



Le care à la française : vers une nouvelle carte du Tendre ?

Claudine Tiercelin

DANS **HUMANISME 2021/1 N° 330**, PAGES 58 À 80

ÉDITIONS **GRAND ORIENT DE FRANCE**

ISSN 0018-7364

ISBN 9782374452654

DOI 10.3917/huma.330.0058

Date de mise en ligne : 30/11/2021

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-humanisme-2021-1-page-58?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Grand Orient de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le care à la française : vers une nouvelle carte du Tendre ?

Claudine Tiercelin *

« La grammaire du *care* s'est imposée : nous sommes tous dépendants les uns des autres, tous vulnérables. » C'est ainsi qu'en ce début janvier 2021, l'Institut catholique annonçait en grandes pompes la tenue d'une visioconférence par Sandra Laugier, professeur à l'université de Paris I, au titre engageant : « *Care* et éducation à la démocratie. » La présentation dans le séminaire « Éducation et soin à l'ère du numérique », prenant place au sein de la chaire Numérique et citoyenneté, co-animé par Cynthia Fleury, professeur titulaire de la chaire Humanités et Santé au Conservatoire national des arts et métiers et Camille Riquier, vice-recteur à la recherche de l'Institut catholique, apportait des précisions : « La crise sanitaire semble avoir donné à tous et toutes des leçons de *care* : elle a mis au jour le rôle des femmes et autres « petites mains » dans notre vie quotidienne. Elle révèle ce travail du *care* qui assure la continuité de la vie, de l'hôpital à la maison [...] Sous la diversité des tâches et des professions de *care* (des soignants à l'hôpital, aux caissières, livreurs...), on découvre enfin l'unité d'une masse d'invisibles, mis au service d'autrui. Il est temps de reconnaître leur contribution à sa juste valeur. »

Les thuriféraires du *care*, chaque jour plus nombreuses, ont raison d'être fières et de ne plus vouloir être chiches dans leurs étreintes : car cela fait belle lurette que le *care* a quitté les rives « étasuniennes » qui lui garantissaient un solide effet repoussoir, pour s'afficher désormais, en France, comme un authentique « travail » et, plus généreusement encore, comme un projet de « société » conscient de ses obligations¹, dont le bien fondé des ambitions, qui avaient pu d'abord prêter à sourire, a été amplement reconnu. Sans doute faudrait-il un

*Professeur au Collège de France

¹ C. Ibos, A. Damamme, P. Molinier, P. Paperman, *Vers une société du care, une politique de l'attention*, éditions Le Cavalier Bleu, sept. 2019 (ci-après VSC). Aussi Ch. Coutel peut-il sans exagération parler d'une « invasion » de l'idéologie du care. <https://www.mezetulle.fr/de-lideologie-du-care-a-lethique-de-la-sollicitude/>, « De l'idéologie du care à l'éthique de la sollicitude », site Mezetulle, 26 décembre 2020. rappelant au passage les inquiétudes de M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Seuil, 2008 quant à l'essor de cette idéologie, véritable « contagion empathique » (p. 43-44). Inquiétudes encore de F. P. Adorno, : *Faut-il se soucier du care ?* Éditions de l'Olivier, 2015 et la critique corrosive de Y. Michaud, *Contre la Bienveillance*, Stock, 2016.

nouveau Ribot² pour dresser avec précision tous les ressorts tant sociologiques que psychologiques et institutionnels permettant de décrire ce qui s'est produit (et plus encore, de l'expliquer), mais l'on s'en fera déjà une assez bonne image, *via* la « cartographie » instruite de Caroline Ibos³, qui se félicite, à juste titre, du vaste spectre couvert par les disciplines (philosophie, sciences humaines et sociales, médecine) et de la multiplicité des formes « éthiques et politiques » qu'a su tisser chez nous, le réseau du *care* à tous les niveaux académiques, institutionnels (universités, CNRS, ENS, EHESS, CNU, éditions universitaires⁴, représentants au CCNE, au CNAM, chaires de philosophie à l'hôpital poussant tels des champignons pour la mise en musique « humaniste » du « soin ») et, depuis un bon moment déjà, politiques.⁵ S'il est vrai que les études de *care* se déploient en

² Th. Ribot, (1877) « Philosophy in France », *Mind*, 2, 1877, 366-386.

³ « Éthiques et Politiques du Care : cartographie d'une catégorie critique » Belin, Clio, *Femmes. Genre Histoire*. 2019. n. 181-219.

⁴ Voir les collections « *Care studies* », aux PUF, dirigée par F. Brugère ou « Perspectives du *care* » aux Éditions de l'ENS; ou la collection « Questions de soin », dirigée par F. Worms. Pour prendre la mesure des ramifications du *care* dans le monde du soin (*cure*), via les centres de formation en soins infirmiers et le travail social, voir l'anthologie « *Philosophie du soin : santé, autonomie, devoirs*, G. Durand et G. Dabouis (dir.), Vrin, 2019 et *Les classiques du soin*, C.Lefève, L. Benaroyo, F. Worms, PUF, 2015, ainsi présentée : « le soin n'est pas seulement une question technique ou pratique, mais a sa place (et doit donc être replacé au cœur de la vie et de la culture humaines » (p. 9). Ainsi « il ne s'agit pas seulement de dire qu'il y a de grands textes sur le soin qui pourraient être lus et médités par tous les praticiens, et devenir « classiques » à ce titre - même si c'est bien d'abord le cas » (Hippocrate, Aristote, Hadot, Montaigne, Locke, Tolstoï, Jacques Lusseyran Siri Hutsvedt). « Il s'agit de soutenir aussi que le soin est au cœur des grands textes de la culture, ou plutôt de la culture elle-même et en tant que telle, dans des « classiques » qui ne font que définir les « humanités », sinon, peut-être l'humanité même. Evidence du soin et évidence de la culture se tiennent donc dans un lien mutuel, mais aussi dans un lien d'urgence : risque d'oubli du soin, mais ces textes nous y rappellent ; risque d'oubli de ces textes, ou de la réflexion de l'humanité sur elle-même, mais le soin nous y renvoie » (p.9-1). On ne s'étonnera pas d'y retrouver Balint, Canguilhem, Lévinas, Ricoeur, Jonas, Zorn, Foucault, Goffman, Strauss, Sacks, ou C. Marin.

⁵ Instrumentalisation à gauche où l'on se souvient du débat qui opposa ses partisans (M.Aubry) à M. Valls et à la place du *care*, via F. Brugère *care* dans le programme de M. Aubry lors de la campagne d'investiture du parti socialiste pour l'élection présidentielle de 2012. Sur cette politisation du *care*, voir J.-M. Chahsiche, « De l'« éthique du *care* » à la « société du soin » : la politisation du *care* au Parti socialiste », *Raisons politiques*, 17 déc. 2014, no. 56, p. 87-104 ; la critique de F. P. Adorno (2015), le rappel du contexte, et les réponses d'A. Lancelle et M. Deschênes in « F. P. Adorno, Faut-il se soucier du *care* ? Une étude critique » Les ateliers de l'éthique, 10, numéro 3, automne 2015. <https://www.erudit.org/fr/revues/ateliers/2015-v10-n3-ateliers02685/1037656ar.pdf> p. 170-171.

France à partir de l'introduction, sur la scène académique et politique française, du débat étatsunien de la fin du XX^e siècle, par la confrontation, notamment, de l'éthique du *care* aux éthiques libérales – voir le livre précurseur, en 2005, de Sandra Laugier (philosophe), Pascale Molinier (psychologue) et Patricia Paperman (sociologue)⁶ – il est exact aussi que « depuis plus d'une décennie, à présent, dans des ouvrages collectifs, des séminaires ou des colloques internationaux, Fabienne Brugère, Sandra Laugier, Pascale Molinier et Patricia Paperman, pour ne citer qu'elles, ont encouragé, « à la faveur de direction de thèses remarquées, de projets collectifs, de colloques, de dossiers de revues et de cycles de séminaires, des recherches à distance de la philosophie morale ou de la sociologie politique institutionnellement dominantes ». C'est « grâce à leurs travaux précurseurs et à leur engagement que les études de *care* ont progressivement constitué en France un champ de recherche particulièrement vivant. »⁷

Même si les partisans du « *care* » - ce qui ne manque pas de sel, compte tenu des positions académiques, institutionnelles et publiques fort en vue de plusieurs d'entre elles - continuent encore de se présenter, avec force accents victimaires, comme un discours « minoritaire », engagé dans une lutte courageuse contre des positions, distinctions ou idéologies censément « dominantes », ou de se revendiquer comme occupant des chaires « dissidentes » (mais néanmoins « académiques ») sur le modèle des abbayes de Thélème⁸, les faits sont là : le « *care* », comme il peut l'être aussi aux États-Unis, mais également, et avec

⁶ P. Paperman & S. Laugier (dir.) *Le Souci des autres. Ethique et politique du care*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2005.

