

Le CARE

Une théorie vulnérable ?

Un point de vue critique pour aider à désenclaver le care

Dr François BALTA

La question du *care*¹ – le « prendre soin » -, différencié du *cure*² – soigner médicalement -, est une question importante. Elle se développe, portée par un courant qui nous vient des Etats Unis où mouvements féministes, théorie du genre et éthique du *care* sont compagnons de lutte contre les excès du libéralisme économique et les injustices d'une civilisation qualifiée de patriarcale.

La question de « désenclaver le *care* ? », isolé dans ses spécificités, est posée par Patricia Paperman et Pascale Molinier dans leur présentation d'un livre collectif³. Le travail que je présente ici souhaite proposer une réponse possible à cette interrogation. Cette réponse ne manquera probablement pas d'être reçue comme exagérément critique, dans la mesure où elle débouche sur une remise en question d'une partie des fondements mêmes de ce courant. Que l'on ne se méprenne pas pourtant. La question du *care* est tout à fait

¹ *Care* est le plus souvent traduit par « prendre soin », mais l'éthique du care relève, pour Joan Tronto, de « quatre éléments : l'attention (*caring about*), la responsabilité (*taking care of*), la compétence (*care giving*), et la possibilité de réponse (*care receiving*) » Les trois premiers sont du côté de l'aidant, le dernier du côté de la personne aidée.

² *Cure* : traiter, guérir. Le *cure* est centré sur la maladie, son diagnostic et ses traitements. (Cf. le célèbre Dr House qui évite le contact avec ses patients pour mieux les soigner !)

³ Gilligan Carol, Hochschild Arlie, Tronto Joan. Edité et présenté par Patricia Paperman et Pascale Molinier. *Contre l'indifférence des privilégiés/ A quoi sert le care*. Payot, Paris, 2013.

essentielle. Et c'est pourquoi il me semble indispensable de l'asseoir sur des bases solides plutôt que la laisser chancelante et fragile. Elle est trop importante pour être dépendante d'une cause, fut-elle juste, celle d'un féminisme qui la prive de ses meilleurs arguments par excès idéologique.

Je me centrerai principalement sur l'ouvrage, toujours cité en référence, de Joan Tronto, « *Un monde vulnérable* »⁴, sur l'excellent ouvrage de Marie Garrau et Alice Le Goff « *Care, justice et dépendance* »⁵ et sur le petit opuscule plus récent de Fabienne Brugère, « *L'éthique du care* »⁶, qui présente lui aussi ces théories d'une manière synthétique.

Ce que le *care* nous apporte, c'est la mise en avant de tout ce travail interstitiel qui accompagne les prouesses techniques médico-chirurgicales. C'est redonner à l'humain, à la souffrance, à la douleur toute leur importance. C'est reconnaître la subtilité, la difficulté et la nécessité de ce « prendre soin » auquel les personnes souffrantes sont si sensibles. C'est ainsi mettre sous les projecteurs la dimension relationnelle qui accompagne tout acte technique et ouvrir la porte à des interrogations psychologiques, émotionnelles, éthiques que l'aspect technique tend à faire oublier.

A propos du *care*, il y a donc une invitation à un renouvellement de nos manières de voir. Mais ceci s'arrête rapidement, piétine sur place, comme retenu au port. Le bateau reste amarré à quai, retenu par deux entraves solides : l'une, mise en avant à tout instant : le féminisme ; l'autre, qui reste

⁴ Tronto Joan. *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. Editions la découverte, Paris, 2009.

⁵ Garrau Marie, Le Goff Alice. *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*. PUF, 2010

implicite et non critiquée : une vision finalement individualiste du sujet malgré toutes les affirmations de vision relationnelle. Nous approfondirons ces points essentiels.

Je regrouperai mes réflexions sous trois grands chapitres concernant

- 1/ la définition même du *care* et de ses frontières
- 2/ les liens entre *care*, féminisme et théorie du genre
- 3/ La confusion, ou plutôt la non distinction, entre l'éthique et la morale, qui va de pair avec l'impasse faite sur le don et ses spécificités.

En réalité, ces trois axes se croisent, se recouvrent et se renforcent inévitablement.

En conclusion, je proposerai une autre manière de situer les activités relevant du *care* à partir d'une critique de la conception encore individualiste, c'est-à-dire relationnellement inachevée, des théories actuelles concernant son éthique et je prolongerai cette réflexion par les conséquences politiques qu'impliquerait cette prise en compte.

⁶ Fabienne Brugère. *L'éthique du care*. PUF, Paris, 2011

I / Où sont les frontières du *care* ?

Partons d'un bref regard sur deux définitions de référence du *care* :

- Celle d'abord, de J. Tronto et B. Fisher pour qui le *care* est l'« *Activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.* ».⁷

Cette première définition, la plus souvent citée, est tellement large qu'elle peut recouvrir quasiment toutes les activités humaines. En effet, même celles qui sont les plus destructrices peuvent être présentées comme ayant l'intention de *protéger* (l'armée par exemple protège la nation, les citoyens et leur manière de vivre), de *vivre aussi bien que possible* (les OGM, la culture intensive, l'utilisation des pesticides - tous supposés résoudre le problème de la faim dans le monde - ou l'exploitation inconsidérée de ressources minières ou naturelles...). C'est donc une définition très large, trop large peut-être, surtout si on veut la coupler avec l'idée d'un *care* féministe.

Pourtant cette première définition exprime très justement la nécessité de prendre soin de son environnement pour prendre soin de soi. Notons qu'à aucun moment elle n'implique une spécificité liée au genre ou au sexe. Elle

⁷ Tronto J. *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. p143

nous inviterait plutôt à *considérer comment* les hommes et les femmes se sont *réparti* la multiplicité des tâches de ces soins du monde dans lequel nous vivons. En effet, hommes et femmes sont, pour cela, tout autant impliqués (et/ou bénéficiaires), même s'ils le sont différemment. Cette différence reste à observer, à évaluer et à questionner. Reconnaître que femmes et hommes sont tout autant concernés, même si c'est de manières différentes, permettrait de sortir de l'impasse théorique d'un *care* réservé/imposé injustement aux femmes, un *care* sexiste, sans correspondance systématique avec les réalités sociales et cliniques constatables : il y a plus d'éboueurs et de balayeurs que d'aides soignantes, et davantage de brancardiers et d'ambulanciers que d'infirmières...

Une autre définition est aussi assez souvent proposée. Plus limitée que la précédente, elle correspond à ce qu'un public large et non averti comprend d'ordinaire par *care*.

- le *care* réunit « *les activités qui visent à satisfaire les besoins physiques et émotionnels des enfants et des personnes adultes dépendantes* » et « *les cadres normatifs, institutionnels et sociaux dans lesquels elles s'insèrent ainsi que les coûts associés à leur réalisation.* »⁸

Cette seconde définition limite le *care* à la prise en charge des besoins (« *physiques et émotionnels* », les besoins éthiques et de sens, par exemple, étant sans doute confondus avec les besoins émotionnels) de personnes considérées comme vulnérables, ainsi que les institutions qui mettent en œuvre

cette prise en charge. Ici, on retrouve la même division plus ou moins explicite entre le corps et le mental que dans la définition précédente. Mais le monde et la nature n'y sont plus objets de soin. L'intérêt de cette seconde proposition est de *s'élargir explicitement aux institutions*, sa faiblesse est de s'appuyer sur une vision non complexe des relations, et de situer la dépendance du côté de la personne et non dans la relation elle-même entre les sujets *et* leurs environnements. Ceci ne peut qu'amplifier la « réalité » de l'asymétrie relationnelle (entre enfants et adultes, ou entre malades et soignants...) en insistant sur une hiérarchie dominants/dominés. Ceci obligera certains théoriciens du *care* à distinguer un *bon care* d'un *mauvais care*, ce dernier consistant en l'abus de pouvoir du dominant. Nous avons là une version simplifiée et appauvrie de la compréhension de la relation maître-esclave... *Exit* la complexité de ce qui nous relie les uns aux autres.

C'est pourtant l'occasion de revisiter les notions de vulnérabilité et de dépendance, et d'en développer une autre lecture, à la fois plus simple et plus complexe.

Reprenant les définitions citées, Fabienne Brugère affirme : « *Dans ce dispositif, / celui du care /, les femmes deviennent les actrices principales de ce nouveau récit, et avec elles tous ceux qui œuvrent pour maintenir les autres dans la vie, d'une manière ou d'une autre, le care étant bien cette activité qui maintient, répare, protège et aide au développement individuel ou collectif.* »⁹

⁸ Lewis J. *Gender, Social Care and Welfare State restructuring in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, p.10 cité par Fabienne Brugère. *L'éthique du « care »*. PUF, Paris, 2011, p. 93

⁹ Brugère F. *L'éthique du « care »*. PUF, Paris, 2011, p. 32

Cette phrase reprend la première définition du *care* « *cette activité qui...* ». Définition extensive. Qu'est-ce qui, dans une société humaine, ne peut prétendre, à un titre ou à un autre, *au maintien, à la protection, à la réparation, à l'aide au développement, d'une manière ou d'une autre*? Le plombier chauffagiste ne participe-t-il pas au bien être des personnes tout autant que l'aide-ménagère, même si c'est d'une autre façon? Les ouvriers d'EDF se dévouant après les tempêtes pour réparer les lignes sont-ils juste en train d'illustrer le pouvoir patriarcal? Tous ces hommes font-ils seulement partie de *tous ceux qui, avec elles, œuvrent...etc.*? Ce serait définir les hommes qui « font du care » comme des suiveurs, les subordonnés des femmes, et donc poser à nouveau une relation dominantes/dominés? Que ces tâches soient traditionnellement confiées plutôt à des hommes *ou* à des femmes, cela a été lié à la fois à des dimensions symboliques et culturelles et à des nécessités concrètes. Affirmer que « *les femmes deviennent les actrices principales de ce nouveau récit* », c'est oublier que tout récit est une construction nécessairement collective, impliquant hommes et femmes. Et c'est oublier aussi que tout récit n'est qu'un des récits possibles, que chaque récit s'appuie sur une partie de la complexité du réel mais qu'il ne peut en épuiser toutes les possibilités. Il est nécessairement partial, donc injuste. Prétendre qu'un récit serait plus « vrai » qu'un autre, c'est oublier que ce qui fait la supériorité d'un récit sur un autre, supériorité qui ne relève pas de la Vérité absolue, c'est seulement sa capacité à intégrer dans sa narration davantage de faits constatables et d'éprouvés vécus qu'un autre, et éventuellement d'être plus

juste, au sens de la justice des hommes, dont on connaît la variabilité dans les temps et les lieux.

