



L'éthique du care

Eric Delassus

► **To cite this version:**

| Eric Delassus. L'éthique du care : Vulnérabilité, autonomie et justice. 2012. <hal-00701247v1>

HAL Id: hal-00701247

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00701247v1>

Submitted on 25 May 2012 (v1), last revised 2 Nov 2013 (v3)

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

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

L'éthique du *care*

Vulnérabilité, autonomie et justice

Éric Delassus

Résumé

Alors que les morales traditionnelles se fondent sur le primat de l'autonomie, l'éthique du *care*, qui se veut plus contextualiste et plus concrète, met l'accent sur la notion de vulnérabilité qu'elle considère comme l'une des caractéristiques essentielles de la condition humaine. Cette éthique issue de la pensée féministe a tendance aujourd'hui à s'affranchir de ses origines et à s'étendre à la sphère politique. Sans nécessairement s'opposer à la valeur de l'autonomie et de la justice envisagées d'un point de vue universaliste, elle définit les conditions de leur effectivité. L'autonomie ne peut être considérée comme un principe mais comme un horizon. Quant à la justice, elle ne prend un sens véritable que si elle est le fruit du souci des autres et de soi-même comme personnes vulnérables.

Abstract :

While traditional moralities are based on the primacy of autonomy, the ethics of care, that is more concrete and more contextualist, emphasizes the notion of vulnerability as it considers an essential feature of the human condition. This ethical issue of feminist thought today tends to free itself from its origins and spread to the political sphere. Not necessarily oppose the value of autonomy and justice considered a universalist point of view, it defines the conditions for their effectiveness. Autonomy can not be regarded as a principle but as a horizon. As for justice, it takes a real meaning only if it is the result of concern for others and oneself as vulnerable.

La vulnérabilité au cœur de l'éthique	1
L'éthique du <i>care</i>, une théorie féministe ?	1
Autonomie et vulnérabilité	1
Éthique du <i>care</i> et théorie de la justice	1
Pour une politique du <i>care</i>	1
Conclusion	1
Bibliographie	1

La vulnérabilité au cœur de l'éthique

Dans la tradition philosophique l'éthique et la morale, ainsi que les théories de la justice, ont été le plus souvent pensées en termes d'autonomie, de respect de la règle et de l'égalité. Agir moralement consisterait à agir de manière rationnelle en respectant une règle qui serait valable pour tous. C'est, par exemple, ainsi que Kant formule l'impératif catégorique qui consiste à agir selon une maxime (règle particulière de l'action) qui peut également valoir comme loi universelle. L'exemple le plus explicite pour illustrer cette conception de la loi morale est celui du mensonge. S'il est impossible de concevoir une humanité dans laquelle le mensonge serait la règle et dire la vérité l'exception, l'inverse ne pose aucun problème d'un point de vue purement logique. Cependant, et c'est là tout le problème de ce type de conception de la morale, nous savons bien qu'il y a des cas où il faut s'arranger avec la vérité pour éviter de faire souffrir autrui en pratiquant au moins une certaine forme de mensonge par omission.

La rationalité à l'œuvre dans la résolution de certains problèmes éthiques peut aussi être plus calculatrice et résoudre les problèmes sur un mode hypothéticodéductif sans pour autant faire intervenir dans la résolution des problèmes les sentiments que peuvent ressentir les différents protagonistes de la situation.

C'est cette opposition qui est mise en évidence dans le cas de Heinz tel que le décrit Carol Gilligan dans *Une voix différente*¹ à partir des travaux de Lawrence Kohlberg et de son échelle de développement moral. Pour Kohlberg il y a trois niveaux principaux du développement moral, le niveau préconventionnel, le niveau conventionnel et le niveau postconventionnel. Alors que les deux premiers stades prennent en considération le bien-être d'autrui, dans le dernier la vision est totalement rationnelle et repose essentiellement sur le respect de ce qui est perçu par l'agent comme la loi morale. Ce que va remettre en cause Carol Gilligan, ce n'est pas tant le contenu de ces différents stades que la hiérarchisation établie entre eux par Kohlberg.

La situation est la suivante : la femme de Heinz est très malade et il n'a pas les moyens de payer le médicament qui pourrait lui sauver la vie. Le pharmacien refusant de lui donner ce médicament, doit-il le voler ? On interroge deux enfants d'environ onze ans, Jake qui est un garçon et Amy qui est une petite fille. Pour Jake, ça ne fait aucun doute que Heinz doit voler le médicament, s'il se fait prendre le jury sera nécessairement clément. En revanche pour Amy, le raisonnement ne relève pas d'un tel calcul et les voies qu'elle propose d'emprunter pour résoudre le problème sont différentes. Elle propose de négocier avec le pharmacien, d'essayer de le convaincre et que Heinz discute avec son épouse des moyens de réunir les fonds nécessaires.