⁷ C. Ibos, 2019. p. 184-185. Faute d'espace, je renvoie à sa bibliographie très complète pour les références à tous ces travaux désormais « classiques ».

⁸ Voir les confidences de C. Fleury sur ce « dispositif » « non machinique », et assumé que constitue bien que, hors université, cette « relation entre pouvoir et savoir » de la chaire, tout de même dite « académique » qu'elle a voulu occuper dans ces « lieux » d'abord de l'Hôtel Dieu, puis du CNAM, consacrée « aux rapports entre les humanités et la santé » (p 13-15) et qui, participant « de l'intelligible d'une manière fort obscure, saisissable seulement par une sorte de raison bâtarde », allait « pouvoir consolider encore davantage la formation des soignants et des patients, et de tous ceux qui considèrent que le soin est la seule manière d'habiter le monde » (p. 15), dans *Le soin est un humanisme*, Gallimard, Tracts n°6, 2019, p.15-16 ou encore p.21-22. Les fins experts ès « humanités » et amateurs d'« humanité » seront aussi comblés par les envolées lyriques de même farine de F. Worms, *Soin et Politique*, PUF, 2012. *À quoi tenons-nous ?* PUF, 2015 : *Les maladies chroniques de la démocratie*, Desclée de Brouwer, 2017 ; ou encore *Revivre/ Eprouver nos blessures et nos ressources*, Flammarion, 2012.

force, au Canada⁹, ce prêt à porter, sans nuance, de la pensée, dans lequel on cherche désespérément la moindre analyse conceptuelle, le moindre argument rigoureux, la moindre attention scrupuleuse aux textes et à l'histoire, et qui se résume à un tissu de schématismes, de poncifs éculés et répétitifs, assénés avec l'aplomb sidérant de ceux qui sont passés maîtres dans l'art d'enfoncer des portes ouvertes, en confondant allègrement connaissance et militantisme, au mépris de l'éthique intellectuelle qui devrait pourtant prévaloir dans tout ce qui touche au savoir, à sa recherche et à sa transmission, est présent, et même, à bien des égards, omniprésent, dans le paysage intellectuel (sociologique, psychologique et « philosophique ») français.¹⁰ « Théorie » et « théoriciennes » du care (ci-après

⁹ On sous-estime souvent la vitalité de ces thèmes dans la Belle Province, et le regard moqueur, du reste, que jettent certaines théoriciennes féministes du *care* à leur tour, sur leurs consoeurs françaises. Voir Lancelle et Deschênes (2015) visant F. P. Adorno, les « biais s de son discours « genré », son « antiféminisme » et sa lecture du *care* à travers le spectre heideggerien, mais aussi certaines représentantes françaises du *care* qui seraient sous l'emprise de leur « philosophie de l'ordinaire ». Au vu du nombre croissant de « courants » qui traversent le *care*, on se dit que le Dieu (ou plutôt la Déesse) du *care* » lui -(elle)-même va vraiment finir par ne plus reconnaître les sien(ne)s.

¹⁰ Comme en témoigne l'article dithyrambique de Claire Legros dans *Le Monde*, pendant la pandémie, dans un article du 1^{er} mai 2020 « Le souci de l'autre, un retour de l'éthique du *care* ». La crise du Covid vient à point nommé ; Il ne se passe pas de jour qu'on ne voie passer tel ou tel colloque à la gloire du « care », tel « « Au *care* du covid » du 12 octobre 2020 ainsi publicisé : « Ce colloque pluridisciplinaire, organisé, au cœur de la tourmente sanitaire, pose la question du *care* du COVID selon deux axes où le COVID est indissolublement le sujet et l'objet du *care* : que nous apportent l'éthique et la politique du *care* pour penser et agir en plein COVID ? Que nous apprend le COVID sur le *care* ? ». « La crise du COVID a mis en exergue le *care* entendu, à l'articulation du médical, de l'éthique et du politique, à la fois comme souci, sollicitude, soin et enfin attention portée aux structures démocratiques qui nous relient. On s'est ainsi aperçu non seulement que les métiers du soin, de l'infirmière à la caissière, de l'institutrice à l'éboueur, étaient, bien que souvent invisibilisés, les piliers de notre fonctionnement social au quotidien, mais aussi que nous étions tous interdépendants, tant au plan local que global. C'est-à-dire que nous devons prendre soin les uns des autres pour que notre société soit vivable, non seulement en termes concrets, afin de ne pas nous contaminer les uns les autres, mais aussi en termes éthiques, pour pouvoir prendre soin des plus vulnérables. » A relier aussi au succès des officines de développement personnel et de psychologue, chargées d'orchestrer l'instrumentalisation et la normativité du fameux concept de « résilience » (avec la référence obligée à B.Cyrulnik), et d'en assurer la généalogie morale et politique, compte tenu, bien sûr, de sa circulation « complexe » entre résistance au trauma, *reliance*, solidité, sureté.

TC) font du reste à ce point partie du paysage que quatre de ses mousquetaires ont tenu récemment à préciser leur position, en réponse aux critiques, dans un livre : *Vers une société du care* (VSC), sur lequel, pour l'essentiel, je m'appuierai pour émettre quelques trop brèves remarques et interrogations.

De quelques critiques

Les reproches adressés à TC *made in* France ne datent pas d'hier, et le livre a l'honnêteté de les énoncer. Parmi eux : la difficulté de savoir au juste *de quoi on parle*, sous couvert de ce terme « *care* », concession d'ailleurs assumée au *globish*. Concept « insignifiant » ? Notion « imprécise » ? Question « marginale » ? Pure importation des États-Unis ? Le *care* serait-il inné, un autre nom de l'altruisme ? L'éthique du *care* n'est-elle pas « une morale catholique », une « théorie paternaliste », une simple « morale des bons sentiments » (un pur tissu de « nunucheries ») ? Que faire des accusations selon lesquelles le *care* ne serait pas « politique », « féministe », ne vaudrait que pour une minorité de personnes, des personnes mineures, les seuls « vulnérables » ? Quant au « travail » du *care*, est-ce autre chose qu'un regard bourgeois sur les précaires ? N'est-il pas invisibilisé ? Un « formidable gisement d'emplois » ? Ne faut-il pas s'inquiéter aussi que les robots viennent remplacer les personnes qui s'occupent du *care* ? Enfin, le *care* est-il autre chose qu'une mode trompeuse, « un nouvel avatar de l'assistanat », « une ruse du néolibéralisme », et *last but not least*, une mode qui justifierait « le sacrifice des femmes » ?

Mais de quoi s'agit-il au juste ?

La question mérite d'être posée, compte tenu de la richesse sémantique du terme, emprunté à la langue anglaise. Le terme est assurément trop subtil, polysémique, nuancé et profond, et « renvoie dans le contexte français à un tel « réseau de significations », qu'aucune traduction « surtout pas littérale n'en épuise le sens ». Les TC revendiquent donc le droit, ou plutôt la nécessité de l'ériger en un « intraduisible »¹¹ de la langue française, soit : non pas « ce que

¹¹ Cassin (dir.) *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil, Le Robert, 2004, et « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Clinique méditerranéenne*, 90/2, 2014, 25-36, p. 26. Cité par C. Ibos, 2019, p. 181. Voir les explications dignes des Précieuses Ridicules, données dans VSC, 2019, p 17-25 : « Le care est en Egypte », d'où il ressort que cette concession au « *globish* » vient de ce que « sans le mot *care*, nous ne voyons pas de *care*. » Voilà qui contribue à y voir nettement plus clair.