Une proposition de définition

Si nous combinons ces deux définitions, le *care* pourrait être défini comme « *l'ensemble des activités permettant à la communauté des êtres humains de construire un monde habitable, et favorisant, par des comportements individuels et collectifs, et par l'organisation sociale d'institutions spécifiques, la meilleure vie possible pour chacun, c'est-à-dire une vie digne et responsable.* » Cette définition, qui ne préjuge d'aucun jugement *a priori* sur le genre, permettrait d'inclure et de différencier les inégales et diverses contributions des un(e)s et des autres à ces tâches sans fin, mais non sans finalités.

II / Care, féminisme et théorie du genre

F. Brugère nous rappelle que *« l'éthique du care est féministe en tant qu'elle dénonce les mystifications des sociétés du contrat et une culture publique au service de la productivité des hommes : il faut penser une interdépendance du soin et de la sphère productive, changer les règles d'un capitalisme qui exploite tout ce qui relève du care au nom d'un contrat sexuel refoulé mais opérant et ne pas limiter la définition de la famille à son modèle hétérosexuel. Insister sur le devoir familial du « prendre soin » doit pouvoir se faire en dehors de la référence au genre, par l'appropriation de ce que Winnicott nomme concern, et qui désigne une « responsabilité à aimer » du ou des parents. »*¹⁰

Ce paragraphe pose clairement le lien entre le féminisme et les éthiques du *care*. Non pas un lien causal ou historique, mais un lien d'identité : *« l'éthique du care est féministe... »* Il met bien, aussi, en évidence sa propre zone d'impensé, d'impensable en l'occurrence, qui se met en place à l'occasion de cette dénonciation de l'impensé du « contrat sexuel refoulé ». Nous y reviendrons quand nous aborderons la question du don et de sa conceptualisation.

¹⁰ Brugère F. *o.c.* p.104.

Ne peut-on dénoncer l'ultralibéralisme économique – le marché et le contrat - et les déséquilibres des pouvoirs - l'Etat et les lois - dans le monde, occidental ou non, qu'au nom du féminisme ?

Ce n'est pas le moindre des paradoxes de la théorie du genre que de partir toujours de *la voix des femmes*, posée comme différente de celle des hommes, pour arriver à une négation de la différence des sexes sur laquelle s'appuie ce constat initial. Pour ne pas tomber dans le simplisme d'un sexisme caricatural, que le féminisme prétend à juste titre dénoncer, ces auteur(e)s¹¹ vont passer sans cesse d'une dénonciation d'un monde dominé par les hommes à une dénonciation d'un masculin patriarcal tout aussi caricatural. Luttant contre les stéréotypes que les cultures occidentales ont construits et véhiculés à propos des femmes, elles en construisent d'autres, tout aussi négatifs et arbitraires, pour décrire le masculin, c'est-à-dire les hommes en général. L'*a priori* non discuté, le nouvel impensé, dans la phrase citée c'est de considérer toute différence comme « inégalité ». Ceci sera toujours affirmé, permettant de trier les informations, de les hiérarchiser, d'orienter les études, d'interpréter les résultats de manière à ce que ce postulat (l'inégalité en défaveur des femmes, et donc en faveur des hommes) soient à tout coup vérifié. Jamais la différence n'est pensée en termes d'enrichissement réciproque ou/et d'inconvénients pour chaque sexe. D'où une vision de l'égalité superficielle, limitée à un certain nombre d'apparences ou d'actions. Ainsi, la « *responsabilité à aimer* » du ou

¹¹ je reste perplexe sur cette orthographe qui semble s'imposer « un auteur, une auteure ». Je ne sais si le « e » final se prononce ou pas. S'il se prononce, ce n'est vraiment pas euphonique ; auteure... S'il ne se prononce pas, quel est son intérêt, à part idéologique ?

des parents, anonymisée et déssexualisée en utilisant, en le rendant totalement abstrait, le concept winnicottien de *concern*, serait identiquement répartie dans son expression, sans distinction entre père, mère, couples hétérosexuels ou homosexuels. La lutte contre les discriminations se confond alors avec le déni de toutes les différences. Le désir de les gommer conduit ainsi à oublier le besoin de se différencier qui existe pour chacun dans toute relation, besoin qui permet, lorsqu'il est satisfait, de se sentir à la fois comme enrichis par la relation et réciproquement reconnus.

Ethique féminisme et non féminine

Ce lien fort, entre les théoriciens du *care* et les mouvements féministes relève davantage du déroulement d'un programme de lutte que d'une analyse large et compréhensive des sociétés auxquelles ces mouvements appartiennent, et dont elles reprennent, à leur insu, tout en en contestant une partie, les présuppositions de base. Cette alliance originelle entre féminisme et études sur le *care* empêche ces dernières de se développer pleinement. Elles restent redevables au(x) féminisme(s) et montrent leur gratitude en ne remettant jamais en question l'affirmation basique que toute oppression, toute domination relève du masculin, sinon des hommes, affirmation qu'on pourrait accuser d'être sexiste. Ainsi, un abus de pouvoir exercé par une femme pourra toujours être resitué comme relevant d'une logique masculine patriarcale.

L'article « une » doit alors largement suffire pour indiquer la qualité féminine (je n'ose dire le sexe) de la personne qui a écrit le texte en question.

Les stéréotypes changent, mais ce sont toujours des stéréotypes, qui se présentent d'ailleurs comme une nouvelle norme. L'affirmation que « *Le questionnement sur la morale s'enracine dans un constat portant sur les inégalités de genre et enraciné dans la conviction que les femmes n'abordent pas les problèmes moraux de la même manière que les hommes.* »¹² conduit à de réelles difficultés conceptuelles. J. Tronto l'a d'ailleurs bien perçu puisqu'elle rejette elle-même le point de vue d'un *care* lié à une sensibilité supposée spécifique des femmes tel qu'il est décrit par Carol Gilligan.¹³ Très rapidement, les théoriciennes du *care* se sont trouvées confrontées à l'inadéquation d'une théorie qui aurait ainsi limité le « prendre soin » aux femmes, en faisant du même coup leur propriété « naturelle » quasi exclusive, et donc une question éthique plus féminine que féministe. Elles seraient tombées alors sous l'accusation d'un nouveau naturalisme et d'un sexisme assez primaire (« les femmes *naturellement* douces et maternelles, les hommes *naturellement* bruts et guerriers »). Il était donc essentiel de nier ces attributions sexuées, en les remplaçant par le concept de genre et d'activités « genrées », néologisme assez mal sonnante. Ainsi, ce ne sont plus les hommes et les femmes qui sont différenciés, mais un masculin et un féminin abstraits et arbitrairement répartis, applicables aux deux sexes qu'il n'est alors plus question de distinguer, et même de reconnaître dans leurs différences anatomiques et physiologiques. Le Yin et le Yang réinventés, avec l'oubli qu'il y a du Yin dans le Yang et réciproquement chez chacun(e). La nature féminine et masculine de l'être

¹² F. Brugère. *o.c.* p7/8

humain décrite par Freud renouvelée, mais finalement escamotée (mais Freud n'était-il pas victime de ses préjugés sexistes ? devient-il de bon ton de souligner).

Déconstruire, disent-elles

La mode est à la déconstruction, qui n'est jamais en réalité qu'une autre construction, dévoilant l'arbitraire de la première... et dissimulant celui de la nouvelle. C'est pourquoi sans doute il est d'usage de parler de « déconstruction » et non de « nouvelle proposition de construction ». Comment pourrait-on accepter de tomber sous le coup de ses propres critiques ? Mais comment pourrait-on ne pas développer un point de vue tout aussi subjectif, historiquement et culturellement situé ?

Découvrir qu'il y a, dans la répartition des rôles des hommes et des femmes, et dans la caractérisation différentielle du masculin et du féminin, un mécanisme de construction sociale ne me semble pas un scoop pour quiconque réfléchit et ne se réfugie pas derrière des « vérités » révélées tombées on ne sait comment de je ne sais quel ciel. S'il est plus qu'utile de sortir d'une idée qualifiant ces différences de rôles de « naturelles », il n'est certainement pas nécessaire de pousser le balancier à l'extrême inverse, le déni de la différence des sexes. Nous disposons de suffisamment d'exemples, historiques et culturels, montrant que le masculin et le féminin sont traités très différemment

¹³ Gilligan Carol. *Une voix différente : pour une éthique du care*. Flammarion, Paris, 2008.

d'une nation à une autre, d'une ethnie à une autre, d'une culture à une autre, d'une époque à une autre... pour comprendre que toute société « construit » des représentations contrastées du masculin et du féminin, et qu'elle le fait à partir de la différence des sexes - premier constat accueillant la naissance de tout être : « c'est une fille » ! « c'est un garçon » !... indépendamment de ses pratiques sexuelles à venir...

Prenons un peu de recul.

Si nous adoptons une vision relationnelle de l'humain, c'est-à-dire si nous ne construisons pas nos représentations sur le mythe d'un être solitaire qui se développe en dehors de tout, hors sol, hors temporalité, adulte achevé et autoengendré, nous comprenons immédiatement que tout groupe humain est confronté à deux « mystères », deux faits dont dépendent sa pérennité en tant que groupe, et qu'il doit affronter collectivement : la naissance et la mort de ses membres.

Grossesse et naissance mettent en évidence une asymétrie liée à l'anatomie et à la physiologie.

La possibilité de la mort implique la nécessité de se protéger les uns les autres¹⁴.

Ces deux grandes problématiques ont donné selon les temps et les lieux des organisations sociales très différentes, matriarcales ou patriarcales, plus ou moins sévèrement exogamiques avec des règles complexes et variées... Mais

¹⁴ Rappelons au passage que dans certaines cultures on appelle « mort naturelle » ce que nous, occidentaux, nous appelons mort accidentelle, c'est-à-dire des décès qui ont une cause visible évidente (traumatisme, blessure, accident...) et « mort magique » ce que nous appelons mourir de vieillesse.

toutes doivent traiter ces deux problématiques, et aucune n'a en réalité de solution universelle et définitive à imposer à tous, même si chacune peut en avoir la prétention.

Grossesse et allaitement ont donné une place particulière aux femmes, en particulier à leur fécondité et à leurs compétences maternelles.

Les hommes, incapables de porter les enfants, de les mettre au monde et de les allaiter, se sont dévoués à d'autres tâches.

Aux femmes : donner la vie et la maintenir.

Aux hommes : défier la mort pour protéger la vie.

La vie, solidairement affrontée, n'était facile ni aux un(e)s, ni aux autres.

