

## Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée

Marjolaine Deschênes

Volume 10, Number 3, Fall 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1037652ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1037652ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique (CRÉ)

ISSN

1718-9977 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Deschênes, M. (2015). Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 10(3), 66–100. <https://doi.org/10.7202/1037652ar>

Article 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 disenchanted 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 Ricoeur. 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.



## 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 discute<sup>1</sup> la pensée de Joan C. Tronto sur un autre terrain que celui où la philosophe critique Carol Gilligan depuis la parution de *Moral Boundaries*.<sup>2</sup> Tronto considère que les travaux de Gilligan<sup>3</sup> 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 souligné<sup>4</sup>, 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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 culture<sup>9</sup>, 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 soi<sup>10</sup> 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 social<sup>11</sup>), 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 ».<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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).<sup>16</sup>

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 ». <sup>17</sup> 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'ordinaire<sup>18</sup> » 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'homme<sup>19</sup> », 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 rédhibitoire 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.<sup>20</sup> 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 anthropologique<sup>21</sup> » (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.<sup>22</sup> 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.*<sup>23</sup>)

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.<sup>24</sup>

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*.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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 Ricœur<sup>31</sup> 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 Schiller<sup>32</sup>, 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).<sup>33</sup> Plus précisément, sur un plan phénoménologico-anthropologique, le monde serait toujours médiatisé, construit, *figuré* à travers le langage, soit des formes symboliques.<sup>34</sup> Sur un plan phénoménologico-herméneutique, un monde serait donc un réseau et un horizon de significations déjà là pour chaque *Dasein* venant au monde<sup>35</sup> – 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).<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> » 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 Paperman<sup>38</sup>, 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)<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> » 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 Cloutier<sup>41</sup>, lisant Tronto dans une perspective arendtienne, estime que la philosophe réduit son concept public de *care*<sup>42</sup> 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)<sup>43</sup> 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*)<sup>44</sup>. 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. xvii<sup>45</sup>) 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'instauratrice<sup>46</sup>. 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.<sup>47</sup> » (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)<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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 ».<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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*.<sup>54</sup> 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*<sup>55</sup> 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 politique<sup>56</sup> », 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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 ».<sup>59</sup> 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 ».<sup>60</sup> 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).<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

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 ». <sup>64</sup> 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*<sup>65</sup> 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 remplaçant 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 horizon<sup>66</sup> – 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

- <sup>1</sup> 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.
- <sup>2</sup> Tronto, 1993; voir aussi, Tronto, 2011 [2005], p. 51-77 ; Tronto, 2009a, p. 35-55.
- <sup>3</sup> Particulièrement Gilligan, 1982.
- <sup>4</sup> Voir notamment Perreault, 2015, p. 29-52; Perreault, 2013; Deschênes, 2015a, p. 207-227; Deschênes, 2015b, p. 322-338.
- <sup>5</sup> 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.
- <sup>6</sup> Particulièrement Raïd, 2009, p. 57-87; Haber, 2011 [2005], p. 187-208; Caillé et coll., 2012, p. 5-33.
- <sup>7</sup> En France, les lectures les plus fines de Gilligan se trouve chez Brugère, 2008; Adorno, 2015, p. 25-57.
- <sup>8</sup> Hamrouni, 2015a, p. 71-93.
- <sup>9</sup> 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).
- <sup>10</sup> 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.
- <sup>11</sup> Gilligan, 2003 [2002]; Gilligan et Richards, 2008.
- <sup>12</sup> Kant, 2000 [1781; 1787], p. 220.
- <sup>13</sup> 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].
- <sup>14</sup> Taylor, 2005 [1991], p. 9-19.
- <sup>15</sup> Voir par exemple Brugère, 2011; Maillard, 2011.
- <sup>16</sup> Aussi Tronto, 2013.
- <sup>17</sup> 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)
- <sup>18</sup> Laugier, 2011 [2005]; Laugier, 2009.
- <sup>19</sup> Føssel, 2015, p. 154. L'auteur s'inspire de Blumenberg, 2011.
- <sup>20</sup> 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.
- <sup>21</sup> 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.

- <sup>22</sup> 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.
- <sup>23</sup> Maillard cite Tronto, 2009b, p. 181.
- <sup>24</sup> Sautereau, 2013, p. 8-24.
- <sup>25</sup> Ricœur, 2001, p. 85-106. Voir aussi Fiasse, 2015 et Boubilil, 2015.
- <sup>26</sup> Ricœur, 1950-1960.
- <sup>27</sup> Voir à ce sujet Le Blanc, 2006.
- <sup>28</sup> Maillard (2011), Sautereau (2013), mais aussi Butler, 2005; Brugère, 2008.
- <sup>29</sup> Ricœur, 1990, p. 380-393.
- <sup>30</sup> 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).
- <sup>31</sup> Ricœur, 2001; Anderson, 2003.
- <sup>32</sup> Schiller, 1862, p. 155-159.
- <sup>33</sup> Sur la *Lebenswelt* comme ambiguïté « entre monde réel (“sol”) et monde possible (“horizon”) », voir Føessel, 2004, p. 349.
- <sup>34</sup> Cassirer, 1972 [1923].
- <sup>35</sup> Heidegger, 1985 [1927].
- <sup>36</sup> Sur la triple *mimesis*, voir notamment Ricœur, 1983a.
- <sup>37</sup> Koziak, 2000, p. 175.
- <sup>38</sup> Paperman, 2009, p. 89-110.
- <sup>39</sup> Sur la sympathie comme fondement moral chez Tronto, lire Bonicco-Donato, 2014.
- <sup>40</sup> Føessel, 2012, p. 228.
- <sup>41</sup> Cloutier, 2015b.
- <sup>42</sup> Tel que développé par Tronto et White, 2004, p. 425-453.
- <sup>43</sup> Sur les incompatibilités entre la philosophie politique d'Arendt et les éthiques du *care*, lire aussi Bourgault, 2015.
- <sup>44</sup> Ma lecture d'Arendt s'enrichit de celle de Ricœur, 1983b, p. I-XXXVIII.
- <sup>45</sup> Ricœur cite la p. 171. Il a sans doute en tête, de Heidegger, 2011 [1954], p. 170-193.
- <sup>46</sup> Voir Heidegger, 1951 [1929] et 2001 [1946].
- <sup>47</sup> Cloutier réaffirme cette thèse dans 2015a, p. 189-205.
- <sup>48</sup> Lire aussi : « by focusing on care, we focus on the process by which *life* is sustained » (Tronto, 1993, p. 154, je souligne).
- <sup>49</sup> Sur cette alternative, et l'urgence de recréer un monde avant de sauver la vie, voir Føessel (2012).
- <sup>50</sup> Voir Arendt, 1991.
- <sup>51</sup> Paperman, 2011 [2005], p. 321-337.
- <sup>52</sup> L'auteure précise ailleurs cette critique : Hamrouni, 2015b.
- <sup>53</sup> Hamrouni, 2012.
- <sup>54</sup> 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.
- <sup>55</sup> Cassirer, 2010 [1975].
- <sup>56</sup> Ricœur, 1991 [1965], p. 239-255.
- <sup>57</sup> On trouve semblable point de vue sur les valeurs chez Ricœur, 1950.
- <sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Ricœur, 1999, p. 58.

<sup>60</sup> Ricœur, 1991 [1990], p. 161-175 (p. 174).

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

<sup>62</sup> 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*... ».

<sup>63</sup> 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.

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

<sup>65</sup> Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>66</sup> 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](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<sup>ère</sup> 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 Ricœuriennes/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<sup>e</sup> 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].