l'on ne traduit pas mais ce que l'on ne cesse de (ne pas) traduire »¹². Mais que recouvre donc, et même si, « en toute rigueur, « le *care* n'existe pas », ce « nœud d'intraductibilité » à l'articulation du médical, de l'éthique et du politique ? *Grosso modo* ceci : moins « soigner » au sens médical, que « prendre soin », être présent, faire preuve d'une sollicitude active, de responsabilité, surtout, y compris dans les liens entre humains et non humains, valeurs souvent marginalisées, faciliter la vie et le bien-être de cet autrui dont on a le souci, par des pratiques quotidiennes, sensibles et respectueuses, et donc donner de l'attention aussi à son environnement écologique et enfin, compte tenu de l'interdépendance des personnes entre elles, aux structures démocratiques qui les relient. (VSC, p. 9) Cela fait donc beaucoup, et l'on comprend qu'il vaille mieux aborder cette entité quasi-meinongienne, dont le centre est partout et la circonférence nulle part, par le terme non de « théorie », mais de « perspective », qui permet de porter « l'attention sur les besoins de *care*, c'est-à-dire les besoins multiformes d'un *soin* au sens ordinaire et non médicalisé du terme. Qui a besoin qu'on s'occupe de lui ou d'elle ? Qui répond à ces besoins ? Avec quels outils, quels soutiens, quels savoirs ? » Le *care*, c'est donc cela : « une approche multidisciplinaire centrée sur une manière de voir la vie ordinaire, le social et le politique à partir d'une prise de conscience de notre vulnérabilité en tant qu'être humain, de l'importance de nos interdépendances et de nos attachements. ». Dès lors, le projet d'une « société du *care* » encouragera « des pratiques fondées sur la prise en compte de sa propre vulnérabilité autant que de celle d'autrui, et sur la réponse aux besoins qui en résultent. Cette réponse ne peut reposer sur la seule corvéabilité des personnes pourvoyeuses de *care* en sorte qu'une redistribution plus juste des tâches et des responsabilités fait partie d'une politique du *care*. » (*ibid.*). Le *care* sera donc ce regard qui « permet d'attraper et de penser ensemble, dans un même réseau de significations, des phénomènes – souvent ignorés ou considérés comme accessoires – qu'il aurait naguère semblé insolite de rapprocher, tels que l'abandon des personnes en fin de vie, les migrations transnationales, les mouvements éco-

¹² Sur le non-sens théorique de ce type de projet, voir P. Engel « le mythe de l'intraduisible » *En attendant Nadeau*, 18/7/2017, <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2017/07/18/mythe-intraduisible-cassin/>. Et ma communication du 15 novembre 2019, lors de la journée de la Francophonie, à l'Institut de France : « Pourquoi nous devons viser l'universalisme » ((Brèves remarques sur le rapport de la pensée avec le langage et sur la question de la dimension culturelle des langues), à paraître : texte en ligne ici : <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbXJbGF1ZGluZXRpZXJjZWxpbnxneDo2NWWE0MTdhNmZlYmI0N2Y2>).

féministes, la sexualité des personnes en situation de handicap ou nos relations aux non-humains. Il ne s'agit pas de dire que ces phénomènes sont identiques ou pris dans une unique chaîne de causalité, mais tous interrogent la légitimité des différents besoins, les tentatives des personnes concernées pour les formuler et les réponses, mal ajustées ou injustes, qui leur sont données. » Quel est alors l'objectif? S'emparer « de ces différents moments, personnes et activités pour interroger et redessiner les contours d'un monde véritablement commun. Et cela par une double focalisation. » Le regard « zoome sur la vie ordinaire et invite à une réflexion éthique sur l'expérience sensible : les gestes et les pratiques de soin, ce qui se joue entre des personnes liées les unes aux autres et qui tiennent à ces liens, les formes de la compassion et de l'attention, les situations de dépendance qui n'excluent ni la fatigue, ni le désespoir, ni la violence. Mais la perspective du *care* dézoome aussi, pour réinscrire ces situations singulières dans une critique globale de la division sociale, sexuelle et raciale des charges générées par le soin d'autrui et la maintenance du monde commun, et pour rendre saillante l'injustice d'une hiérarchisation des besoins qui exprime aussi une hiérarchisation des personnes. Cette réflexion critique engage la production du savoir, ces façons de concevoir la réalité sociale qui ont rendu possible la marginalisation et la dévalorisation de l'éthique et des pratiques de soin – ou pire, l'ont réduite à une liste de bonnes pratiques. » (*ibid.*)

On comprend qu'avec une telle visée, la réflexion sur le *care* ait pu, depuis une bonne quinzaine d'années, se déployer « dans un vaste champ de la pensée, qu'il s'agisse des disciplines comme la psychologie, la philosophie, la sociologie, mais aussi la littérature, les arts ou les sciences du vivant », ouvrant ainsi la voie à « des réflexions qui invitent souvent à prendre des chemins de traverse pour permettre l'émergence d'autres voix, celles des femmes racisées dans le travail rémunéré du *care*, comme celle des femmes (plus rarement des hommes) chargées du travail domestique dans les cercles familiaux ou amicaux, et plus largement toutes les voix des personnes qui s'attachent à entretenir notre monde sans que cet entretien ne soit nécessairement visible ni même toujours lisible. ». D'où le large éventail des sujets abordés : répartition et délégation des tâches domestiques au sein du foyer, prise en charge de la vieillesse et rôle des aidants, place des patients et des familles dans le processus de soin, jusqu'à l'organisation du travail hospitalier. Comment s'étonner dès lors que « ces formes différentes d'attention et d'écoute » inhérentes à « la réflexion sur les éthiques, pratiques et politiques du *care* » « parlent aux personnes qui y contribuent au quotidien » ?

On mesure aussi l'immensité du travail accompli (et/ou à poursuivre). Comme il est dit sans rire : « La lentille du *care* réexamine ainsi les grandes dichotomies analytiques de la modernité occidentale – nature-culture, féminin-masculin, corps-esprit, raison-émotion – à la lumière de son projet prométhéen de soumission de la nature à la raison instrumentale, de l'assimilation des femmes à leur supposée nature féminine, de l'exploitation de peuples à la fois colonisés et déshumanisés. ». Et l'on comprend enfin, au vu de l'amplitude du spectre, que « peu de choses échappe à cette déconstruction : ni l'État néolibéral, ni les éthiques fondées sur les droits individuels, ni les doctrines rationalistes, ni l'universalisme blanc, masculin et hétérosexuel. » et que, « dans leur volonté de comprendre, les études de *care* rencontrent d'autres mouvements intellectuels, associatifs, militants et résistants contemporains – comme les *subaltern studies*, le féminisme intersectionnel, les mouvements des sans-terre, les mouvements néopaiens, les études critiques du handicap, les mouvements de soutien aux migrant-e-s – eux aussi engagés dans une réflexion critique sur les mécanismes de la captation du pouvoir et de la légitimation de la violence. » (VSC, intr.). La messe est dite.

Des reproches injustes ?

Que penser d'un tel feu d'artifice ? Après tout, les TC ont peut-être raison de rejeter les reproches adressés à leur « communauté de pensée » qui a réuni, depuis une quinzaine d'années tant de disciplines - sociologues, psychologues, politistes ou philosophes –, et dont « le rayonnement des travaux au niveau international justifie que l'on parle désormais d'une « école française du *care* ». A les en croire, il faut, pour une bonne part, imputer « le scepticisme et les résistances » rencontrées, précisément à « ses contours¹³ : jugée parfois trop vaste, parfois trop étriquée, cette réflexion est aussi souvent rabattue sur d'autres projets qui ne sont pas tout à fait les siens » ; mais aussi, « lors d'attaques visant à la désarmer en la réduisant à un discours plaintif et sentimental sur la vie politique », à sa radicalité, - elles viennent « dynamiter les frontières morales et politiques habituelles »- et au fait que « comme toute pensée complexe et novatrice, cette perspective est source de confusions, de malentendus et d'interprétations hâtives » et ne peut donc, au vu de sa « pluralité » qu'être source de controverses et de « conflictualité ».

¹³ Comme l'a noté C. Ledoux, si tout peut relever du *care*, « de l'entretien des routes à la préparation des repas », si le *care* est partout, ne risque-t-il pas tout de même de se dissoudre ? (« Care », in Laure Bereni et Catherine Achin (dir.), *Dictionnaire. Genre et science politique. Concepts, objets, problèmes*, Paris, Presses de Science Po, 2013, 79-90, p.87.

De toute façon, si on les critique, il y a de fortes chances que ce soit par antiféminisme et par biais de genre (voir la réaction de Lancelle et Deschênes aux critiques de F. P. Adorno).