Un monde sexué

A la base de toute organisation sociale, l'asymétrie biologique fondamentale¹⁵ a été intégrée dans la structuration des groupes. Il est indéniable que nombre de cultures ont renforcé, arbitrairement bien sûr, les marqueurs de cette différence : rôles, tâches, habillements, parures, lieux réservés, comportements, langages, arts, tabous... Les humains ne peuvent qu'humaniser tout ce qu'ils font. Percevant l'importance du sexe dans leur vie, ils ont donc « sexué » le monde qui les entoure, tant cette différence était, leur

¹⁵ Et bien réelle. Elle n'est à confondre ni avec l'orientation du désir des êtres sexués vers tel ou tel « objet », ni avec les constructions sociales qu'elle occasionne. Les accidents génétiques, rares, ne peuvent servir d'arguments pour nier cette différence des sexes. Il n'y a pas, jusqu'à maintenant en tout cas, d'hermaphrodites reproducteurs. Cette différence physico-génético-physiologique est pourtant remise aussi en question : Cf. Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres. La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, Editions La Découverte, 2012.

semblait-il, fondamentale, vitale peut-on dire, littéralement. Ils l'ont ainsi amplifiée et sacralisée, avec toute l'ambivalence que cela suppose puisque, nécessairement, en reconnaissant la complémentarité des sexes, c'est reconnaître aussi la limite de chacun, sa part manquante.

Les monothéismes contre la diversité et pour la hiérarchisation du monde

De plus, il semblerait plus juste de relier la situation d'inégalité dont les femmes peuvent à juste titre se dire victimes à l'apparition puis à la diffusion des monothéismes, plutôt qu'à un état présent depuis toujours et partout. Si toute civilisation différencie les rôles des hommes et des femmes, toutes ne le font pas aussi inéquitablement que les religions monothéistes.

Il est sans doute nécessaire, sur ce point, de se souvenir que les Etats-Unis ne sont pas un pays laïc, au sens où nous l'entendons en Europe, mais un pays religieux multiconfessionnel, pour comprendre cette zone d'évitement dans l'analyse du *care* par ses théoriciennes d'outre-Atlantique qui préfèrent mettre cette discrimination sur le compte des conséquences de la philosophie des lumières, comme le fait Joan Tronto, plutôt que de questionner des croyances religieuses communément partagées et légalement protégées. C'est oublier que le problème du dix-huitième siècle en Europe, après quelques siècles de guerres de religions au nom d'un Dieu unique, mais revendiqué par de multiples Eglises, dans des royaumes qui relevaient du pouvoir de droit divin, c'était de fonder

une morale qui ne soit pas fille du décalogue, une morale non révélée, capable de donner un fondement à des Etats qui ne seraient plus gouvernés par ce droit divin. C'était dans ce sens qu'allaient les recherches d'un grand nombre de philosophes de cette époque.

On peut reprocher à Kant son essentialisme. Effectivement, il cherchait quel(s) principe(s) rationnel(s) pouvai(en)t fonder une reconnaissance commune du bien pour et par tous les humains. L'universalisation même du concept d'Homme, désignant les hommes et les femmes au-delà de toute différence visible, était déjà un progrès important par rapport aux visions communautaires qui ont toujours distingué entre « nous-les humains » et « les autres-les barbares, les non-humains ». Comme lors de toutes les révolutions, les révolutionnaires ont tendance à occuper la place même de ceux qu'ils délogent. Et Kant n'a pas dérogé à cette règle : chassant le Dieu unique dominateur, il a tenté de mettre à sa place UN principe rationnel partageable. Il l'a fait en effet. Lui reprocher son « *minimalisme moral* »¹⁶ sans nommer la règle d'or qu'il a mise en valeur, (re-mise en valeur plutôt puisqu'elle était reconnue depuis l'antiquité), est quelque peu injuste. Rappelons-la puisque nous n'avons guère trouvé mieux depuis pour remplacer dieu après sa mise à mort : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». Cette formulation d'apparence négative qui présuppose une retenue dans l'action est préférable, à sa formulation positive « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il fasse pour toi-même » car il n'est pas certain que nous ayons tous les mêmes

¹⁶ Tronto J. *o.c.* p 59

besoins ou attentes. Nos peurs ou nos souffrances ont peut-être davantage de points communs...

Nous verrons plus loin que la confusion entre la morale et l'éthique limite la pertinence de toutes ces critiques de l'universalisme. Ce qui est vrai par contre, c'est qu'aucune règle de conduite morale générale abstraite ne peut répondre à l'infini variété des situations particulières, qui sont toujours uniques et singulières. Une fois encore, à une problématique juste est proposée une solution insatisfaisante.

Déconstruisons donc...

Nous pourrions appliquer à l'histoire de l'égalité-identité revendiquée entre hommes et femmes par les théoriciens du genre la même méthode déconstructionniste qu'ils appliquent à la répartition des rôles sexués.

Cette revendication d'égalité, dans le monde de culture occidentale, relève d'au moins quatre facteurs sociohistoriques qui l'ont permise par leurs effets conjoints.

Un premier, c'est la revendication d'une égalité de droits entre hommes et femmes, apparue officiellement dès la révolution de 1789, revendication laïque qui a quand même mis plus d'un siècle et demi pour être légalisée en France en ce qui concerne simplement l'obtention du vote des femmes.¹⁷

¹⁷ ... soit quarante ans après la Finlande et même dix ans après... la Turquie.

Un second, c'est la première guerre mondiale. Les hommes partis au front – soit dit au passage, il ne semble pas que leur sort ait été beaucoup plus enviable et confortable que celui des femmes restées à l'arrière – de nombreuses tâches qui leur étaient « réservées » ont été confiées aux femmes qui ont eu ainsi l'occasion de montrer leur capacité à occuper ces emplois, ce qu'elles ont continué à faire, malgré bien des résistances, une fois la paix revenue... pour trente ans...

Un troisième élément essentiel a été le développement des techniques. Les machines suppléant aux muscles, de nombreuses activités sont devenues accessibles à des personnes moins « fortes » physiquement. Les facilitations en tout genre ont rendu nombre de métiers moins pénibles et ont ouvert leur accès, gommant l'importance des caractéristiques anatomiques. Direction et freinage assistés permettent de conduire un quinze tonnes sans nécessiter des biceps surdéveloppés... Machine à laver, tissus modernes, eau courante, électricité... tous ces éléments ont transformé la structuration des tâches et du temps à leur consacrer, pour les femmes et pour les hommes.

Quatrième élément, et non des moindres, dans la suite du précédent : les progrès scientifiques et la mise au point de la contraception hormonale, ou plutôt la diffusion des moyens de contraception, ont bouleversé les parcours de vie. Lorsqu'une femme voyait son existence occupée par cinq grossesses ou plus – souvent plutôt douze -, il lui était difficile de mener une carrière semblable à celle d'un homme ! Outre la mortalité en couches, ou lors d'avortements clandestins, le temps consacré à allaiter et à s'occuper des

enfants, sans compter celui consacré à faire le deuil de la moitié d'entre eux, devait suffire pour remplir leur emploi du temps et créer des vies très dissemblables.

Dans le même chapitre des progrès scientifico-techniques, il faut maintenant ajouter les techniques de procréation médicalement assistées qui, initialement mises au point pour aider des couples hétérosexuels confrontés à des problèmes de stérilité, peuvent maintenant ouvrir des opportunités de procréer pour des couples homosexuels, avec tous les problèmes éthiques de que cela pose. D'autant que l'asymétrie biologique homme/femme ne permet pas les mêmes solutions de ces difficultés pour les couples gays et pour les couples lesbiens.

Sans tous ces éléments liés au développement en occident, il ne serait pas possible de soutenir la revendication d'égalité-similarité entre hommes et femmes, cette revendication, historiquement et socialement située, qui vise à faire disparaître toutes les différences entre les sexes, celles-ci étant définies comme injustes, non au niveau de leurs conséquences sociales, mais fondamentalement.

Le care ne peut être qu'une préoccupation de tou(te)s pour tou(te)s

Il me semble fondamental de disjoindre *care* et féminisme. Si l'on souhaite élargir et désenclaver le *care*, ceci est nécessaire.

Les luttes féministes ont leur raison, et leurs logiques, parfois divergentes d'ailleurs. S'il est vrai que trop d'inégalités ont été justifiées par une soi-disant « nature » concernant la différence des sexes, déconstruire ces représentations qui continuent à soutenir tant d'injustices ne débarrassera pas les communautés humaines du problème de leur pérennité et de leur mortalité... et donc de la question de la sexuation. En tout cas, tant que la science n'aura pas été mise au service de l'invention d'autres modes de procréation et qu'elle ne donnera pas accès à l'immortalité. Ces deux objectifs étant semble-t-il à l'ordre du jour de quelques-uns, il ne faut pas désespérer d'arriver à faire disparaître un jour toute différence visible¹⁸.

¹⁸ Sur le point de faire disparaître la différence des sexes, une voie de recherche me semble-t-il a été négligée jusqu'à maintenant. Les manipulations génétiques, déjà revendiquées par certains pour l'obtention de clones, pourraient être envisagées pour créer un être hermaphrodite porteur des caractères sexuels masculin **et** féminin, pouvant donc être « père » ou « mère » au gré des envies dans la même parcours existentiel... La science n'est pas au bout des surprises qu'elle peut nous offrir !

III - Care et éthique

Ethique et Morale : polysémie et confusion

Nombre d'apories seraient évitées si des définitions claires de « morale » et d'« éthique » étaient utilisées.

Il est devenu fréquent, en France et ailleurs, d'utiliser ces deux termes indifféremment puisque relevant d'une étymologie identique, « morale » ayant des connotations désuètes, pour ne pas dire réactionnaires, « éthique » semblant plus noble, plus intellectuel (la vieille rivalité grec contre latin ?). Les comités « d'éthique » n'ont fait que renforcer la confusion. Pour certains les deux mots sont équivalents¹⁹. Pour d'autres, la morale serait plus individuelle, l'éthique plus collective. Nous verrons que notre choix de définitions est à l'exact opposé de cette dernière lecture. Michel Maffesoli propose lui de définir l'éthique comme la morale d'un petit groupe²⁰ ce qui me semble une autre impasse, bien dans le sens des communautarismes d'aujourd'hui. Mais cela correspond assez bien à l'usage qui est fait des « comités d'éthique » qui, de lieu de réflexion, sont assez régulièrement invoqués pour définir la loi commune d'une société particulière. Ainsi la morale d'un petit (?) groupe, ce serait son éthique. Savoir que chaque nation, culture, etc. a sa propre compréhension du bien et du mal, c'est seulement constater le côté artificiel, ou plutôt construit,

¹⁹ Cf. par exemple A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF.

de toute référence collective, faites par tous et par aucun en particulier. Chacune d'ailleurs ayant plus ou moins vocation à (se prendre pour) l'universalité !