¹ Carol Gilligan, *une voix différente*, Préface par Sandra Laugier et Patricia Paterman, Flammarion, Champs Essai, Paris, 2008.

On est donc en présence ici de deux approches différentes des problèmes, Jake se demande comment Heinz peut-il faire valoir ses droits malgré une législation qui lui est défavorable. Il perçoit le problème comme un dilemme et considérant le droit à la vie comme primordial par rapport au droit de propriété, il compte sur la clémence du jury.

Amy, conçoit difficilement que l'on puisse refuser de sauver la vie d'un être humain et considère qu'au lieu de trouver une solution impersonnelle reposant sur la loi, il est possible de trouver une solution plus personnelle en établissant entre tous les acteurs de ce drame une relation et un dialogue qui devrait aboutir à une solution.

On peut donc en conclure que les hommes ont plutôt tendance à établir une distance affective dans leurs relations avec les autres et à régler les problèmes uniquement en fonction d'une rationalité instrumentale ou en fonction du respect de la loi qu'elle soit juridique ou morale. Tandis que les femmes seraient, quant à elles, plus disposées à se soucier du bien-être d'autrui et à prendre en charge sa souffrance. C'est dans une certaine mesure cette manière de traiter les problèmes qui est développé dans le cadre de l'éthique du *care* qui au lieu de placer au premier plan le souci d'une égalité formelle entre les individus, pose comme fondamentale la sollicitude envers l'autre considéré dans sa singularité et traité avant tout comme un être vulnérable. Avant d'appréhender l'autre comme un être d'emblée autonome, il est d'abord considéré comme un individu dépendant des autres et dont il faut se soucier en raison de cette condition qui fait de lui un être dont il faut nécessairement prendre soin, se préoccuper, se soucier — c'est là toutes les significations que l'on peut donner au terme « *care* » emprunté à la langue anglaise et difficilement traduisible en français. On peut, pour souligner la complexité de cette notion et la difficulté qu'il y a à la définir, faire référence à la définition qu'en donne Joan Tronto dans un article intitulé *Care démocratique et démocratie du care* :

«Une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre «monde» de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités (*selves*) et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie.»²

En conséquence avant d'être considéré comme un être fondamentalement autonome l'être humain sera tout d'abord considéré comme un être vulnérable et susceptible de voir à tout moment de sa vie cette vulnérabilité s'accroître (maladie, handicap, vieillesse, pauvreté). Le *care* consiste donc à porter attention à cette vulnérabilité et à agir pour prendre de soin des autres. Il a pour opposé l'indifférence relativement à la faiblesse et à la souffrance des autres (*I don't care*). C'est pourquoi le *care* est souvent traduit par sollicitude, il consiste tout d'abord dans le souci concret de l'autre.

² Joan Tronto, *Care démocratique et démocratie du care*, in *Qu'est-ce que le care ?*, sous la direction de Pascal Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009, p. 37.

La vulnérabilité et la dépendance sont donc pour l'éthique du *care*, des caractéristiques de la condition même de l'homme. Elles constituent sa condition dès la naissance, l'être humain naît en quelque sorte prématuré et a besoin dès les premiers jours de sa vie d'être maintenu en vie grâce à la sollicitude et l'assistance de son entourage et plus particulièrement de celles qui l'a mis au monde. L'attitude maternelle peut donc être, pour cette raison, considérée comme l'une des formes pouvant servir de modèle à l'attitude que préconise cette éthique, même si elle ne s'y réduit pas. Mais il n'est malgré tout pas possible d'éluder pour autant cette situation initiale du nourrisson qui, lorsqu'il arrive au monde, ne peut continuer à vivre que s'il est maintenu en vie grâce aux soins de ceux qui l'accueillent en ce monde.

Quoi qu'il en soit, il est vrai que dans la plupart des sociétés les tâches consistant à prendre soin d'autrui ont toujours été réservées aux femmes et c'est principalement dans le cadre de la pensée féministe anglo-saxonne que l'éthique du *care* s'est d'abord constituée. La thèse que développent les femmes qui en sont à l'origine est que les théories de la justice fondées sur l'autonomie et le souci de l'égalité se fonde principalement sur des valeurs masculines, tandis que l'éthique du *care* repose sur des attitudes et des comportements qui ont pendant longtemps étaient réservés aux femmes et qui sont le plus souvent considérés comme secondaire sur le plan de l'organisation et de la division sociale du travail.

Si cette conception de l'éthique ne manque pas de pertinence elle ne va pas cependant sans soulever un certain nombre de problèmes, tant du point de vue du féminisme lui-même, que du point de vue plus général de l'éthique.