Dont acte. A bien des égards, le diagnostic et la démarche sont frappés au coin du bon sens. Comment nier, sauf à être « sourd aux cris des blessés » (W. James) que les travaux menés dans le cadre du *care* (en psychologie cognitive, en sociologie, en anthropologie) ont bien contribué, ce qui n'est pas rien en termes sociaux et politiques, à conférer « une forme discursive à des voix morales absentes » au premier rang desquelles celles des femmes, injustement cantonnées à la sphère privée et associées à des valeurs tenues pour insignifiantes », contribuant ainsi à « réarmer » le féminisme¹⁴ ? A rendre plus visibles aussi « des questions obscurcies ou illégitimes dans les sciences humaines et sociales. » comme celles énumérées plus haut, en mettant l'accent sur les rapports de domination et les inégalités qui traversent le domaine du travail du *care*, avec d'autant plus de force que ces fonctions d'abord circonscrites à la sphère domestique et privée ont investi l'espace public et se sont professionnalisées, les femmes y restant majoritaires, notamment dans le domaine du soin médical.¹⁵ Au-delà des perspectives éthiques, il est bon, voire impératif – mais, en vérité : qui pourrait-être contre ? – de rappeler, en s'appuyant sur la psychologie sociale, l'histoire du droit et la sociologie du travail, ce que sont les dures réalités du

¹⁴ F. Bruguère, « La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes », *Esprit*, p. 123-140, 2006, p. 140. Cité par Ibos, 2019, p. 188.

¹⁵ Ibos, 2019, p. 181. Sur ces « chaînes mondialisées du care », voir les travaux de C. Ibos sur la délégation de soin à travers les relations entre gardes d'enfants africaines (pauvres, souvent immigrées des pays du Sud) et leurs employeurs (femmes) parisiennes (favorisées) : *Qui gardera nos enfants, Les nounous et les mères*, Flammarion, 2012. Comment ne pas noter, qu'aujourd'hui, comme le rappelle C. Legros dans l'enquête du *Monde* de mai 2019, « dans les hôpitaux et les Ehpad, ce sont en majorité des femmes qui prennent en charge les malades du Covid-19. Elles représentent au total 87 % des infirmiers et 91 % des aides-soignants en France, avec des rémunérations souvent faibles, selon l'économiste Rachel Silvera qui travaille à partir de données de l'Insee et de la Dares (études statistiques du ministère du travail). » Ou encore que « la proportion de femmes atteint 73 % chez les caissiers et vendeurs dans les supermarchés, et 76 % des agents d'entretien. Elle est plus forte encore dans les métiers de service à la personne, avec 97 % de femmes chez les aides à domicile et les aides ménagères, des emplois qui cumulent bas salaires, temps partiel et trajets en voiture. Et lorsque ces métiers de soin et de services sont exercés par des hommes, ils restent dévalorisés, peu payés, et souvent assurés par les groupes les plus défavorisés de la population. » ?

marché du travail.¹⁶ D'où la valeur assez peu contestable des études menées pour décrire les conditions historiques de la division sociale et morale du travail, par des enquêtes empiriques, souvent corrélées à une analyse de la division internationale du travail et de la violence des assignations de sexe et de race¹⁷, afin d'identifier les systèmes et formes de dévalorisation sociale qui ont marginalisé les activités liées au souci des autres, précarisé les emplois féminins, inferiorisé les personnes subalternes chargées d'effectuer ces tâches, dont il importe assurément de laisser exprimer la *voix* et d'*écouter* les récits.

Par ailleurs, s'il est problématique de voir dans le sujet moral un être *ontologiquement* vulnérable¹⁸, et donc d'inscrire la vulnérabilité dans *tous* les êtres et pas seulement certains (bébés, vieillards, handicapés, etc.), il serait pour le moins délicat, même si l'on n'est pas prêt à qualifier l'*autonomie* de pur et simple « mythe », de nier que le sujet moral ne soit pas, pour une large part, un sujet *social* et donc *relationnel*¹⁹ : en conséquence de quoi, y compris (et surtout) si elle a pour visée, l'universalisme, l'éthique ne prend jamais sens *in fine* qu'au

¹⁶ Voir, en France, les études de F. Brugère, A. Damamme, P. Paperman, et P. Molinier. Références in Ibos 2019.

¹⁷ Simplement : « corrélation » ne vaut pas « implication », pas plus que « connexion » ne vaut « causalité ». Ce pourquoi la désormais fameuse « intersectionnalité », brandie aujourd'hui par certains courants féministes, est un terme à manier avec d'infinies précautions, sous peine de tomber dans de pures absurdités qui relèvent plus du militantisme et de l'idéologie que de l'enquête et de la méthodologie scientifiques rigoureuses. Le problème de ces termes (on pourrait en dire autant de tous ces *flatus vocis* comme « identitarisme », « essentialisation », « assignation identitaire », pour ne rien dire de « racisé », « blanchité » et autres slogans de même farine est que l'on peine souvent à voir quel concept au juste ils recouvrent – à supposer que concept il y ait -, et donc s'ils renvoient à des problèmes réels ou supposés. D'où la nécessité, dont peu se soucient, de procéder au travail thérapeutique de déblayage par élucidation sémantique et clarification conceptuelle, préalables indispensables à toute analyse sérieuse de ces questions.

¹⁸ Cette position défendue par les TC (y compris par M. Nussbaum (1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986) qui voit dans la vulnérabilité un rapport au monde, est très problématique pour des raisons que je ne puis détailler ici : si « les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel », cela inscrit le sujet, par cette vulnérabilité primordiale, dans les réseaux d'interdépendance irréductibles (Paperman et Laugier (dir.), 2005, p. 281, *sq.*

¹⁹ Thème sur lequel insiste Marie Garrau : 2013, « Regard croisés sur la vulnérabilité. "Anthropologie conjonctive" et "épistémologie du dialogue" », *Tracés*, 13, p. 141-166. Voir aussi M. Garrau et A. Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, PUF, 2010. Et *Politiser le care?*, Lormont, le Bord de l'eau, 2012.

travers de *pratiques*, lesquelles n'ont de valeur morale que si elles se traduisent dans des *conduites*.²⁰

Accordons encore, contrairement à un reproche fréquent, que même si « les éthiques du *care* sont contextualistes, ce qui signifie qu'elles font surgir les problèmes moraux de la matérialité de situations spécifiques et complexes » et si, « de plus, elles n'effacent pas, mais, bien au contraire, valorisent les liens d'interdépendance entre des personnes perçues comme ontologiquement vulnérables », au moins elles ont, sous le feu des critiques, évolué, pour rejoindre une position plus nuancée : elles rejettent moins la pertinence de la justice pour la morale qu'elles ne considèrent que la morale *ne se limite pas* à la justice.²¹

Sur un plan plus directement théorique (et philosophique), comment encore sous-estimer certaines approches mises à l'honneur, dans le cadre de l'éthique du *care*, visant à dénoncer toute forme de rationalisme moral ?²² A un moment où la demande sociale est si forte que tant de philosophes se sentent autorisés à donner des leçons de sagesse et de moralité, où la moraline des marchands de soupe philosophique coule à flot, il est bon de rappeler, *a fortiori* en ces temps de pandémie, que même si l'éthique est bien indissociable d'une forme de rationalité normative, laquelle implique une éducation de nos facultés tant sensibles qu'intellectuelles, elle n'est *pas* affaire de *théorie* ; que le philosophe n'est donc pas mieux armé en ces matières que l'homme de la rue, et, qu'en la circonstance, ce sont les soignants et personnels invisibilisés particulièrement investis dans les missions de *care* qui devraient être mieux pris en compte et socialement valorisés à hauteur de leur importance cruciale pour la vie (voire survie) de tous. Qu'il importe aussi de ne pas sacrifier aux lois du marché, les plus

²⁰ Sur l'importance des liens à établir (sans réduire la première à la seconde) entre toute *pensée* et la *conduite* (à distinguer aussi de l'action), voir ma position, proche de celle de Peirce, par ex. *C.S. Peirce et le pragmatisme*, 1993 (épuisé) en ligne (2013) : <https://books.openedition.org/cdf/1985>.

²¹ Comme le rappellent C. Ibos, et Lancelle et Deschênes, dans leurs réponses aux critiques de F.A. Adorno sur l'incapacité des TC à rivaliser avec « ces bonnes vieilles nolitiques de justice sociale » 2015. n 169.