Dans le livre de Joan Tronto « Un monde vulnérable », le mot éthique est quasiment systématiquement employé en tant que substantif, et celui de moral/morale comme adjectif. Plus rarement, elle parle de « la morale ». L'usage sémantique qu'elle fait des deux termes ne différencie aucunement deux domaines, l'un qui serait celui de la morale et l'autre celui de l'éthique. L'usage qu'elle en fait relève d'une différence syntaxique, jamais réellement sémantique.

Pour certains mêmes²¹, il devient nécessaire de parler de « méta-éthique » pour retrouver le sens du mot éthique, perdu dans cette confusion morale-éthique.

Pourtant, il est fondamental de différencier deux logiques de sens tout à fait différentes et de les articuler ensuite. Et ceci suivant l'indication même donnée par Paul Ricœur lorsqu'il introduit ses réflexions comparatives sur l'éthique et la morale par les propos qui suivent : « *Faut-il distinguer entre morale et éthique ? A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose : l'un vient du grec, l'autre du latin, et les deux*

²⁰ Cf. par exemple son intervention orale sur « morale, éthique et déontologie » sur www.fondapol.org

²¹ C'est la cas par exemple de Simon CRITCHLEY dans son très intéressant ouvrage *Une exigence infinie. Ethique de l'engagement, politique de la résistance*. François Bourin Editeur, Paris, 2013. Il écrit par exemple, P 9 – *Ce qui m'intéresse, c'est la matrice existentielle de l'éthique, sa dimension viscérale, c'est l'expérience d'une affirmation subjective qui vient nous relier à une vision du bien, et dans laquelle cette subjectivité est façonnée en relation à ce*

renvoient à l'idée de mœurs (ethos, mores) ; on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est estimé bon ou sur ce qui s'impose comme obligatoire. C'est par convention que je réserverai le terme d'« éthique » pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de « morale » pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée de la vie bonne et obéissance aux normes l'opposition entre deux héritages : l'héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique (de telos, signifiant « fin ») ; et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique (déontologique signifiant précisément « devoir »). »²²

Puisque nous avons deux mots, autant spécifier leurs usages et leurs définitions, ce qui permet de mettre en évidence une problématique que rencontre tout humain. Joan Tronto, comme toutes les théoriciennes du *care*, se retrouve confrontée aux conséquences de ne pas les différencier. Elle insiste à plusieurs reprises en opposant une « morale contextuelle » et une « théorie morale universelle ». Malheureusement, elle tente visiblement de définir une morale contextuelle *universelle*, tâche impossible. Une réelle différenciation claire entre « l'éthique » et « la morale » permet de comprendre autrement les

bien.../... Disons que je propose une **méta-éthique**.../... fondée sur les concepts d'assentiment et d'exigence.

²² P. Ricoeur. *Ethique et morale*. in *Lectures 1*. Seuil, Paris, 1999

difficultés rencontrées, ouvrant alors une voie différente, désencombrée des paradoxes créés par cette confusion sémantique.

La proposition, inaboutie, d'une éthique féministe du care

« La morale est prescriptive, correctrice et autoritaire.../... Alors que le respect de l'interdit est moral, la recherche tâtonnante du bien-être soumise aux conditions de l'existence est éthique. Fondamentalement, être du côté des relations éthiques, c'est abandonner la certitude morale pour l'inquiétude éthique. C'est aussi mettre entre parenthèses une universalité déterminée trop rapidement, pouvant être de ce fait trompeuse et mensongère pour apprécier la singularité d'un cas. »²³

Voilà posé correctement me semble-t-il par F. Brugère la différence fondamentale entre la morale et l'éthique : la morale est du côté de la prescription collective, de la référence générale, le questionnement éthique est lui du côté de la singularité de chaque situation particulière. Mais l'erreur, c'est de limiter ce questionnement à « *toutes les situations dans lesquelles il est difficile de trancher moralement et définitivement* » (p 36)²⁴. La question éthique, que nous nous la posions ou pas, concerne chacun de nos actes, tous nos actes. Si la question est davantage visible dans les situations de dilemme, de conflits de valeurs, c'est simplement parce que nous fuyons cette « *inquiétude éthique* » en nous soumettant à une morale qui nous décharge ainsi de l'inévitable souffrance éthique qu'il y a lorsque l'on se rend compte que

²³ Brugère F., *o.c.* p 35

nous faisons *au mieux* mais jamais *le bien* absolu. Nos actes ne se limitent pas à nos intentions, ils se prolongent aussi dans leurs conséquences. Mêmes si ces conséquences ne relèvent de notre responsabilité que dans le souci de leur anticipation, et non dans leur existence même qui relève elle, lorsqu'il s'agit d'autres humains, des choix de ceux qui répondent à ce que nous faisons²⁵.

Mais cette différence entre morale et éthique, si bien posée, est doublement annulée en réduisant l'éthique à « *la recherche tâtonnante du bien-être* » - en faisant ainsi d'elle un pur hédonisme - et par le postulat féministe de les mettre toutes deux en concurrence, et non de les articuler à partir de leurs différences. Alors, inévitablement, « *l'éthique est d'autant plus compliquée à définir qu'elle est du côté du local, du contextuel, du proche. Du coup, elle est considérée comme étant plutôt une affaire de « sujet sentant » qu'une affaire de sujet rationnel.* » (p 39/40).²⁶ Elle ne devient en effet plus compliquée à définir que si l'on veut tirer du questionnement éthique une morale prescriptive, fut-elle nouvelle, supérieure à la vieille morale patriarcale... Mais, c'est alors renoncer à ce qui fait justement la spécificité et la valeur de l'éthique : cette réappropriation *en première personne* de la responsabilité de nos choix d'action, et non leur justification par l'obéissance à une morale convenue dont on sait qu'elle peut être au fondement de l' « horrible banalité du mal » et de la

²⁴ Brugère F., *o.c.* p 36

²⁵ Cf. Balta F., Szymanski G.. *Moi, toi, nous... petit traité des influences réciproques.* InterEditions, Paris, 2013. p 22 à 27.

²⁶ Brugère F., *o.c.* p 39/40

bonne conscience des bourreaux, toujours prêts à persécuter au nom des valeurs auxquelles ils obéissent²⁷.

Bien sûr, confrontant le sujet à l'appréciation de ses actions, l'éthique doit tenir compte et intégrer nécessairement des éléments intuitifs, émotionnels, passionnels même parfois, alors que la morale peut se dégager de ces contingences et paraître davantage comme purement rationnelle : « la raison *pure* » de toute contamination par les émotions dont on sait la nature changeante au gré des circonstances.

Réhabiliter les émotions, ce devrait être réhabiliter leur pouvoir de synthèse, et non leur supériorité sur la raison. Elles fonctionnent autrement, avec leur logique propre, différente de la logique mathématique, mais tout aussi contraignante et nécessaire. Une fois encore, il ne s'agit pas de hiérarchiser, de séparer, mais d'articuler, de « penser complexe ».²⁸

L'égalité sans les différences : la fin des tensions ?

A propos de l'interruption volontaire de grossesse, Fabienne BRUGERE écrit : « *La voix différente des femmes n'est plus étouffée ; elle devient la voix différente de l'éthique du care lorsqu'elle fait réellement surgir une éthique de la responsabilité détachée du sacrifice de soi. Cette éthique doit permettre de*

²⁷ Cf. ARENDT Hannah. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Gallimard, 1966

²⁸ Cf. Edgar Morin. *Introduction à la pensée complexe*. Le Seuil, Paris, 1990.

résoudre la tension entre ce qui est bon pour soi et ce qui ne nuit pas à autrui. »²⁹

Passons une fois encore sur les premiers mots affirmant qu'il y aurait « *une voix différentes des femmes* ». Cette voix ne doit être probablement pour l'auteur qu'un effet de « genre », mais en rien quelque chose de spécifique aux femmes en tant que femmes, même si, sur la question de l'avortement évoqué à ce moment de l'ouvrage, on peut penser que l'expérience vécue à son propos par les femmes et par les hommes est fondamentalement différente, asymétrique, mais pas pour autant inexistante chez les hommes³⁰.

La suite est beaucoup plus intéressante ; elle dévoile le projet de toute revendication d'égalité d'apparence : *la disparition des tensions liées aux différences* entre soi et autrui. Différences dont la sexuation n'est qu'un aspect. Mais les tensions sont aussi, même dans le domaine de la sexualité, internes à chacun, comme celle de faire « *ce qui est bon pour soi* » et celle de faire « *ce qui ne nuit pas à autrui* » surtout lorsque l'autrui en question est important pour soi-même. Et il n'y a pas d'espoir de les supprimer, ces tensions internes, si souvent transportées, jouées, dans les relations, rendant l'adversité nécessaire, réconfortante même pour sa propre identité. Faut-il même souhaiter cet apaisement ? Seule la mort est sans tension. Ou un individualisme radical,

²⁹ F. Brugère *o.c.* p 23

³⁰ Le célèbre slogan féministe « notre corps nous appartient » exprime parfaitement, à partir d'une revendication légitime de respect, le glissement d'une position morale à une chosification des corps considérés alors comme des objets dont on serait « propriétaire » au sens le plus capitaliste du terme. En ce qui concerne l'avortement, ce slogan est aussi une façon de réduire la paternité à quelque chose de tout à fait périphérique, extérieur même au processus de la maternité. Ceci contient en germe la possibilité de ne plus faire de la procréation un processus qui relie, et de réduire le père à un donneur de sperme.

un égoïsme aveugle et pervers. Les faire disparaître, en apparence, c'est imposer le silence à toute conflictualité, et imposer la dictature du politiquement correct qui en est inséparable.

Le questionnement éthique, c'est justement cette tension, *insoluble, et qui pourtant doit trouver concrètement solution* à chaque instant dans la négociation entre le désir de tenir compte du désir de l'autre auquel je tiens, et tenir compte de mon désir qui me tient tout autant. Un équilibre toujours à retrouver, qui rend toute relation tension et fatigue, espoir et appréhension, incertitude et fragilité.

Là encore, à nouveau, il y a confusion entre morale et éthique.

La morale propose justement cet apaisement des tensions : il suffit d'obéir à ses prescriptions. Au contraire, l'éthique maintient en éveil cette tension, cette réflexion qui fait la possibilité et la noblesse du choix, la grandeur de la responsabilité d'être humain, le tragique de son état. Il ne suffit pas de ne pas nuire à autrui. Cette abstinence peut n'être que lâcheté. Ou ignorance, car qui connaît vraiment les conséquences à moyen ou long terme de ses actes sur le monde ? Déjà à court terme, nos prévisions se révèlent bien souvent incorrectes...