De nombreuses féministes se sont en effet élevées contre cette conception de la répartition des rôles entre les hommes et les femmes, arguant qu'elle conduit à essentialiser la femme en naturalisant des comportements stéréotypés contre lesquels se sont initialement élevés les partisans de son émancipation. Nous tenterons donc d'examiner ici ce qu'il en est de cette question. Faut-il voir dans l'éthique du *care*, un retour à la vieille dichotomie entre les hommes et les femmes qui se cacherait derrière un appareil théorique prétendant valoriser les femmes ou peut-on penser le *care* en sortant de ces clichés qui risquent fort de desservir cette conception des rapports humains ?

D'autre part, d'un point de vue purement éthique, la question se pose de savoir si l'on doit nécessairement opposer autonomie et vulnérabilité ou si au contraire il n'est pas envisageable de concilier ces deux principes. Si les théories de la justice, telles que celle de John Rawls³, ont tendance à penser l'individu de manière trop abstraite en considérant son autonomie comme un donné fondamentale, elles n'en ont pas moins le mérite de proposer des règles valides dont le but est précisément de limiter les facteurs d'inégalités politiques et juridiques, ainsi que les conditions sociales pouvant accroître la vulnérabilité de certains individus. D'autre part, dans la mesure où ces

³ John Rawls, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1987.

théories de la justice peuvent sembler insuffisantes pour mettre fin à toute vulnérabilité, peut-être pourraient-elles intégrer la dimension du soin et de la sollicitude pour précisément faire progresser l'autonomie des individus. Prendre soin d'un individu, s'en préoccuper, ce ne peut être pour le maintenir dans l'assistance et la vulnérabilité, mais au contraire pour le faire progresser vers une relative autonomie. Aussi, si la vulnérabilité est notre condition, l'autonomie n'est-elle pas l'horizon vers lequel nous devons tendre ? Mais qu'on ne se méprenne pas, il ne s'agit pas ici de vouloir faire du *care* un supplément d'âme aux théories de la justice, comme si l'un des principes avait la primauté sur l'autre, il s'agit plutôt d'intégrer l'un et l'autre dans une théorie politique et une éthique qui prennent en compte les individus dans leur singularité et dans lesquelles l'altérité n'est pas reléguée au second plan au nom de l'égalité.

L'éthique du *care*, une théorie féministe ?

À première vue l'éthique du *care* peut apparaître comme une théorie «maternaliste» cantonnant les femmes dans les fonctions de maternage et faisant de la maternité la qualité essentielle de celles-ci. C'est cette direction que semble emprunter Nel Noddings⁴ qui conçoit l'éthique de la sollicitude à partir du paradigme de la relation mère / enfant. Elle considère la maternité comme « l'expérience biologique et psychologique spécifique capable de servir de socle à une conception de la coopération sociale qui consiste à prendre soin des autres. ».

De nombreuses féministes vont donc s'élever contre cette manière d'appréhender l'éthique en reprochant à cette conception de l'apport des femmes à la pensée morale de ramener celles-ci vers les stéréotypes auxquels elles ont dû s'opposer dans leur revendication pour l'égalité afin de conquérir leur émancipation.

C'est un autre chemin qu'emprunte la psychologue Carol Gilligan dans son ouvrage : *Une voix différente*. Si elle considère que les valeurs liées aux soins et à la sollicitude ont été principalement portées par les femmes au cours de l'histoire, elle évite cependant de naturaliser les comportements qui en découlent et préfère les expliquer à partir de données culturelles et sociales. Ce qu'elle cherche principalement à souligner c'est le fait que ces comportements ont longtemps été relégués au second plan en raison du fait qu'ils correspondaient à des tâches dévolues aux femmes qui occupaient dans la société un rang inférieur. Si des siècles d'histoire ont forgé les comportements masculins et féminins, cela ne signifie pas pour autant que l'éthique du *care* est le seul apanage des

⁴ - Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.

- Noddings, Nel. *Stories and affect in Teacher Education*. Cambridge Journal of Education, 26 (3). 1996.

- Noddings, Nel. *Justice and Caring: The Search for Common Ground in Education*. Teachers College Press, New York, 1999.