²² Voir ma position, par ex. in « Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer? Sur le pragmatisme de Putnam », *Revue internationale de philosophie*, 207, 1999, 37-60 ; « Les philosophes et la vie morale », *L'éthique de la philosophie*, J.-P. Cometti (dir.), Paris, Kimé, 2004, 15-38 ; et *Le Doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris-Tel Aviv, éditions de l'éclat, 2005, ré-édit. 2016, chap. V, « L'éthique face au défi sceptique », 146-206 ; « Pourquoi la distinction entre éthique et méta-éthique importe-t-elle pour un comité d'éthique ? » in *La bioéthique, pour quoi faire ?* 70, A. Benmakhlouf (dir.), Paris, PUF, 2013, 339-350.

« vulnérables » (personnes âgées, handicapés, malades), sauf à ne pas voir que manquer de solidarité et de fraternité à leur endroit, c'est risquer d'en manquer, à plus ou moins long terme, envers soi-même.

Mais sans doute répondra-t-on que l'on n'a pas attendu le *care* pour le savoir. Que la compassion (Aristote), la sympathie (Hume), la pitié (Rousseau), la sollicitude, la bienveillance (songeons à la tradition écossaise des sentiments moraux: Hutcheson, S. Butler, A. Smith, Shaftesbury, etc.), par exemple, sont avec nous depuis longtemps.²³ Et c'est évidemment là, à force de gommer l'histoire, de procéder à la louche et sans nuances, d'inventer de faux dualismes, que les difficultés commencent. Tâchons d'en faire une liste qui ne pourra être ici que sommaire et indicative.

De quelques ambiguïtés du *care*

D'abord, accordons aux TC le mérite de souligner que le *care* n'est pas un pur produit d'importation anglo-saxon, même si, historiquement, on en fait remonter l'origine, dans les années 80 puis 90 aux débats suscités d'emblée, dans le sillage des études féministes, et dans des disciplines différentes, par les travaux des universitaires étatsuniennes Carol Giligan puis Joan Tronto²⁴. Dans un contexte différent et confrontée à des problèmes distincts²⁵, même si les références (Hume, Rousseau, la tradition des Lumières écossaises) et emprunts réciproques sont anciens et communs, l'école française a laissé entendre une voix, ou plutôt des voix, qui lui sont propres. On pourrait sûrement en dire autant de l'école canadienne. Il est bon de le rappeler, tant on est prompt, en France, parfois par incompetence linguistique, mais le plus souvent par pure ignorance

²³ Simplement, comme le note Y. Michaud, « ces premières morales de la bienveillance avaient dès le départ, un objectif de délimitation de la morale et de la politique, et l'objet de ces philosophes était de montrer que, si l'homme est moins méchant que ne le disaient les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles, sa bienveillance limitée doit elle-même être organisée et encadrée pour produire tous ses effets – qui ne sont pas politiques mais moraux... alors que les morales du soin/care importent un émotivisme moral dans la théorie politique, les « sentimentalismes » du XVIII^e siècle se gardent bien d'en faire autant et reconnaissent au champ politique une spécificité particulière : la morale reste pour eux à part de la politique. *A contrario*, les théories du soin dissolvent la politique dans la morale. » 2016, p. 214-217.

²⁴ *In a Different Voice* (1982) (*Une si grande différence* (1986) retraduit en *Une voix différente*, Flammarion, 2008). De Tronto : *Un monde vulnérable. Pour une éthique du care* (1993, trad. 2009, aux éditions La Découverte).

²⁵ Voir Ibos, 2019, p. 188-190.

(voire chauvinisme ?) de ce qui se passe dans ce grand pays que sont les Etats-Unis et de la diversité des universités et des recherches qui s'y déroulent, à s'abriter derrière le terme de « tout droit sorti des campus américains » pour dénigrer en bloc sans se donner la peine d'enquêter plus avant. Inversement, qu'il y ait bien un *care* à la française ne suffit pas pour conférer d'emblée à ces voix un satisfecit de sérieux. Et les réserves ne manquent pas.

D'abord celles qui ont trait à l'inscription (en France aussi, bien qu'avec des variantes) de l'éthique du *care*, dans le féminisme. Si, comme le note Adorno (2015), les TC ont la prétention de se substituer aux théories de la justice et de se poser comme remède à l'impéritie de l'Etat Providence et aux dérives consuméristes du néo-libéralisme dans les institutions publiques comme dans le domaine du soin, prisonnier qu'il est de l'économie de marché, s'en donnent-elles seulement les moyens théoriques ? La critique de départ a conduit à la relégation du *care* dans un champ éthique défini comme une morale des sentiments *féminins*. D'où une double stratégie : investir un territoire féministe soucieux des pratiques *caring* et « politiser le *care* », en insistant sur la portée politique normative de ces éthiques censées assurer une plus grande justice cruciale. Mais comment ? Entre autres questions : si, après quelques ambiguïtés (Gilligan), il est désormais acquis, sans « essentialisation » induite, qu'une morale « féminine » est bien « féministe », et même que le *care* est une « radicalisation du féminisme »²⁶, quelle place y auront les hommes, tant les considérations de genre conduisent à un différentialisme moral et culturel excluant leurs voix ? Quelle est au juste la part d'analyse et d'idéologie militante dans cette assignation d'attributs censément distinctifs des femmes (adossée à une éthique relationnelle, genrée, contextuelle, particulière, opposant aussi brutalement la sensibilité à une « raison » nécessairement patriarcale ? Se pourrait-il même que les pourvoyeuses de *care* n'aient pas les capacités requises pour accéder à des principes de justice, définis comme irréductiblement généraux et abstraits ? Et comment lire ces revendications ? Comme un appel à inverser les rapports de pouvoir de domination, et donc à une réforme (voire une révolution) d'un ordre social inique ? (Lancelle et Deschênes, 2015, p. 168-9). Supposons même que l'on en pince en éthique comme en politique, pour l'ordinaire (Stanley Cavell, S. Laugier), que nous attendions de l'éthique, non pas qu'elle nous fixe des droits et des devoirs (Kant), mais que, sans poser de biens premiers ou des fins (Aristote), elle attende des individus que nous sommes, dans la forme de vie humaine qui nous est propre, que nous cherchions à devenir meilleurs, à

²⁶ S. Laugier, « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, 42/3, 2010, 112-125, p. 112.

nous perfectionner pour atteindre, en ayant confiance en nous (la « *reliance* » d'Emerson), une forme de vertu ou d'excellence : comment ferons-nous entendre notre voix (puisque c'est cela qui compte et non la revendication de droits définis par tel ou tel contrat rousseauiste ou rawlsien auquel nous aurions décidé rationnellement de consentir) ? Comment ferons-nous entendre nos indignations ? En prônant la désobéissance civile, comme le suggéra le transcendaliste Thoreau, en refusant de payer nos impôts, et en allant manger des glands dans une cabane au fond des bois près de l'étang de Walden ? Mais alors, puisque la démocratie qui en sortira ne sera pas la démocratie pluraliste libérale classique, mais une démocratie « radicale » (John Dewey), pour tous et pour chacun, pour des individus qui auront certes échappé à des institutions figées et oppressives, mais qui ne seront guère plus, une fois mises en commun de leurs voix, que des multitudes, comment pouvons-nous encore espérer faire entendre notre voix ?²⁷

Ensuite, quel crédit accorder à des analyses à ce point caricaturales et répétitives de ce qui est en permanence taxé de pensée « majoritaire » ? Telle la présentation faite du cadre qui aurait été à l'origine de l'éthique du *care*²⁸ : à savoir, la réaction au bilan négatif de la réflexion éthique engagée par les deux théories « dominantes » de la pensée morale depuis le XIX^e siècle : celle de Kant, appelant au respect, en toutes circonstances, des principes moraux généraux (ne jamais traiter personne comme un simple « moyen ») ; celle de John Stuart Mill et des « utilitaristes » nous enjoignant à promouvoir le bonheur du plus grand nombre, fût-ce au détriment du bonheur personnel de quelques-uns. Toutes deux sont, nous dit-on, à rejeter pour plusieurs raisons : « leur caractère abstrait, détaché des réalités psychologiques, sociales, historiques ; leur façon obsessionnelle de penser toute l'éthique en termes d'obligations ou d'interdictions ; leur incapacité à faire une place aux projets personnels, au souci de soi et de ses proches ; ou encore, leurs prétentions universelles, leurs exigences démesurées. » (Ogien, *ibid.*) Or ce sont là aussi selon les TC, des vices inhérents au libéralisme politique défendu par celui qui en est la cible privilégiée : John Rawls²⁹. Ainsi, on y trouverait : « 1. une conception

²⁷ Pour une analyse critique des effets politiques désastreux de l'éthique du *care* associée à la philosophie de l'ordinaire, voir Pascal Engel « La fascination de l'ordinaire », *Contreligne*, sept. 2014 <http://www.contreligne.eu/2014/09/la-fascination-de-lordinaire/>.