Pour pouvoir se sentir pleinement humain, il faut encore participer au bien-être des autres, leur donner quelque chose dont ils peuvent tirer bénéfice. Ne rien faire, c'est nécessairement nuire à autrui. Et faire aussi, d'une autre manière. Et aujourd'hui, où nous sommes en permanence informés de tous les malheurs du monde, cette passivité imposée est écrasante et se teinte de

culpabilité. Comment ignorer que notre voiture pollue l'atmosphère, que nos chemises bon marché (ou de marque !) sont fabriquées par des ouvrières et des ouvriers exploités et sous-payés, que pendant les tergiversations les massacres continuent, etc. ? Il n'y a pas d'innocence possible, ni de tranquillité souhaitable. Il n'y a à l'inverse qu'une tension à assumer, et non déformée en culpabilité impuissante ou en pessimisme nihiliste, tension qui nourrit et soutient une révolte mesurée, humaine, qui ne répond pas à la violence par la violence³¹, ou par une passivité égoïste et indifférente³². Il n'y a là, éthiquement parlant, qu'une exigence infinie, impossible à totalement satisfaire, comme le rappelle si justement Simon Critchley³³.

C'est une fausse opposition que de mettre face à face « *ce qui est bon pour soi et ce qui ne nuit pas à autrui* » comme le fait F. Bruguère. Comment, hormis logiques limitantes et limitées du ressentiment ou de la vengeance, sources d'escalades infinies, quelque chose pourrait-il être bon pour soi en étant nuisible à autrui ? Comment croire qu'on pourrait ne nuire à personne, sans mettre cela sur le compte d'une ignorance de nos environnements ou d'une indifférence sous-informée ? Comment penser que ce qui est bon/mauvais pour soi puisse laisser indifférent nos amis ou nos ennemis ? Comment croire, sinon dans une vision individualiste non relationnelle, que ce qui me fait du bien est possible à l'insu de tous, et n'est visible, dans son résultat même, par personne ? On voit ici que cette éthique qui se propose

³¹ Cf. Albert Camus. *L'homme révolté*. Gallimard, Paris, 1951

³² Cf. Mugnier Jean-Paul. *Les stratégies de l'indifférence*. ESF, Paris. 1998, réédition Editions Fabert.

³³ Critchley S. *o.c.*

comme « relationnelle », revient rapidement dans les limites d'une pensée centrée sur un individu considéré isolément. Autrui n'est là que comme décor amovible, que comme un autre, isolé lui aussi. Ce n'est pas une vision relationnelle qui est défendue, c'est une vision au mieux transactionnelle, qui n'est qu'un premier pas vers une conception élargie de l'individu, premier pas vers une vision de la vie conçue comme faite d'échanges, mais premier pas qui s'arrête là où commence vraiment notre (inter)dépendance inévitable et une vision réellement relationnelle des êtres humains. Ou, plus exactement, c'est la vision même que le marché promeut en permanence, de consommateurs-concurrents dans un monde de besoins marchandisés.

La haine du sacrifice

On voit aussi que le désir d'aider à un bien-être des femmes amène à nier que « *se sacrifier* » puisse être parfois la résultante d'un choix éthique, c'est-à-dire la mise en œuvre de valeurs qui donnent sens à une vie, que ce soit celle d'un homme ou celle d'une femme. L'opposition si habituelle entre égoïsme et altruisme ne tient que dans un référentiel qui considère l'individu comme préoccupé de son seul bien être personnel. Si la vie est relation, les autres sont nécessaires à soi-même, et je suis nécessaire aux autres. Je ne peux me faire du bien sans tenir compte d'eux. Je ne peux leur faire du bien sans tenir compte de moi. Et cette tension est permanente. Elle est la difficile dignité de l'humain. Là encore, limiter le sacrifice au statut des femmes, c'est oublier que

toute culture exige aussi des hommes qu'ils se sacrifient : à la tâche, pour la Patrie, pour leur famille, et aujourd'hui plus que jamais pour l'entreprise ! L'homme pélican³⁴, ça existe. Et parfois, l'éthique, c'est justement le choix du sacrifice, Jean Moulin et quelques autres en ont donné des exemples.

Que ces forces d'appartenance qui conduisent au sacrifice soient exploitées émotionnellement par des intérêts qui avancent masqués ou par des idéologies totalitaires, c'est une évidence historiquement vérifiées à de multiples reprises. Mais ce sont bien ces forces de liaison vitales qu'idéologies et intérêts utilisent et pervertissent. La question de la servitude volontaire, posée par La Boétie dès le seizième siècle³⁵, pourrait être éclairée aussi par cette lecture relationnelle.

Non-différence, quand tu nous tient...

La suite de l'ouvrage de F. Brugère consacre un long développement à différencier l'éthique du *care* et la morale. Les différences pointées sont tout à fait pertinentes, et pourtant, régulièrement, le désir de mettre les deux sur un pied d'égalité, dans leur opposition même, efface ce qui est affirmé comme singularité de la position éthique et la ramène à n'être qu'une autre vision de la

³⁴ Alfred de Musset. Le pélican :

« .../... Pour toute nourriture il apporte son cœur, ^[SEP]
Sombre et silencieux, étendu sur la pierre
Partageant à ses fils ses entrailles de père, ^[SEP]
Dans son amour sublime il berce sa douleur, ^[SEP]
Et, regardant couler sa sanglante mamelle, ^[SEP]
Sur son festin de mort il s'affaisse et chancelle, ^[SEP]
Ivre de volupté, de tendresse et d'horreur.../... »

morale. De ne pas respecter la singularité de chaque champ fait perdre les bénéfices qu'il y a à les différencier *et* à les articuler, pour y substituer une opposition compétitive confusionnante.

A la recherche donc d'une caractérisation de relations éthiques, il nous est fait la proposition suivante : « *Les relations sont éthiques lorsqu'elles arrivent à instaurer une règle de réciprocité qui réplique à la dissymétrie initiale, égalise l'agent et le patient. La voix de la sollicitude suppose que la pluralité des personnes, leur altérité les unes aux autres et les différences de position de pouvoir ne soient pas oblitérées par l'idée englobante et abstraite d'humanité.* » Proposition effectivement compliquée puisqu'il s'agit d'égaliser l'agent et le patient, mais sans oblitérer les différences de position de pouvoir...

Pourtant un regard théorique accomplit ce souhait : c'est celui des théories systémiques, qui, dans leur compréhension de la co-construction et de la circularité de tout processus d'échange, sait voir chacun comme « *agent* » ET comme « *patient* », agissant ET subissant, étant nécessairement toujours à ces deux places en même temps³⁶, qu'il en soit conscient ou non. Prisonnières de leur *a priori*, les théoriciennes du *care* ne peuvent franchir le pas qui pense la complexité de toute relation. Elles préfèrent, pour des raisons probablement liées au pragmatisme de leur lutte contre la domination masculine, revenir sans cesse sur la dénonciation bien tranchée d'une position de dominants-agents à l'encontre de dominés-patients. Il y a bien sûr, socialement, de véritables

³⁵ De La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Edition en français moderne. Mille et une nuits, 1997.

³⁶ Cf. F.Balta, JL Muller. *La systémique avec les mots de tous les jours. Changer en douceur*. ESF/Cegos, Paris, 2004.

victimes et de véritables tyrans, domestiques ou politiques. Mais comment comprendre les souffrances des unes et les pouvoirs des autres en les réduisant à ces rôles sociaux ? Considérer les victimes comme faibles, vulnérables, abusées, c'est ajouter à leur infériorisation en prétendant les sortir de leur méconnaissance. C'est prendre d'emblée la position de la personne qui sait mieux que les intéressé/es eux/elles-mêmes ce qui les anime. Comprendre le point de vue des victimes, c'est rejoindre les valeurs à l'œuvre dans ce sacrifice de leur vie, au prix parfois de leur propre estime. Ce n'est certainement pas leur imposer en plus le fardeau d'une supposée faiblesse. « *S'il existe une éthique féministe, elle consiste selon Judith Butler, eu égard à l'histoire des femmes, à assumer la vulnérabilité, à s'en porter garant, à s'en considérer comme responsable.* »³⁷ Comme si la vulnérabilité n'était une fois encore que l'affaire des femmes, et que se placer comme avocat des supposés plus faibles n'était pas conforter le système contre lequel on pense lutter³⁸... Les féministes américaines semblent avoir remplacé la lutte des classes³⁹ par la lutte des genres. Ce qui est certainement plus politiquement correct aux Etats-Unis. Il semblerait qu'elles aient renoncé à une division entre riches-puissants et pauvres-exploités pour une opposition entre masculin et féminin. Pourtant, dans chaque camp, exploiteur ou exploité, il y a des femmes et des hommes.

Proposition de définitions plus contrastées

³⁷ Brugère F. *o.c.* p 42

³⁸ cf. les développements proposés du concept de circularité dans F. Balta, G. Szymanski. *o.c.*

³⁹ La lutte des classes semblait être passée de mode avec l'esprit anti-idéologique des années 80. L'hyper-libéralisme financier semble être en train de lui redonner de la vigueur de nos jours

Les définitions, nécessairement arbitraires, qui me semblent utiles sont celles qui distinguent clairement d'un côté la morale et de l'autre l'éthique.

Précisons-en les critères.

La morale du nous

La morale désigne un *cadre collectif* concernant ce qu'il est bien et bon de faire ou de ne pas faire. Il s'agit de règles générales, abstraites, contextualisées à un grand niveau de généralité et donc d'abstraction, supposées valables pour tous et motivées rationnellement (lorsqu'elles ne sont pas tout simplement révélées). Elles sont variables selon les pays et les époques et expriment un consensus social arbitraire et localisé dans le temps et dans l'espace. La morale s'incarne dans les Lois par des codes (civil et surtout pénal). Toute culture offre donc ainsi à ses membres des repères de comportements sur le mode de la généralisation.

L'éthique du je

D'un autre côté, l'éthique, elle, pose la question du bien et du mal, mais cette fois *en première personne*. Si la morale parle du (et au) « nous », l'éthique, c'est la voix du « je ». C'est la reconnaissance de l'irréductible responsabilité de l'individu, sa solitude face à ses choix d'action, quelle que soit son appartenance à tel ou tel groupe. C'est dire que l'éthique, c'est le domaine de la singularité, de l'unique, celui de l'auto-évaluation, de la responsabilité, du jugement que chacun a le devoir de porter sur ses actes et sur leurs éventuelles conséquences.

Confondre éthique et morale, c'est se priver de la possibilité d'articuler ces deux logiques *à la fois* irréductibles l'une à l'autre, *et* pourtant en coexistence permanente, parfois pacifique – alors confondues – parfois tragiquement opposées. C'est alors l'ancien et éternel débat entre Créon et Antigone.

