁹ Faludi citée in Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 148. Dupuis-Déri se réfère à Faludi, Susan, *Backlash : la guerre froide contre les femmes*, Paris, Éd. des femmes/Antoinette Fouque, 1993, p. 24.
- ⁷⁰ Lamoureux, Diane et Francis Dupuis-Déri, « Introduction », in Lamoureux et Dupuis-Déri (dir.), *Les antiféminismes*, p. 9-17 (p. 15).
- ⁷¹ Payette, Lise et coll., *Manifeste des femmes. Pour passer de la colère au pouvoir*, Montréal, Québec Amérique, 2015, p. 7.