- Noddings, Nel. *Identifying and Responding to needs in Teacher Education*. Cambridge Journal of Education, 35 (2). 2005

- Noddings, Nel. *What does it mean to Educate the WHOLE child?*. Educational Leadership, 63 (1). 2005.

femmes. Mais c'est un fait que les mentalités masculines et féminines ont été ainsi modelées et qu'il faut prendre en considération l'importance sociale de tâches longtemps réservées aux femmes et qui encore aujourd'hui correspondent à des rôles et des professions qui sont les plus souvent exercés par des femmes. Ces rôles et ces professions n'en sont pas moins susceptibles d'être exercés par des hommes, de même que les vertus et les qualités qu'ils réclament peuvent également se manifester indifféremment dans des comportements masculins et féminins. Si dans *Une voix différente*, Carol Gilligan met en lumière, à partir de nombreuses enquêtes et de multiples observations, que les réactions féminines sont souvent très différentes de celles des hommes face à un problème éthique, c'est plus, me semble-t-il, pour nous alerter et nous faire réfléchir sur les modèles dans lesquels nous avons tendance à rentrer spontanément que pour défendre l'idée que les femmes seraient naturellement plus enclines à la sollicitude que les hommes. Il s'agit plutôt pour Gilligan de souligner la manière dont les femmes traitent ces questions afin de montrer comment il serait possible de s'en inspirer afin d'élaborer une éthique moins abstraite prenant en considération la singularité de chaque situation en intégrant le souci de la souffrance d'autrui et par conséquent de sa vulnérabilité.

En conséquence, il peut sembler nécessaire, pour donner à cette éthique toute la dimension universelle qu'elle mérite, de la rendre indépendante de ses origines qui l'enracine dans les *gender's studies* anglo-saxonnes.

Il faudrait peut-être «dégenderiser» le *care* pour lui permettre de dépasser les limites que ses origines lui imposent. Il ne s'agit certes pas de renier les origines historiques de cette éthique ni de refuser de reconnaître les vertus que les femmes ont dû mettre en œuvre au cours de l'histoire pour accomplir ces tâches qui leur ont longtemps été dévolue sans pour autant qu'on leur accorde la valeur qu'elle mérite. Cependant, il semble nécessaire, si l'on veut rendre à la sollicitude et aux comportements qu'elle implique toute leur importance pour fonder une éthique, d'en universaliser la portée et de ne pas réduire les valeurs qui la fondent à des dispositions qui s'inscriraient dans une attitude qui ne serait le propre que d'une seule moitié de l'humanité.

Si l'on considère que le soin et le souci de l'autre envisagé du point de vue de sa vulnérabilité doivent être les principaux fondements de l'éthique, il convient de ne pas adopter une approche réductrice qui limiterait ce que l'on regroupe sous le terme de *care* à une conduite qui s'inspirerait uniquement d'une attitude de type maternel. S'il est vrai que la condition de l'homme est celle d'un être vulnérable et que les hommes ont besoin de prendre soin les uns des autres pour vivre, il ne faut pas en conséquence du fait que cette vulnérabilité est particulièrement prononcée à la naissance, prendre la relation maternelle comme modèle de la relation de soin, mais plutôt considérer la nécessité du soin comme le fondement de la relation maternelle. Il conviendrait donc ici d'inverser

le rapport et de considérer que, à l'instar de ce qu'écrit Frédéric Worms au sujet de la relation parentale :

C'est la relation parentale qu'il s'agit de définir par la relation de soin, et non pas l'inverse.⁵

Il importe donc de reconnaître les mérites de la pensée féministes dans sa contribution à la mise en évidence du caractère fondamentale du *care* dans les relations sociales et à tous les niveaux de l'existence humaine. Il convient cependant de sortir de cette dichotomie qui oppose le masculin et le féminin, dichotomie que de nombreuses féministes ont d'ailleurs tendance à contester au nom d'une vision plus universaliste de l'éthique et de l'égalité entre les sexes. Le *care* n'est pas plus inscrit dans la nature de la femme que l'autorité ou l'esprit de domination le serait dans la nature de l'homme.

Prétendre que la nature des femmes n'est pour rien dans la qualité du *care*, ne veut pas dire pour autant que les femmes n'ont pas développé des savoirs et une connaissance du monde qui leur viennent par le *care*. Cette connaissance, ce mode d'expertise particulier, c'est précisément ce qui fait défaut aujourd'hui dans l'espace public, au moment même où tout le monde s'accorde à penser que la qualité des soins et des services aux personnes est l'un des critères principaux de la civilisation.⁶

Ces comportements sont le produit d'une histoire et c'est pour cette raison d'ailleurs qu'une évolution est possible et qu'il est envisageable de rendre à la relation de soin, à la sollicitude et à la prise en charge de la vulnérabilité fondamentale de l'être humain toute l'importance qu'elles méritent.

De plus, comme l'a fait remarquer Joan Tronto la féminisation du *care* risque de desservir cette éthique en n'empêchant cette «voix différente» de s'extraire de la sphère privée.

Sortir de cette dichotomie entre théorie masculine de la justice et éthique féminine du *care* permettrait peut-être également de se déprendre de celle qui oppose vulnérabilité et autonomie.

C'est ce point que nous allons maintenant examiner.