Obéir à la morale du groupe, fut-elle élaborée avec l'aide de « Comités d'Éthique », c'est en réalité renoncer à la *question* éthique et se donner bonne conscience comme l'a si fortement et justement rappelé Hannah Arendt⁴⁰. De l'autre côté, ne s'appuyer que sur son idée personnelle du bien et du mal, c'est s'exclure du groupe auquel on appartient, c'est se prendre pour dieu. Distinguer les deux, c'est pouvoir penser la relation inévitablement complémentaire *et* antagoniste de ces deux dimensions : aucune morale ne pourra lister toutes les situations singulières et dire à chacun comment faire (le) bien. Et aucune éthique individuelle ne peut se construire sans une référence extérieure abstraite, collective et générale.

C'est de ne pas penser la réciprocité de leur relation qui rabat l'éthique sur la morale et pousse, à partir d'un individu décontextualisé, à définir l'éthique de la personne comme sa morale supposée permanente. Alors que l'éthique est débat, doute, hésitation, choix, responsabilité face à des situations jamais totalement identiques, mais pour lesquelles il y a toujours une dimension d'exigence ou d'attente sociale à intégrer.

La complexité de l'éthique

⁴⁰ Hannah Arendt. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Gallimard, 1966

Toute éthique, telle qu'abordée ainsi, est nécessairement *doublement* relationnelle.

Une première fois parce que la question éthique se pose à chacun, individuellement, à propos ce qu'il fait aux autres (et au monde qui l'entoure).

Et une seconde fois, car elle prend corps dans les us et coutumes d'un monde déjà là. Elle ne concerne pas le fait de se faire plaisir en croyant que c'est cela (se) faire du bien. La question éthique, c'est celle des conséquences de nos actes, sur nous-mêmes et sur ceux (et ce) avec qui (et quoi) nous vivons ⁴¹. En cela, cette éthique relationnelle⁴², rejoint la question du *care*. Mais elle respecte sa complexité, cette tension entre une prise de position que le sujet doit assumer, et son inévitable construction dans des repères extérieurs qui l'informent et le déforment.

Ce qui est universel, c'est la singularité de chacun

D'une manière qui peut sembler paradoxale, c'est la généralisation abstraite par laquelle je considère que tous les humains sont *également* humains – généralisation qui repose sur l'idée que nous n'avons pas choisi notre naissance, et que donc, *je* pourrais être n'importe lequel de ces *autres*,

⁴¹ Cf. le travail de Boszormenyi-Nagy, présenté par exemple dans le livre de Pierre Michard. *La thérapie contextuelle d'Ivan Boszormenyi-Nagy. Une nouvelle figure de l'enfant dans le champ de la thérapie familiale*, Bruxelles, De Boeck, 2005.

⁴² Il faudrait peut-être écrire éthique-relationnelle avec un trait d'union pour bien montrer que les deux mots doivent être pensés ensemble. L'éthique implique toujours plus d'un sujet,

différents - alors que nous nous savons tous inégalement doués - c'est cette généralisation qui oblige à se poser la question éthique : quand je veux faire le bien, que fais-je aux autres ? Et personne ne peut me remplacer dans cet acte de juger mes propres actions, ce qui bien sûr est un jugement moral, mais exercé en première personne, à propos de ses propres actes. Chercher la loi, le code moral, le règlement, la référence qui permettrait de distinguer un « bon *care* » d'un « mauvais *care* » ne soulagera jamais quiconque d'avoir à assumer son propre regard sur ce qu'il fait à tel ou tel autre. Même si ce regard se heurte à celui de la communauté. Même si ce regard est informé par la culture co-construite dans laquelle il vit. Et vouloir les définir *a priori*, quelles que soient les bonnes intentions de ceux qui précisent ces définitions, c'est seulement définir de nouvelles normes abstraites, une nouvelle morale, et prendre une position de pouvoir autoritaire. C'est aussi disqualifier les acteurs dans leur responsabilité et non pas leur donner la parole et écouter leurs voix, inévitablement singulières et définitivement discordantes.

De ne pas poser cette différence conceptuelle claire et nette entre le monde de la morale (collective) et celui d'une éthique (individuelle **et** relationnelle), tout en posant sans cesse la problématique du général *et* du particulier, met les théoriciennes du *care* dans une situation sans issue. Elles se condamnent à errer entre l'abstraction généralisante (qualifiée de « rationnelle », c'est-à-dire pour elle « masculine » et qui se proposant comme « supérieure » serait à combattre) et la nécessité d'une prise en compte de la

même si elle est responsabilité individuelle. Là encore, il faut penser *en même temps* l'individu et l'autre, c'est-à-dire penser la relation.

singularité des situations (qualifiées de « concrètes », « contextualisées », « émotionnelles » et « socialement méprisées, infériorisées » à promouvoir et reconnaître). Elles ne trouvent bien sûr aucune issue à cette recherche puisqu'il n'y en a pas si on ne distingue pas très clairement morale et éthique. Ces deux logiques sont irrémédiablement non réductibles l'une à l'autre, *et* elles sont tout aussi irrémédiablement nécessaires l'une à l'autre, et surtout **et** l'une **et** l'autre, à nous pauvres humains soucieux de faire le bien, au moins à ceux, que je crois les plus nombreux, qui ne réduisent pas leur vie à eux-mêmes seulement⁴³.

Cette non distinction de plus nous interdit de comprendre le besoin de transcendance comme émergeant à partir de l'immanence de nos échanges. A l'inverse, elle conforte l'idée d'une transcendance révélée qui serait imposée d' « en haut », une transcendance de dominants, que ces dominants soient des dieux, des sages, des hommes, ou des femmes.

Comment cette différenciation conceptuelle peut-elle être à ce point négligée reste pour moi un mystère, d'autant que son besoin apparaît à chaque instant dans ces travaux sur le *care*.

De plus, comment ces théoriciennes peuvent-elles ignorer la notion de systémique qui nous rappelle, depuis au moins cinquante ans, que toute relation entre deux éléments différenciés *est nécessairement* complémentaire ET antagoniste même si elle est le plus souvent lue/perçue/vue/interprétée/vécue comme complémentaire OU antagoniste selon une logique d'exclusion bien aristotélicienne ? J'éprouve en les lisant une réelle

⁴³ On lira et relira à ce propos l'extraordinaire ouvrage de Christopher Lasch. « *La culture du*

souffrance empathique à les voir se cogner à ces parois de verre de leurs affirmations, alors qu'une porte s'ouvre largement grâce à une conceptualisation simple *et* complexe qui ne peut que donner une base plus précise, plus solide et plus large au concept de *care*.

Sauter le pas de l'individu à la relation ?

Pourtant, nous dit-on, « *La théorie du care est d'abord élaborée comme une éthique relationnelle structurée par l'attention aux autres. Aucun être humain ne peut se suffire à lui-même ; fondamentalement vulnérables et interdépendants, les individus ont souvent recours à un moment ou à un autre de leur vie à des relations de protection, d'aide au développement, de traitement de la dépendance pourtant ignorées, euphémisées ou méprisées.* »⁴⁴

La problématique du *care* est bien posée en termes d'éthique qui se veut relationnelle. Mais la définition du mot éthique se confondant avec celle de la morale, il devient difficile de penser les inévitables contradictions et tensions rencontrées en pratique.

D'autre part, la relation est visiblement seconde par rapport aux individus. Les individus « sont en relation », ils « ont des relations »... Une vision totalement relationnelle inverserait cette description : ce sont les relations qui permettent aux personnes d'exister. Bien sûr, c'est un point de vue partial. La première affirmation est tout aussi soutenable : les personnes font exister les

narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances » traduction publiée chez Climats en 2000, mais écrit et publié en anglais en... 1979.

relations. Dans une vision causale circulaire, il n'y a pas à choisir. Mais envisager de mettre la relation au centre, permet de voir tout autrement les problèmes de la dépendance.

Quoique posant d'emblée cette éthique relationnelle comme nous concernant tous (« *Aucun être humain ne peut se suffire à lui-même ; fondamentalement vulnérables et interdépendants...* ») elle se limite tout à coup à une dépendance « *à un moment ou à un autre de leur vie* ».

Une éthique relationnelle plus conséquente poserait qu'aucun être humain ne peut vivre et se développer seul - communauté de destin, interdépendance dans la compétition comme dans la solidarité, plutôt qu'en termes de « dépendance OU autonomie ». Elle intégrerait aussi que tout être humain est, à chaque seconde, mortel plutôt que « *vulnérable* » seulement à une période ou à un autre de sa vie. Tout être humain est toujours, *à chaque instant*, vulnérable, que cette vulnérabilité s'exprime ou non. La conscience de sa mortalité, et donc de la fragilité de la vie, crée une base commune qui peut nous unir tous face aux difficultés du vivre, et de l'inquiétant mystère de la mort.

Vulnérabilité, autonomie et dépendance

Elle intégrerait aussi, par la même occasion, que chacun, dès sa naissance, n'est pas seulement dépendant, mais qu'il est nécessairement

⁴⁴ F. Brugère. *o.c.*, p7

« *autonome* », puisqu'il impose ses propres réponses adaptatives aux pressions combinées de son environnement et de ses besoins. Nous sommes des être autonomes **et** vulnérables **et** dépendants.

Il est devenu commun de voir la dépendance comme liée à certaines périodes de la vie – petite enfance, vieillesse – ou à certaines atteintes physiques ou mentales – maladies, handicaps. Cette dernière définition, médicalisante, de la dépendance, développée depuis les années 60, fait l'impasse sur les contextes de vie qui amplifient ou diminuent les marques de dépendances. Là encore, tout est reporté sur la personne, évaluée en termes de manques et de capacités, déliée de son environnement réel. La seule dimension sociale appréhendée n'est plus que son coût ! Une fois encore, la multi-causalité circulaire est délaissée, au profit (?) d'une répartition bien tranchée entre actifs et passifs, compétents et incompétents, autonomes et dépendants. Les conditions sociales permettent plus ou moins facilement la satisfaction de nos besoins et désirs de tout ordre, créant ainsi des zones de dépendance, aussitôt dénoncées comme coûteuses. Supprimons les ascenseurs dans tous les immeubles de plus de quatre étages, et nous verrons certainement les problèmes de mobilité se multiplier. Les aménagements en ville pour la circulation des personnes en fauteuil roulant, malgré des obligations légales de plus de 30 ans ne progressent qu'avec lenteur. Encore un effort et nous pourrions exclure encore davantage de personnes insuffisamment normées en termes de performance ou de santé...