²⁸ Ruwen Ogien, dans l'entretien avec Eric Aeschmann, *Libération* du 14 mai 2010, puis dans « Qui a besoin d'une éthique à visage humain ? » *Raison Publique*, oct. 2013.

²⁹ *Théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 1987 [trad. de *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971]. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995 [trad. de *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993].

trop pauvre de l'être humain, présenté comme un individu abstrait, désincarné, coupé de tout ce qui fait sa spécificité en tant qu'humain : son enracinement dans une communauté, ses attachements et ses projets personnels, ses caractéristiques de classe, de genre et ainsi de suite. 2. Le libéralisme politique placerait le contrat entre personnes libres et informées (ou volontairement ignorantes de certaines de leurs caractéristiques sociales) à l'origine de tout projet politique légitime. 3. Le libéralisme politique ignorerait les structures d'inégalité de ressources, de prestige et de pouvoir dans lesquelles les contrats sont passés concrètement. » (Ogien, *ibid.*) A ces impasses d'une position présentée de façon pour le moins sommaire, quand on sait la complexité de la théorie rawlsienne qui a donné lieu à tant de travaux et de critiques, il s'agira donc d'opposer une autre éthique dite « révolutionnaire », dont on peut résumer les principes comme suit : « 1. faire preuve de sagesse (comme les Grecs) et non pas appliquer aveuglément des principes généraux. 2. être une morale concrète, n'allant pas trop au-delà de ce que nous sommes psychologiquement et socialement, tenant compte des contingences de la vie humaine (fragilité, ambiguïté, fortune morale), tout en étant sensible aux grandes questions existentielles (naissance, bonheur, finitude). 3. donner plus de place aux émotions, au souci des proches, ne pas faire de l'impartialité ou de l'universalité le seul critère de l'action morale. 4. Finalement, cette morale se propose de prendre comme modèle de toute relation éthique la responsabilité envers les personnes les plus vulnérables et non la relation contractuelle entre personnes libres et informées. » (Ogien, *ibid.*). Qualifiant à dessein l'éthique du *care*, d'éthique à visage humain (reprise du « *Réalisme à Visage humain*, titre de l'ouvrage de Putnam – lequel s'est, lui aussi, dans ses derniers textes, plus ou moins converti³⁰...), Ogien conclut ainsi : « Si on ajoute que la critique des morales universalistes et du libéralisme politique s'accompagne souvent d'une remise en cause de la méthode ou du style analytique en philosophie, on aura une image assez complète du mouvement de pensée qui s'exprime dans l'éthique à visage humain. Il aboutit au rejet conjoint de l'éthique des principes

³⁰ Une évolution assumée dans *L'éthique sans l'ontologie*, Paris, Cerf, 2005, trd. Fr. 2013, que j'ai critiquée, et S. Laugier, à l'inverse, louée. Voir C. Tiercelin, "Metaphysics without Ontology? *Contemporary Pragmatism*, numéro spécial consacré au livre de Putnam *Ethics Without Ontology*, 2006, p. 55-66, avec les réponses de Putnam, 92-94. S. Laugier, « Nécrologie de l'ontologie. Putnam, l'éthique le réalisme » *Archives de Philosophie*, 2016/4, tome 79, p. 739-757. On notera que les intérêts de Putnam se sont de plus en plus portés sur des auteurs comme Lévinas et sur la philosophie de la religion. Voir H. Putnam, *Jewish Philosophy as a guide to Life : Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, 2008.

universalistes, du libéralisme politique et du style analytique, comme si c'était un 'paquet philosophique' à prendre ou à laisser en entier. »

Ogien a raison de noter que « même si, dans certaines de ses versions, l'éthique à visage humain recommande un retour à la pensée antique, elle semble bien adaptée à la sensibilité moderne et plutôt sympathique. Contre la vieille morale dite « impérative », elle propose une éthique sans obligation ni sanction, privilégiant le soin, l'éducation, le conseil, l'attention aux autres, respectant notre « intégrité personnelle », nos limites psychologiques et nos appartenances sociales. Contre la morale intellectualiste, elle défend une éthique perceptuelle, émotionnelle, intuitive. Contre la morale abstraite, elle veut construire une éthique concrète à dimension humaine. » Et sans doute cela n'est-il pas pour rien dans les suffrages que remporte l'éthique du *care*. Mais Ogien d'ajouter : « Il y a pourtant plusieurs raisons, plus ou moins importantes, de ne pas l'endosser. » Six, au moins, qui ne sont pas mineures : « 1. Elle propose des hypothèses psychologiques obscures ou invérifiables sur la possibilité d'une compréhension immédiate de ce qu'il convient de faire moralement dans une situation. 2. En faisant du rapport aux personnes les plus vulnérables (enfants, handicapés, malades, mourants, etc.) le modèle de toute relation éthique, elle s'expose à développer une conception morale paternaliste. 3. En raison de sa critique de l'universalisme, elle ne permet pas de distinguer jugements moraux et jugements sociaux conventionnels. 4. En affirmant qu'on perd le sens de ce qui est éthique quand on prend une position désengagée, impartiale ou réflexive, elle risque de faire perdre à l'éthique sa dimension essentiellement critique et de conforter ses tendances les plus conservatrices. 5. Par sa remise en cause radicale du libéralisme politique, elle pourrait finir par menacer les libertés individuelles et justifier la régression dans les droits des minorités sexuelles et autres. 6. En associant la critique de l'éthique impartialiste ou universaliste et du libéralisme politique avec celle de la philosophie analytique, elle s'engage sur la voie d'un abandon du débat normatif rationnel. » Chaque point exigerait d'amples développements, mais les plus fortes réserves s'appliquent assurément à deux des thèses sur lesquelles la théorie s'appuie : le modèle perceptuel, « conceptuellement vague, et empiriquement irréfutable » sur lequel j'ai moi-même souvent émis les plus grands doutes³¹, et le particularisme moral, qui ne permet pas de distinguer les jugements moraux et les jugements sociaux : or, comment ferait-on pour distinguer un jugement moral comme : « Il ne faut pas nuire aux autres » et un jugement social comme :

³¹ *Le Doute en question*, 2005/2016, p.203-206.

« Il faut porter du noir aux enterrements », si on ne pensait pas que le premier possède une valeur universelle et pas le second ? Le meilleur critère de distinction entre ce qui est moral, conventionnel et personnel, c'est bien le caractère universel, impartial, indépendant de toute référence locale, de la réaction morale ; on ne peut faire la distinction entre le domaine éthique, le domaine des conventions sociales et celui qui est laissé à l'appréciation de chacun si on renonce au critère de l'universalisation. Pour les perceptualistes et particularistes de l'éthique du *care*, nous ne pouvons penser et agir de façon éthique qui si nous parvenons à conserver un point de vue personnel, concret, engagé. Mais comment, sauf à adopter un point de vue abstrait, désengagé, impersonnel ou impartial, adopter, à partir de ce point de vue *interne*, une attitude critique à l'égard de nos propres préjugés ? En définitive, et je rejoins Ogien dans son diagnostic : « Dans ses manifestations les plus inoffensives, l'éthique à visage humain se résume à un ensemble de lieux communs philosophiques sur la finitude ou la fragilité humaines, de notions ronflantes dont le contenu n'est guère déterminé (« intégrité », « dignité », etc.) et d'hypothèses obscures ou invérifiables sur l'existence d'un dispositif de perception morale. ». Et l'on voit mal aussi comment en voulant protéger certaines personnes d'elles-mêmes, ou faire leur bien sans tenir compte de leur opinion, là où une éthique universaliste pose l'égalité de principe des droits, et impose de traiter autrui quel qu'il soit (enfant, handicapé, malade), comme s'il était un être cohérent, rationnel, raisonnable, capable de délibérer et d'agir par lui-même, dont il faut obtenir le consentement (direct ou indirect), l'éthique du *care* peut échapper au reproche qui lui est fait d'être une « théorie paternaliste » (VSC, 2019, p 39-44),