Autonomie et vulnérabilité

L'éthique du *care* se présente donc comme une éthique considérant en premier lieu la vulnérabilité fondamentale de l'être humain au lieu de partir comme le font la plupart des théories morales d'une autonomie présumée qui résiderait dans la dimension consciente et rationnelle de l'homme qui serait pour cela susceptible de faire usage d'une volonté libre. En insistant sur la dimension de la dépendance et de la vulnérabilité, l'éthique du *care* élabore une philosophie morale reposant sur une interrogation portant sur la condition humaine dans ses aspects les plus quotidiens et ordinaires autant

⁵ Frédéric Worms, *Le moment du soi*, P.U.F., Paris, 2008, p. 24.

⁶ Pacale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ?*, Introduction, *Op. Cit.*, p. 17-18.

que sur le respect de grands principes formels qui ont parfois tendance à occulter ce qui est à l'origine de la plupart de nos sentiments moraux : la souffrance ou la faiblesse des autres.

Ce que nous rappelle avec insistance l'éthique du *care*, c'est principalement que nous naissons et mourrons dans la vulnérabilité, et cette vulnérabilité n'est pas seulement le fait de notre condition mortelle, elle est surtout le fait de notre condition d'être souffrant. Nous naissons donc objet de soin et mourrons objet de soin, car même si nous ne bénéficions pas au soir de notre vie des soins dont nous avons besoin, du fait même d'un tel besoin, la fin de la vie est un appel à la sollicitude et à l'attention d'autrui. Mais si notre vulnérabilité foncière fait de nous des objets du soin, elle nous invite aussi à devenir les sujets du soin et à porter notre attention sur cette souffrance autre qui est aussi la souffrance de l'autre. Souffrance dont toujours quelque chose m'échappe du fait de son altérité, mais souffrance à laquelle je ne puis rester indifférent parce qu'elle est un appel à la sollicitude, une demande de soin. Cette situation nous place dans une asymétrie singulière dans la mesure où nous nous trouvons toujours face à nous-mêmes et aux autres dans un rapport de profonde inégalité quant à la condition, même si sur le plan éthique nous sommes dans l'obligation de considérer l'autre comme notre égal. Le sujet du soin peut toujours instaurer avec celui qui fait l'objet du soin un rapport de pouvoir. Peut-être même est-il parfois contraint de le faire ?

Comme le souligne Frédéric Worms en établissant un parallèle entre travail et soin ou éducation, le soin et l'éducation ne sont pas plus bienfaisants en eux-mêmes que le travail ne serait par lui-même aliénant. Tout soignant se doit donc d'être vigilant à ne pas abuser ou mésuser de ce pouvoir qu'il exerce sur le soigné. Il faut qu'il se réfère pour se protéger d'une telle dérive à son expérience en tant qu'objet du soin afin que s'établisse entre soignant et soigné un certain type d'empathie qui puisse rendre possible le climat de confiance nécessaire au soin. Il lui faut être attentif aux conditions dans lesquelles il prodigue le soin de telle sorte que l'asymétrie inhérente à ce type de relation ne dérive en un rapport insidieux de domination.

En effet, le pourvoyeur de *care*, s'il témoigne par son activité de l'humanité de ceux dont il s'occupe, il met également en évidence leur situation de dépendance et risque par là de leur transmettre une image dévalorisée d'eux-mêmes et de renforcer l'ascendant qu'il peut avoir sur eux. Ascendant qui en renforçant le pouvoir du dispensateur du *care* sur le bénéficiaire viendrait compenser l'absence de reconnaissance sociale dont il est le plus souvent victime, les tâches liées au *care* étant le plus souvent réservées aux femmes et aux catégories les moins favorisées de la société, c'est-à-dire aux personnes considérées traditionnellement comme occupant une position inférieure dans la hiérarchie des sexes et dans l'échelle sociale⁷.

⁷ «Néanmoins, si nous considérons les questions de race, de classe et de genre, nous remarquons que les personnes les moins aisées dans la société sont de manière disproportionnée celles qui dispensent les soins et que les membres les plus riches de la société utilisent fréquemment leur position de supériorité pour