La vulnérabilité d'une personne n'est pas liée seulement à sa faiblesse ou à son incapacité de se protéger et de se prendre en charge. Elle n'est pas non plus liée seulement à des éléments environnementaux fixes. Elle ressort de l'expérience plus ou moins apparente de notre interdépendance permanente du début à la fin de notre vie.

Que quelqu'un perde son emploi ou ses ressources, et il va rapidement être en contact avec le fait que sa vie la plus quotidienne dépend d'une multitude d'acteurs anonymes qu'il payait ou utilisait sans même y faire attention, pour suppléer ses ignorances ou coopérer à son bien être. Les plus riches sont probablement moins « vulnérables » que les plus pauvres puisqu'ils peuvent mobiliser un personnel nombreux autour de leur bien-être, pour la satisfaction de leurs besoins. La vulnérabilité est aussi contextuelle. La considérer comme « à l'intérieur » de la personne, comme une de ses caractéristiques, c'est gommer toutes ces dimensions relationnelles, au monde et aux autres qui fluctuent en fonction des circonstances. Comme il est possible de parler de « handicap de situation » (plutôt que de situation de handicap comme on le fait le plus souvent⁴⁵), on devrait parler de « vulnérabilité de situation ». En fait, si notre vulnérabilité est permanente, sa conscience est intermittente, liée aux situations au moins autant qu'aux (in)capacités des personnes. L'idée que c'est la personne qui *est* vulnérable, c'est se référer implicitement à une norme de non-vulnérabilité « normale », de référence, qui escamote notre dépendance permanente et fondamentale.

Insistons sur la dimension relationnelle de la vulnérabilité et de la dépendance. A situer ces deux éléments – vulnérabilité et dépendance – dans la relation et non dans les personnes isolément, on prend nécessairement conscience que la personne qui prend soin est, elle aussi, vulnérable parce que sensible à la personne dont elle s'occupe. Elle est dépendante de la dépendance, portant la responsabilité de comprendre, interpréter, répondre à des demandes indirectes, semblant parfois folles ou inappropriées, et presque toujours énigmatiques. Un parent attentif est aussi dépendant de son nouveau-né que celui-ci l'est de lui. *C'est l'acceptation du lien, l'engagement dans la relation, qui rend l'aidant dépendant.* L'indifférence défensive de l'un ou de l'autre fait disparaître la dépendance et laisse émerger fragilité, précarité d'un côté, rigidité et dureté de l'autre⁴⁶, et perte d'humanité pour les deux. Chacun en sort alors déshumanisé.⁴⁷

L'impensé de l'éthique du care : le don

Quant aux actes de protection, d'aide ou de traitement, nous avons à expliquer en effet pourquoi, et dans quel cadre, ils sont, comme dits plus haut, *« ignorés, euphémisés ou méprisés ».*

⁴⁵ c'est au Dr Claude Leroy, ancien médecin-chef à l'Institut Marcel Rivière - MGEN, que je dois cette distinction.

⁴⁶ La précarité et la fragilité peuvent autant se situer du côté du soigné que du soignant, comme la rigidité peut aussi bien se développer chez l'un ou chez l'autre, dans une relation de complémentarité, et dans un processus d'escalade complémentaire.

⁴⁷ cf. *o.c.* Jean-Paul MUGNIER. *Les stratégies de l'indifférence. Le poids du secret dans le discours familial.* ESF, 1998. réédition Editions Fabert.

Disons tout de suite qu'ils ne sont tels que dans le cadre d'un échange marchand ou d'une obligation collective. En effet ces actes de sollicitude débordent ces deux cadres de références de toute part. Ils relèvent, pour leur bonne exécution, d'une logique du don qui ne peut se laisser enfermer dans la logique comptable du donnant-donnant, qui est celle du marché, ou dans la logique du dû de l'institutionnalisation.⁴⁸

Il faut sans doute ici s'appesantir sur le concept de don. Beaucoup a été écrit à ce sujet depuis l'essai princeps de Marcel Mauss⁴⁹. Dans cette courte contribution, il n'est pas dans mon objectif de reprendre les discussions et les arguments qui ont été mobilisés autour de ce sujet⁵⁰. Je veux seulement insister sur quelques points, objets fréquents de malentendus, et préciser à cette occasion ma position.

Six réflexions sur le don

- Premier point important :

Le don est un type *particulier* d'organisation des échanges subjectivés. Il est à différencier de deux autres manières de les structurer : le donnant/donnant contractuel qui fonde l'échange marchand, et le dû contraignant qui correspond

⁴⁸ Pour une introduction à ces différenciations cf. F. BALTA « les B.A. BA de la systémique – n° 11 échanger, devoir, donner » sur le site balta.fmw1.com

⁴⁹ Marcel Mauss. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1925) », Introduction de Florence Weber, Quadrige/Presses universitaires de France, 2007

⁵⁰ Voir en particulier les auteurs publiés dans la Revue du M.A.U.S.S., le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales depuis les années 80.

à l'organisation par les institutions des relations citoyennes : *tout échange n'est donc pas repérable comme don*.⁵¹

- Second point...

sur lequel Marcel Mauss a insisté, et qui nous introduit d'emblée à une pensée relationnelle, co-constructionniste et systémique, le don, « *fait social total* », est un circuit qui doit être parcouru totalement pour exister : donner/recevoir/rendre, disait Mauss qui étudiait des groupes fonctionnant en circuit fermé. Dans un monde ouvert, il serait plus juste de dire donner/recevoir/donner à son tour (au donateur ou à une autre personne).

Le sens commun limite le don à l'acte du donateur, mais oublie de le penser dans son achèvement : le don, pour se réaliser, doit être reçu, c'est-à-dire qu'il doit être profitable, profitabilité qui se constate aux effets ensuite sur d'autres échanges. Faute de quoi, le don n'existe pas. Son point initial ne lui suffit pas. L'intention de donner ne le résume pas, ne le contient pas. Il s'agit d'un fait relationnel, ou donateurs *et* donataires co-construisent le don en tant que tel. On pourrait même dire que le don n'existe que d'être reçu, que c'est sa réception qui le fait pleinement apparaître : le donataire fait exister le donateur.

- Troisième point...

tout aussi important, mais toujours difficile à intégrer : le don est d'abord et avant tout un vécu, un *ressenti*, une « lecture ». Rien ne permet de certifier objectivement d'un échange qu'il relève du don, sauf les *affirmations* des personnes impliquées dans cet échange, et elles-mêmes peuvent en avoir des

⁵¹ Cf. Jacques T Godbout. *Le don, la dette et l'identité*. Editions la découverte, 2000.

lectures différentes. Ainsi peut-on avoir donné sans en avoir eu l'intention, et l'on peut en avoir l'intention sans que le don ne soit reçu, donc perçu. Dans le premier cas, la réception fait exister le don, dans le second, sa non réception l'annule, le déçoit.

- Quatrième point...

qui rejoint et complète le précédent: ce qui caractérise le don, c'est qu'il est « gratuit » et « spontané ». Ces qualificatifs ne sont pas à comprendre comme correspondant juste à la vision de celui qui donne, s'appliquant à son geste seulement, mais à l'organisation même de l'échange : gratuité et spontanéité sont des *constructions* qui nécessitent l'accord tacite des partenaires et leur participation active : l'attitude du donataire est aussi importante pour préserver leur possibilité que les intentions du donateur. Sans ces deux caractéristiques relationnellement construites, il n'y a pas de don. L'intérêt – la non-gratuité - le transforme en échange marchand, la perte de spontanéité en dû. Mais *ces caractéristiques sont des appréciations subjectives*, une humanisation de l'échange, relevant de quelque chose qui échappe à l'évaluation « objective » et quantifiable. Le sixième point reviendra sur cette notion de gratuité.

- Cinquième point...

étant un « *fait social* », le don relève de règles collectives, transmises par l'éducation. Sa spontanéité est instruite, elle est culture. On pourrait même peut-être résumer toute éducation à l'apprentissage de comment et quand donner, recevoir... ou refuser, ou avoir l'air de... Confondre cette « spontanéité » du don avec une espèce de bonté sauvage, « naturelle »,

improvisée soumise à la loi du bon plaisir est, encore une fois, une vision qui confond les objets et leurs propriétés émergentes, la complexité des actes et leur description décontextualisée. Donner et recevoir sont des arts délicats. Ils engagent. Et le don n'a rien d'anodin. C'est quelque chose qui doit avoir à la fois la légèreté de la plume et la solidité du roc. Cela ne peut être laissé au hasard, au gré des envies des moments. Les contraintes qui pèsent sur le donner/recevoir sont nécessairement importantes et sont en permanence élaborées et enseignées par la culture des groupes.

- Sixième point...

objet de bien des incompréhensions : gratuité n'implique pas neutralité, désintérêt ou absence d'effets, bien au contraire⁵². Il est fréquent d'affirmer que le don n'est pas vraiment gratuit puisque le donateur en tirerait un profit, ne serait-ce qu'en être content, et pour l'autre, et de soi... Le don devrait alors se dérouler à l'insu du donateur, ce qui est tout à fait possible, mais non obligatoire.

En effet, le don, que les anti-utilitaristes me pardonnent, est plus qu'utile, il est indispensable.

C'est la seule voie pour créer de l'humanité, du lien humanisé, pour les partenaires de cet échange.

De plus, la seule façon de construire une estime de soi solide, c'est en donnant quelque chose à quelqu'un qui accepte de le recevoir : le parent se sent bon parent de voir son enfant s'épanouir avec ce qu'il lui donne. Le savoir-

faire que développe l'apprenti réjouit le maître. Le malade qui s'améliore avec le traitement prescrit conforte la compétence de ses soignants...

Et celui qui reçoit se découvre digne d'attention. Il se croyait faible et démuné, seul et sans valeur, il se découvre sujet de préoccupation, d'intérêt, occasion de bien-être. Ceci ressort d'une logique de dette « positive » que ceux qui vivent leurs relations comme toujours marchandes ont du mal à se représenter : un don approprié reçu donne envie de donner à son tour. Il nous tire vers davantage d'ouverture, de compassion, de sollicitude. Il nous relie au monde, nous en fait membre co-responsable. Lire le contre-don comme une dette marchande, c'est faire un tragique contre-sens sur le don lui-même.

Le don sert à cela, et il est le seul type d'échange à le permettre : humaniser les deux extrémités de la relation. Et chacun a à la fois besoin de donner – pour être suffisamment estimable – **et** de recevoir – pour être suffisamment satisfait.