Mettre au jour tous les schématismes, toutes les oppositions forcées et assénées, serait une tâche infinie. En voici juste quelques-uns. Que dire de ce dualisme constamment posé et ce, sans appel, entre la (froide et abstraite) raison, et le (tendre et *caring*) sentiment, qu'aucun rationaliste, aussi forcené fût-il, n'a jamais soutenu, et dont une simple lecture des moralistes français du grand siècle³² suffirait à démontrer le simplisme et l'inanité ? Que la lecture de Nussbaum

³² On pourrait aussi recommander les analyses impeccables de subtilité de J. Elster sur La Rochefoucauld, La Bruyère ou Chamfort. *Proverbes, maximes, émotions*, Paris, PUF, 2003. Ou encore *Achémies of the Mind*, Cambridge UP, 1999; *The Cement of Society*, Cambridge UP, 1989. J'ai moi-même analysé la complexité du sujet dans un exposé donné à l'occasion d'une journée consacrée à l'irrationnel, à l'Institut en novembre 2019, à paraître : « Les émotions sont-elles irrationnelles ? », J. Baechler et G. Bronner (dir.), Paris, Hermann.

et l'insistance que met celle-ci à attribuer une valeur cognitive (bien que non intellectualiste) aux émotions ait contribué peut-être à faire évoluer la position des TC, est sûrement une bonne chose, mais il n'est pas sûr qu'en remplaçant ce faux schéma raison *versus* sentiment en insistant désormais sur la nécessaire « sensibilité », on ait beaucoup progressé. Tant il est vrai que penser et sentir sont tout un, que personne n'a jamais, au prétexte d'une « disqualification » des TC visant à présenter l'éthique du *care* comme une histoire de « bons sentiments » (traduction : « de bonnes femmes »), songé à contester l'importance du sentir, encore moins à « l'exclure des conduites morales », ni même de voir dans leur éloge de la vulnérabilité et de la compassion « une version *soft* de la morale catholique » (en dépit de leur admiration pour ces deux figures que sont l'abbé Pierre ou Jean Vanier, « deux figures qui mettent concrètement en œuvre l'appel du Nouveau Testament à aimer son prochain, à tout donner, porteuses d'une critique sociale qui est bien politique, raison sans doute pour laquelle ils ont eu autant de difficultés avec le Vatican »). Simplement, s'il est une sensibilité qui compte le plus aujourd'hui, c'est celle qui se porterait au moins autant que sur le *care*, sur la vérité³³, dont, de toute évidence, cette fois, les TC se soucient comme d'une guigne, sauf dans le cas où – il faut y veiller !- la vérité pourrait-être (à la différence de la vérité médicale ou scientifique) une « vérité capacitaire »(sic)³⁴.

³³ J'ai souvent insisté sur ce point, rappelant au passage que s'il est en revanche une sensibilité qu'il serait urgent, aujourd'hui, de développer c'est bien cette sensibilité au vrai. Voir en particulier pour le premier point : « Bouveresse dans le rationalisme français », in *La philosophie malgré eux*, Marseille, Agone, 2012, 11-34. <http://revueagone.revues.org/1072>; « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison », in *Ernest Renan, La science, la religion, la République*, Henry Laurens (dir.), Paris, éditions O. Jacob, 2013, 179-201. « Raison et sensibilité ». Actes du Colloque « La reconstruction de la raison, dialogues avec Jacques Bouveresse », aux éditions numériques du Collège de France, 2014.en ligne: <http://books.openedition.org/cdf/3577>. Et pour le second : *The Pragmatists and the Human Logic of Truth*, 2014 <https://books.openedition.org/cdf/3652>

³⁴ Voir C. Fleury, 2019, p.23-24 « Veiller, dans la santé, à construire une 'vérité capacitaire' qui donne au sujet malade les moyens physiques et psychiques de dépasser sa maladie est, du reste, un fait de toute importance pour le médecin. Dire la vérité au malade est certes une nécessité. Cependant la nécessité de veiller à ce que cette vérité n'affaiblisse pas le sujet et les aidants, mais au contraire les renforce dans leur quête de traitement et de guérison, est tout aussi décisive – d'autant que le régime d'incertitude dans lequel évolue la médecine invite à quelque humilité par rapport à la perception de ce qui est vérité. L'enseignement des humanités permet notamment d'envisager la 'vérité' dans toute sa complexité, notamment relationnelle, et sa polysémie...Si la médecine recherche la 'vérité' scientifique au sens du meilleur diagnostic possible, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas assimilable à une pure recherche mathématique ou

Que penser encore de la peau de chagrin à laquelle se voient réduits des pans entiers de la pensée contemporaine, en éthique, en philosophie politique comme en épistémologie ? A-t-on affaire à de véniels péchés par omission ou simplement à de l'ignorance crasse ? L'éthique des cinquante dernières années se réduirait-elle aux gestes révolutionnaires de Carol Gilligan et de Joan Tronto ? Se pourrait-il que Bernard Williams, Alan Gibbard, Derek Parfit, Thomas Nagel, pour ne citer qu'eux, ne mériteraient pas d'être simplement évoqués, au motif qu'ils seraient peut-être du mauvais genre ? Quant à la philosophie politique : ignore-t-on que Rawls (dont les thèses ne sont jamais exposées en détail) a été le premier à modifier et affiner sa position et à répondre à ses nombreux critiques ? Robert Nozick, Thomas Nagel, Philip Pettit, et plus encore Thomas Scanlon, si soucieux lui aussi, en dépit du fait qu'il soit plutôt du « mauvais bord » - entendons : rawlsien) de ce que « nous nous devons les uns aux autres » ne vaudraient-ils pas, eux aussi, un petit détour ? Quant à la présentation de « l'épistémologie du point de vue », comme étant à ce point révolutionnaire qu'elle serait volontairement « marginalisée » par la position « dominante » (ah, ce fichu tic victimaire !) on se frotte les yeux. On regrette surtout que les TC ne semblent pas être au courant que d'autres révolutions (au moins quatre) et non des moindres, se sont produites au sein de l'épistémologie contemporaine.³⁵

Pour conclure : ou derechef du vague

L'une des critiques, récurrentes, comme on l'a vu, adressée à TC, concerne ses « frontières floues », quand d'autres voient une qualité dans cette « logique extensive, visant à élargir la compréhension des relations impliquant de prendre soin les un.es des autres » (Ibos, 2019, p. 198). Initialement pensée par Gilligan comme une « éthique de la vie ordinaire visant à préserver les formes de vie importantes pour les personnes, « en révélant les biais politiques et les failles des éthiques libérales », Tronto « a étendu cette éthique de proximité à l'analyse

laborantine qui peut fonctionner de façon abstraite, sans se soucier de son impact sur les personnes. La médecine, comme la clinique analytique, doit se préoccuper, elle, d'articuler la vérité à une notion capacitaire ; en d'autres termes, la vérité qu'elle délivre ne doit pas être contreproductive à l'égard de l'impératif premier du soin et du suivi du traitement : elle ne doit pas lui faire obstacle et lui être nuisible. »

³⁵ Pour une présentation du champ de l'épistémologie contemporaine et de ses différents courants, voir ma leçon inaugurale, in Tiercelin, *La connaissance métaphysique*, Fayard 2011 ou le premier chapitre et la conclusion de *Le Doute en question*. On tirera aussi profit de l'anthologie *Philosophie de la connaissance : textes clés* (J. Dutant & P. Engel, dir.) Vrin, 2005.