Et c'est là probablement que la question du rapport entre vulnérabilité et autonomie se pose. La vulnérabilité d'autrui ne doit pas conduire celui qui la prend en charge à lui dénier toute forme d'autonomie. Bien au contraire, une éthique du *care* digne de ce nom ne doit-elle pas finalement se fixer comme objectif un accroissement de l'autonomie de celui ou de celle dont on prend soin ? De telle sorte qu'il ou elle puisse, malgré sa faiblesse, être en mesure de manifester encore de quoi il est capable. Il faut en effet prendre garde lorsque l'on est sujet du soin de ne pas chercher à maintenir le soigné dans sa situation de vulnérabilité afin de continuer à exercer sur lui l'emprise qui est induite par le soin lui-même. Ce serait même le signe d'un échec patent de la démarche de soin que de cultiver la vulnérabilité au lieu de s'efforcer de la réduire et de voir le comportement du soignant se calquer sur le comportement irresponsable de certains parents qui se refuse à contribuer activement au développement de leur enfant pour qu'il « reste petit plus longtemps » afin de pouvoir continuer à pouponner. De même que l'enfance est un état transitoire parce qu'il faut donner la parole à celui qui ne l'a pas, la vulnérabilité ne peut être considérée comme indépassable, il est toujours possible de la dépasser, au moins partiellement, malgré les facteurs parfois incurables qui l'ont produite. C'est pourquoi, au lieu d'opposer autonomie et vulnérabilité, il serait peut-être plus judicieux de s'efforcer de penser une autonomie dans la vulnérabilité relevant à la fois de cette «puissance dans la vulnérabilité» dont j'ai parlé dans mon livre sur Spinoza et l'éthique médicale⁸. Une telle autonomie n'est que relative, et ne signifie pas une totale indépendance par rapport aux autres, elle relève plutôt d'une autonomie solidaire, c'est-à-dire d'une autonomie qui se constitue dans et par la relation aux autres.

Il conviendrait donc pour parvenir à la réalisation d'un tel objectif de donner au *care* toute sa valeur morale et sociale en insistant sur le fait qu'il n'est pas seulement l'expression et la manifestation d'une disposition naturelle à s'occuper des autres comparable au mythe de l'instinct maternel qu'a si bien contesté Elisabeth Badinter⁹, mais qu'il relève d'un savoir et d'un savoir faire relevant d'une longue expérience et d'un investissement profond de l'individu pourvoyeur de *care* envers autrui. Il convient donc de rendre justice au *care* et pour cela peut-être faudrait-il y recourir pour mieux penser la justice et la dimension éthique de la relation à autrui.

Éthique du *care* et théorie de la justice

La plupart des théories contemporaines de la justice, comme celle de John Rawls ont tendance à penser les rapports sociaux en termes contractuels. La société serait composée d'individus autonomes et rationnels reliés les uns aux autres par des accords tacites définissant les droits et les

transférer à d'autres la charge du travail de soin.», Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009, p. 156.

⁸ Eric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.

⁹ Elisabeth Badinter, *L'amour en plus*, Flammarion, Paris, 1980.

devoirs de chacun. Cette conception plutôt libérale de la justice est, sinon remise en question, en tout cas relativisée par l'éthique du *care* qui considère que l'autonomie n'est pas un fait de nature et n'est pas le fondement même de la condition humaine puisqu'elle insiste sur la vulnérabilité et l'interdépendance des individus les uns par rapport aux autres.

De même qu'il ne nous semble pas nécessaire d'opposer autonomie et vulnérabilité, il n'est pas indispensable d'opposer théorie de la justice et éthique du *care*. En revanche réinjecter dans les théories de la justice des vertus comme la sollicitude et la prise en charge d'autrui ne peut que contribuer à rendre la justice plus humaine en tenant compte à la fois de valeurs et de règles universels ainsi que des situations singulières de chacun, de la manière propre aux uns et autres d'être reliés à leurs semblables. Si les règles de justice sont indispensables au bon fonctionnement de la société, leur respect ne peut toujours suffire au bonheur des hommes. C'est pourquoi il nous faut cultiver d'autres vertus pour renforcer le lien social et maintenir l'unité de la cité.

C'est en ce sens que le *care* a aussi une dimension politique dans la mesure où il permet de penser une nouvelle manière d'organiser la vie en société, basée non seulement sur la loi, mais aussi sur le souci des hommes les uns envers les autres.

L'un des principaux problèmes que pose l'éthique du *care* relativement à la question de la justice est celui de l'égalité. Il est ainsi posé par Joan Tronto :

Le *care* résulte du fait que tous les humains, ou tous les objets du monde, ne sont pas également capables, à tout moment, de prendre soin d'eux-mêmes. Bien que la théorie morale contemporaine repose dans son ensemble sur la fiction commode d'une égalité entre les humains, le fait même de l'inégalité dans la relation de *care* rend cette hypothèse problématique. Si nous souhaitons maintenant un certain engagement en faveur des valeurs démocratiques, nous devons donc expliquer comment l'égalité peut naître de l'inégalité.¹⁰

Il y a, en effet, entre le pourvoyeur de *care* et le bénéficiaire, une situation d'inégalité qui peut conduire le bénéficiaire à se sentir en situation d'infériorité relativement à la personne qui le prend en charge et qui prend soin de lui. Le rapport peut également être inverse, les personnes puissantes et pouvant être considéré comme privilégiées dans la société, sont également des bénéficiaires de *care*, ce sont d'ailleurs les pourvoyeurs de *care* qui sont la condition de leur pouvoir dans la société (personnels de maison, domestiques, etc.), mais leur position sociale et le fait que ceux qui s'occupent d'eux travaillent dans l'ombre produit une autre forme d'inégalité.