des rapports sociaux, soulignant que les relations et les interdépendances sont aussi inscrites dans les structures du pouvoir. » avant que « dans un troisième moment, la perspective du *care* intègre l'analyse des relations entre les personnes et les animaux, les personnes et l'environnement. Et soit « aujourd'hui, convoquée dans des travaux très pionniers », « pour repenser des questions de relations internationales et de justice globale. » A en juger par le nombre de livres qui se publient, et qui vont tous peu ou prou dans le même sens, il est, semble-t-il, entendu que « les relations de *care* peuvent désormais s'étendre à des entités plus larges que la communauté immédiate, et que notre responsabilité envers autrui peut inclure, au-delà des frontières nationales, des êtres humains menacés, mais également des vivants non humains et des objets inanimés. Ce n'est pas alors la commune humanité qui fonde la responsabilité et l'obligation morale, mais l'engagement dans une relation particulière, enracinée dans des attachements à l'histoire ou à la nature. » Tant il est vrai que si « la vulnérabilité, au sens premier, s'entend comme une disponibilité à la blessure, elle définit la vulnérabilité humaine comme rappel de sa condition d'animal »³⁶, on peut, en soulignant la force des relations et des attachements, élaborer une éthique animale et environnementale différente de la conception instrumentale de la nature propre aux éthiques kantienne et utilitariste. « Le *care* pourrait même être plus contraignant que les éthiques universalistes pour penser et assumer des responsabilités globales, car une conception relationnelle de la responsabilité permettrait mieux aux individus de comprendre leurs devoirs à l'égard d'êtres éloignés mais concrets, que des éthiques fondées sur des liens universels mais abstraits. Ainsi, le périmètre de la responsabilité envers autrui n'est pas limité et peut se constituer, au-delà du proche, dans l'espace de solidarités à la fois ancrées et déterritorialisées » (Ibos, *ibid.*). Ainsi s'épanouirait dans le même temps notre « bonne volonté » naturellement universelle qui aurait ainsi - quelle chance ! - une belle occasion de promouvoir le bien de l'humanité tout entière, des animaux jusques aux plantes en bannissant du monde le mal et la souffrance.

Je ne suis pas persuadée que cette extension du domaine favorise à ce point la compréhension, compte tenu de l'ampleur des connaissances et des discussions sophistiquées qu'il faudrait être en mesure de maîtriser (s'agissant, par exemple de la philosophie : en philosophie des sciences, en philosophie de l'esprit, en philosophie morale et politique, en anthropologie y compris cognitive), si l'on veut aborder avec le sérieux requis des questions aussi épineuses que celle des

³⁶ Laugier, 2012, p. 12.

droits des animaux, de la relation de l'esprit avec la nature³⁷ et des liens que nous entretenons avec notre environnement, proche ou moins immédiat.

Pour maints théoriciens du *care* et du soin, la chose semble pourtant acquise.³⁸ On comprend que nombre d'esprits soient pris de l'envie de se réfugier dans des « cabanes » (Marielle Macé), se verraient bien en pisteurs de loups (Baptiste Morizot), et ne sachant plus trop sur quel pied danser, en pincent pour les métamorphoses (Emanuele Coccia), rêvent d'être une rivière (Sacha Bourgeois-Gironde), de penser comme un iceberg (Olivier Remaud), ou d'identifier leur pensée avec leur clitoris (Catherine Malabou). On comprend aussi qu'à force de lisser toutes les distinctions, à revendiquer de surcroît, cette vulnérabilité ontologique qui fait de nous des êtres dont on doit veiller à ne surtout pas alimenter la souffrance ou la disponibilité à la blessure, on ne sache plus trop bien, et nous en avons eu d'affligeantes illustrations à l'occasion des réactions suscitées par la décapitation du professeur Paty, si en caricaturant une opinion ou une croyance, on n'offense pas, *ipso facto*, une personne. Car le grotesque ne fait pas toujours bon ménage avec la compassion. Comme l'écrivait superbement Flannery O'Connor :

« De nos jours, on considère comme une absolue nécessité que l'écriture fasse montre de compassion. Compassion est un mot qui sonne bien dans toutes les bouches et dont nulle jaquette de roman ne saurait se passer. C'est une qualité que personne n'est capable d'analyser avec un vrai sens critique, c'est pourquoi on ne prend aucun risque à en user. Ce qu'on entend couramment par là, me semble-t-il, c'est que l'écrivain excuse toutes les faiblesses humaines parce que la faiblesse humaine est humaine. Cette espèce de vague compassion que l'on exige désormais de l'écrivain lui permet difficilement d'être anti-quoi que ce soit. Or quand on fait du grotesque un usage légitime, les jugements intellectuel et moral que cela implique dominant sur le sentiment. »³⁹

A force de mélanger les genres, de vouloir battre en brèches les frontières de la justice, du public et du privé, celles de la morale et de la politique, à force

³⁷ Tiercelin « Comment situer l'esprit dans la nature ? », *Les Natures en questions*, Ph. Descola (dir.). Paris. éditions O. Jacob. 2018. 227-253.

³⁸ On trouve des affirmations de ce genre chez C. Fleury, F. Worms, S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot, 2012 ; aussi chez C. Pelluchon. *Réparons le monde - Humains, animaux, nature*, Rivages, 2020.

³⁹ Flannery O'Connor *Mysteries and Manners*, Farar, Straus and Giroux, NY, 1957, tr. fr par C. Dutheil de la Rochère. in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard 2009, *Mystères et Manières De quelques aspects du grotesque dans le roman*, p. 852.

surtout d'envahir le politique par la morale, les belles âmes, le psychologisme, le sentimentalisme, et plus encore la sensiblerie, c'est évidemment le *citoyen* qui perd au change, lequel se voit noyé dans un réseau sans fin de relations de dépendance et d'interdépendance, naviguant au mieux, dans cet « entre-deux toujours précaire, « entre autonomie et dépendance », puisqu'il est à la fois capable *et* vulnérable, ballotté de proche en proche, de famille en famille, de culture en culture, de communauté en communauté, toujours tenté d'adopter la posture de la victime « incapacitaire », d'invoquer la protection de l'assistanat, d'assouvir son désir inextinguible de réparation, sans jamais parvenir, et pour cause, à devenir assez autonome, malgré tout, pour se sentir libre, en capacité de choisir et d'agir, et donc partie prenante de la *res publica* et de son édification, laquelle ne saurait être mue, sauf à se dissoudre dans les pires dérives du communautarisme, que par les deux principes de justice sociale énoncés par Rawls : principe de la plus grande liberté pour tous, et principe de différence, lequel implique l'acceptation des inégalités, sous condition qu'elles bénéficient, par un ordre juste répartissant équitablement contributions et rétributions, aux moins bien lotis. Qui ne voit en effet que c'est le sujet lui-même, dont la polysémie du *care* traduit bien l'embarras : vulnérabilité, souci, sollicitude, reconnaissance : comment s'étonner que tant d'auteurs et de courants philosophiques puissent s'y retrouver ! Honneth, Heidegger, Ricoeur, Lévinas, mais aussi tout le courant spiritualiste français, de Maine de Biran à Bergson (si présent dans les théories du soin) ou encore, parfaitement en phase avec ces derniers, les héritiers des pragmatistes au cœur tendre⁴⁰, James, mais aussi Dewey (qui fait, en France, un retour en force), ou encore Rorty, Cavell, et le dernier Putnam. Le point commun de tous ces auteurs étant la conviction – jamais bien éloignée d'une forme de dolorisme mais aussi d'irrationalisme, voire de mysticisme – que l'humain se déclinera toujours sur fond de finitude et que ce n'est pas la recherche de la vérité et de la connaissance qui parviendra jamais à combler le vide du *sens*. En d'autres termes, et sans chercher bien loin, mais cela permet de comprendre qu'il ne soit pas loin de rafler la mise, au cœur du *care*, y compris chez nous (ce pourquoi on aurait tort d'y voir un simple produit des campus américains), se trouve inscrite, à l'opposé de l'attitude conquérante des Lumières, qui est toujours allée de pair avec un rationalisme sensible mais sans compromis, la tentation, dans notre France laïque, d'un repli manifeste, fort peu républicain, moins sur la religion, que sur le religieux, comme en témoigne

⁴⁰ Pour comprendre ce qui me sépare de ces dernières options, voir notamment. « Pourquoi le pragmatisme implique le réalisme », *Cahiers Philosophiques* (2017/3), n°150, pp. 11-34.

encore, « le tournant émotionnel de la vie intellectuelle »⁴¹, dont se faisait récemment l'écho *Le Monde*, en célébrant, dans sa série en dix épisodes, cette nouvelle génération de « penseurs de l'intime »⁴².

Ainsi va sans doute « la continuité de la vie » : de l'hôpital à la maison », et retour, en somme. □

⁴¹ https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/12/21/le-tournant-emotionnel-de-la-vie-intellectuelle_6064060_3232.html

⁴² <https://www.lemonde.fr/les-penseurs-de-l-intime/>