C'est la raison pour laquelle l'éthique du *care* privilégie plus la notion d'altérité que celle d'égalité. Cependant, il reste difficile de penser la justice en faisant totalement l'économie de la notion d'égalité. Aussi, pour restaurer de l'égalité dans l'inégalité, faudrait-il que chacun prenne conscience qu'il est à la fois et toujours tout autant pourvoyeur que bénéficiaire de *care* et qu'il peut à tout moment devenir plus vulnérable qu'il ne l'est actuellement. C'est pourquoi une société qui se

¹⁰ Joan Tronto, *un monde vulnérable, pour une politique du care*, Op. cit., p. 193

veut juste ne peut se limiter à une égalité formelle qui pourrait justifier l'attitude individualiste du «chacun pour soi», mais doit également prendre en considération la vulnérabilité et l'interdépendance des individus les uns envers les autres. Une société ne peut être juste que si elle s'organise sur le principe, dont il faut développer la conscience en chacun de nous, que nous sommes tous également vulnérables et dépendants les uns des autres. En ce sens *care* et justice ne se limitent pas et le *care* n'est pas là pour supplanter la justice, il y a plutôt complémentarité entre l'un et l'autre. Le *care* n'est pas un palliatif à l'absence de justice, il contribue tout autant que la justice au progrès d'une société plus humaine. Le *care* sans la justice ne serait qu'un palliatif, mais une justice sans *care* risquerait d'occulter les dimensions d'entraide et d'empathie qui contribuent à l'élaboration de la solidarité entre tous les membres d'une société. L'éthique du *care*, ne peut donc déboucher que sur une politique du *care* qui donne une réelle valeur à toutes les tâches qui relèvent de la prise en charge de la vulnérabilité humaine et qui sont indispensables à la bonne marche de la cité.

Pour une politique du *care*

L'éthique du *care* repose donc sur ces constats fondamentaux de la vulnérabilité de l'homme et de leur nécessaire interdépendance. Du plus modeste au plus puissant, les hommes sont tous dépendants les uns des autres et ce, principalement pour l'accomplissement des tâches considérées traditionnellement comme les moins nobles, mais qui relève précisément du *care* et sans lesquelles les autres tâches seraient impossibles à réaliser. Le professeur d'université, le chef d'entreprise, l'homme politique ont autour d'eux un nombre important de personnes appartenant à leur famille ou à leur personnel et qui sont pour eux des pourvoyeurs de *care* et dont ils sont fortement dépendants. Ces personnes prennent soin d'eux à la fois matériellement, mais aussi affectivement, elles sont donc des révélateurs de leur vulnérabilité foncière qui se cache le plus souvent derrière la position sociale dominante qu'ils occupent. Le mythe du *self made man* est donc ici mis à mal car le *care* remet en question le fantasme d'autonomie absolue sur lequel s'appuie l'image de l'homme qui s'est fait tout seul. Comme le fait remarquer très judicieusement Joan Tronto :

Un employé de bureau ne se sent pas vulnérable face à l'agent d'entretien qui, chaque jour, enlève les déchets et nettoie les bureaux. Mais si ces services devaient cesser, la vulnérabilité de l'employé se révélerait.¹¹

Il y a donc une dimension politique du *care*, dans la mesure où il est l'une des conditions essentielles de la cohésion sociale. Et ce serait un erreur majeure que de le cantonner à la sphère privée dans la mesure où aucune société ne pourrait s'en passer. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est de plus en plus géré par des institutions public ou privés et de manière collective. Le danger serait d'ailleurs de remettre en cause cette situation et d'aboutir à une privatisation de plus

¹¹ *Ibid.*, p. 181.

en plus étendue du *care*. Ce qui pourrait conduire à accroître la disparité sociale entre les dispensateurs et les bénéficiaires du *care*. Une telle situation entrainerait ce paradoxe qui consisterait à faire du *care*, une cause de division sociale et d'inégalité. Le *care* ne peut donc se limiter à la sphère privée dans un contexte apolitique, une société qui s'édifierait en se fondant sur la sollicitude et sur la conception des citoyens comme étant des personnes vulnérables et interdépendantes ne peut se réaliser que dans un cadre démocratique. *Care* et démocratie se complètent dans la mesure où le souci de l'autre est un facteur de tolérance et parce que le *care* ne peut être géré collectivement que si une réflexion de la société toute entière sur les besoins est conduite en donnant lieu à un débat entre les citoyens :

En somme, une société qui prendrait au sérieux les pratiques du soin s'engagerait dans un débat sur les enjeux de la vie publiques, non pas à partir d'une conception des acteurs considérés comme autonomes, égaux et rationnels, poursuivant chacun d'eux des fins séparées, mais à partir de leur interdépendance, chacun d'eux demandant le *care* et le proposant de différentes façons, et chacun ayant d'autres intérêts et d'autres activités en dehors du domaine du *care*.¹²

Une réflexion démocratique sur le *care* permettrait également d'éviter les écueils vers lesquels il pourrait conduire et qui sont le paternalisme / maternalisme et ce que Joan Tronto appelle le «localisme». Il faut éviter que ceux qui prennent soin des autres les infantilisent et s'estiment plus compétents que ceux dont ils s'occupent pour définir quels sont leurs vrais besoins. Il faut également éviter l'attitude qui consiste à penser que le *care* ne peut s'appliquer qu'envers nos proches et non envers tous les membres de la société et plus largement envers l'humanité tout entière. L'accès de tous à des services relevant du *care*, en termes de santé, d'éducation, d'accompagnement pour la recherche d'un emploi, de prévention de la délinquance, etc., est donc un enjeu essentiel pour le progrès de la démocratie et d'une réelle justice sociale. Le but n'étant pas de se substituer à la responsabilité individuelle de chacun en développant l'assistanat, mais bien au contraire d'augmenter la puissance d'agir des citoyens malgré leur vulnérabilité. Il s'agit, pour utiliser un terme emprunté à Armatya Sen et à la philosophe Martha Nussbaum d'aider l'individu à développer ses capacités. Ainsi l'éthique du *care* pourrait rejoindre une théorie de la justice comme celle de Rawls dans la mesure où elle contribuerait à rendre effective l'égalité des chances et à aider ceux qui sont en difficulté à retrouver confiance en eux-mêmes et dans les autres. C'est ainsi que pourront se rencontrer également autonomie et vulnérabilité, bénéficiaire d'un «bon *care*» ne signifiant pas être assisté, au sens d'être rendu irresponsable, mais être aidé pour restaurer une autonomie perdue ou altérée. Et l'on retrouve ici le sens du terme de *care*, tel qu'il est défini dans la formule de Joan Tronto citée plus haut. La fonction politique du *care* étant tout simplement de permettre aux êtres humains de vivre «aussi bien que possible» les uns avec les autres. Prendre soin de soi, des autres, de son environnement, bref se soucier de tout ce qui est essentiel dans la vie, c'est

¹² *Ibid.*, p. 219.

la tâche du *care*. Tâche à laquelle nous pouvons tous contribuer pour rendre l'humanité plus humaine et la vie plus supportable.

Conclusion

Berenice Fisher et Joan Tronto ont défini ainsi les quatre principaux éléments du *care* :

- l'attention : «se soucier de»
- la responsabilité : «prendre en charge»
- la compétence : «prendre soin», le travail effectif qu'il est nécessaire de réaliser
- la capacité de réponse : «recevoir le soin»

En associant ainsi la sollicitude et la responsabilité à la compétence elles font du *care* une éthique concrète se traduisant dans une pratique qui ne prend tout son sens que par la capacité de réponse du récepteur de *care*, du bénéficiaire. Cette dimension de réception marque en effet notre interdépendance et notre double position de pourvoyeur et de récepteur de *care*. C'est cette prise de conscience de cette double position, cette nouvelle perception que les êtres humains peuvent avoir d'eux-mêmes, qu'il faut encourager pour que nous puissions rendre ce «monde vulnérable» tout simplement un peu plus vivable.

Bibliographie

- Elisabeth Badinter, *L'amour en plus*, Flammarion, Paris, 1980.
- Brugère Fabienne, *L'éthique du care*, P.U.F., Que sais-je ?, Paris, 2011.
- Delassus Eric, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.
- Giligan Carol, *une voix différente*, Préface par Sandra Laugier et Patricia Paperman, Flammarion, Champs Essai, Paris, 2008.
- Molinier Pascal, Laugier, Sandra, Paperman Patricia (sous la direction de), *Qu'est-ce que le care ?*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Noddings, Nel. *Stories and affect in Teacher Education*. Cambridge Journal of Education, 26 (3). 1996.
- Noddings, Nel. *Justice and Caring: The Search for Common Ground in Education*. Teachers College Press, New York, 1999.
- Noddings, Nel. *Identifying and Responding to needs in Teacher Education*. Cambridge Journal of Education, 35 (2). 2005

- Noddings, Nel. *What does it mean to Educate the WHOLE child?*. Educational Leadership, 63 (1). 2005.
- Nurock Vanessa (coordonné par), *Carol Giligan et l'éthique du care*, P.U.F., Débats philosophiques, Paris, 2010.
- Rawls John, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Paris, 1987.
- Tronto Joan, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009, p. 156.
- Worms Frédéric, *Le moment du soin*, P.U.F., Paris, 2010.