Et ceci que ce soit dans le cas du don anonyme, où je reconnais en l'autre anonyme un frère humain, un semblable, ou bien dans le cas où je donne à une personne que je connais, pour créer avec elle un lien de fraternité, qui nous relie et confirme l'existence d'un groupe solidaire. Il y a don parce qu'il y a attention aux besoins de quelqu'un, « sur mesure », *et* parce qu'il y a spontanéité et gratuité – c'est-à-dire absence d'un calcul sur un retour sur investissement – *et* humanisation de la relation, création d'un implicite de réciprocité dans la présupposition d'un attachement accepté. Le don veut créer

⁵² Comme le propose Jacques Derrida par exemple pour qui le don est impossible. Cf. J.

de l'amitié, du lien durable dans ce cas. La « gratuité » est liée au fait qu'aucun contenu particulier n'est attendu, aucun moment de réciprocité n'est programmé. Il y a seulement *confiance* dans le fait que si, un jour, je suis dans le besoin à mon tour, cette relation sera au rendez-vous. Si celui à qui j'ai donné sans compter se révèle défaillant, cette défaillance même détruit à rebours le don que j'avais fait : nous n'étions pas dans cet implicite d'attention réciproque, je découvre que j'ai seulement été utilisé ! La déception, contrairement à ce qui est affirmé si souvent, est l'expression qu'il y a eu don réel - hélas non reçu puisque ce lien de confiance se révèle trompé -, et non celle d'un calcul intéressé. Le don correspond à cette relation « Je-Tu » dont nous parle Martin Buber ⁵³.

L'échange marchand construit des relations « Je-Cela », et finalement transforme le « je » en un autre « cela ». A donner un prix à chaque chose, il instrumentalise les hommes et les change en marchandises.

L'échange contraint de l'Etat transforme chaque « je » en une simple fraction d'un « nous » anonyme. Lui aussi fait disparaître la singularité de chacun. Il voit les choses de trop haut – de trop loin ? – pour distinguer le visage de chaque citoyen⁵⁴.

Le don, un concept qui dépasse la théorie du genre

Derrida. *Donner le temps* Galilée, 1991.

⁵³ Martin Buber. *Je et Tu* Aubier-Montaigne, (1935) 1992

⁵⁴ A propos du « visage d'autrui », cf. *Éthique et Infini*, dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo, Fayard, Paris, 1982

Il est possible de comprendre pourquoi il n'y a pas de références à Mauss, à Buber, au don... dans la littérature sur le *care*. Le don ne peut se soumettre ni à la loi du marché, ni aux obligations des institutions étatiques ou sociales. Il affirme la liberté des sujets, ne peut être ni monnayé, ni imposé. Il ne peut qu'être reconnu, encouragé ou nié, moqué, pourchassé.

Pour le marché, il est toujours suspect – quel intérêt égoïste cache-il ? – et pour les Etats il risque fondamentalement d'être asocial ou même antisocial – ne cacherait-il pas du travail au noir ?... une entraide hors contrôle ?... un contre pouvoir ?

Des échanges intéressés ou contrôlants peuvent toujours prendre les apparences attentionnées du don... puisqu'il n'existe que dans les lectures subjectives d'une mise en acte toujours complexe. Mais c'est dans la durée, et l'attention réciproque que le don se prouve, ce que sont incapables de manifester aussi personnellement les échanges marchands ou contraints.

Il ne peut pas être attribué à un sexe, ou à un genre, au détriment d'un autre. Il est d'abord et avant tout humanisation. Il ne cadre donc pas avec la théorie du genre, même s'il permet de voir comment hommes et femmes donnent et reçoivent différemment. C'est ces différences que Gilligan, par exemple, critique à propos des expériences de Kohlberg explorant la logique de la résolution d'un conflit permettant de situer garçons et filles sur une échelle de « développement moral ».

Rappelons le protocole de ce dilemme, (pro)posé à des enfants : c'est celui d'un homme qui se demande s'il doit ou ne doit pas voler un médicament

qu'il n'a pas les moyens d'acheter, pour sauver la vie de sa femme. Pour Kohlberg, interprétant les réponses données par les enfants à cette fiction, le garçon, Jake, (9 ans) qui choisit sans hésiter le vol (« même s'il doit finir en prison ») est considéré comme « plus capable d'un choix abstrait » que la fillette du même âge, Amy, qui choisit de négocier en apitoyant le pharmacien. C'est tout à fait à juste titre que Gilligan remet en question cette lecture-interprétation de Kohlberg. Elle pourrait aller jusqu'à penser que, dans cet exemple, le *care* est aussi porté par un homme, l'époux, mais un *care* masqué dans le récit, puisque cet homme nous est présenté comme un héros possible « sauvant » (ou non) sa pauvre femme malade, alors qu'il tente simplement de prendre soin d'elle. Il serait aussi possible d'ajouter qu'aller en prison n'est pas en soi un sort particulièrement enviable, ni une position de dominant tellement affirmée. A ce propos l'expérience montre bien que garçons et filles apprennent très tôt des comportements (qui seront donc dits à juste titre de « genre ») aussi contraignants pour l'un(e) que pour l'autre. Sauf que la fillette apprend très tôt des stratégies de pouvoir et de domination moins dangereuses (?) que le garçon qui est, lui, invité à prendre des risques « virils » qui ne me semblent pas plus enviables pour autant. Flatter le côté « héros » est sans doute nécessaire pour aider le garçon à prendre ces risques. Ça s'appelle « dorer la pilule », et un corbeau autrefois en avait déjà fait les frais... *A priori*, tout enfant essaiera d'aider un parent en difficulté (sa mère encore plus volontiers, dans une relation de réciprocité du prendre soin, qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon – le droit de donner à ses parents est un droit fondamental de

l'enfant, et c'est même le chemin de la construction de l'estime de soi⁵⁵). Et il le fera selon les modèles sociaux de l'adulte qu'il est appelé à devenir. Le garçon sera ainsi conduit à développer des qualités de force et de combativité (être prêt au sacrifice de sa vie dans le combat) et la fille par des voies différentes, plus subtiles et indirectes (être prête aussi à sacrifier sa vie, mais d'autres façons). Parce qu'il y a des stratégies différentes pour survivre, et que la société met à disposition des panoplies différenciées, doit-on, comme Kohlberg, ou comme Gilligan, en tirer une hiérarchie ? Comme souvent, pour faire entendre une voix négligée, on en arrive à en négliger une autre. Pourtant la stéréophonie existe, qui permet d'entendre deux voix différentes en même temps, et d'en comprendre l'harmonie. Quoique Fabienne Brugère nous dise « *Plutôt que de hiérarchiser les différences entre Jake et Amy, elle met en œuvre la description de deux types d'éthique, l'une selon la justice, l'autre selon le care.* »⁵⁶ Mais on voit bien ensuite où va la préférence de Gilligan entre ces deux visions et comment elle souligne sa propre vision hiérarchique entre ces deux éthiques. Il est possible effectivement de penser que Jake raisonne selon la justice, et Amy selon le *care*. On peut aussi penser que *les deux tentent de prendre soin* de cette femme/mère malade, de lui rendre justice, avec les moyens qui leur semblent les plus justes, non pas au sens de la justice, mais dans le sens où ils leur donnent l'impression de maximiser leur possibilité de succès, c'est-à-dire les moyens les plus appropriés à leur projet en fonction de leurs représentation d'eux-mêmes et de la situation. Mais alors, il est vrai, la

⁵⁵ Cf. Jean-François Le Goff. *L'enfant, parent de ses parents*. L'Harmattan, Paris, 1999.

différence que l'on veut illustrer entre *care* et justice disparaît au profit d'une lecture de la construction sociale d'un *care* différent, pour les hommes *et* pour les femmes, ces dernières n'étant plus les dépositaires uniques (et opprimées) du *care*, mais seulement celles d'un mode particulier de sa réalisation.

Si beaucoup a été écrit pour faire reconnaître le *care* des femmes, il reste tout le chantier de la reconnaissance du *care* accompli par les hommes.

Si nous acceptons d'intégrer à nos réflexions le concept de don, il n'est plus possible d'espérer qu'une éthique du *care* puisse aboutir aux remises en question qu'elle se propose. Nous ne pouvons que constater que ce serait soit réduire le *care* à une marchandise, une compétence à faire valoir sur un marché, à développer en termes de reconnaissance financière ou salariale, soit en faire une obligation⁵⁷ en légiférant sur une attention contrainte dont on peut attendre le pire du point de vue relationnel ⁵⁸.

Les luttes pour une reconnaissance du travail du care sont légitimes. Mais de quelle reconnaissance parlons nous ? Celle d'une compétence qui se monnaie ? Celle d'une obligation bien remplie ? Ou celle d'un engagement personnel qui ne pourra jamais être mesuré en argent, ni enfermé dans des

⁵⁶ F. Brugère. *o.c.* p 20

⁵⁷ au moment où j'écris ces lignes, des nouvelles de Chine nous informent que l'Etat chinois impose aux enfants de visiter leurs parents âgés sous peine d'amende. Parions que ces derniers se sentiraient vraiment aimés !

⁵⁸ Il n'y a pas si longtemps, un homme politique français, pour ne pas recourir à l'impôt pour venir en aide aux personnes âgées n'a pas trouvé mieux que d'inventer le « don » obligatoire d'une journée de travail. Ce pervertissement du mot « don » a été ressenti par tous... sauf peut-être par l'inventeur de cette notion bizarre.

procédures puisqu'il relèvera toujours d'une responsabilité du sujet, osons le mot, de sa capacité à aimer, d'être sensible à l'étranger ?

Formons les personnels qui accompagnent toutes les détresses du monde. Battons-nous pour qu'ils reçoivent des salaires corrects. Mais surtout reconnaissons l'impossibilité d'en fixer un juste prix ou d'en définir la norme. Respectons ces impossibilités, qui obligent la confiance et le respect, et permettent à l'amour d'exister. La personne qui donne n'a besoin ni de médaille ni d'argent, toute chose qui offenserait son acte. Elle a besoin que son don soit reçu et que quelqu'un le reconnaisse. Le marché ne sait exprimer sa reconnaissance qu'en argent, l'Etat qu'en titre et pouvoir. Et ce ne sont pas ces types de reconnaissance qui nourrissent le don. Il se nourrit du bien qu'il procure.

Intermède

Qu'on m'autorise une remarque personnelle. Je veux insister sur l'effet ressenti de double intimidation de la plupart des textes théoriques sur le *care*.

D'une part, ne pas les approuver, ce serait déjà être du côté de ce qui est dénoncé. En permanence, il y a un certain nombre d'affirmations qui n'invitent à aucun questionnement mais dont on sent bien qu'elles relèvent d'une conviction qu'il serait mal venu de questionner. On se retrouverait aussitôt dans le camp des réactionnaires phalocrates, défenseurs de l'oppression des femmes. Il y a une culpabilisation implicite par ces discours qui se présentent comme incarnant la défense des victimes sans voix de notre société occidentale. Ayant personnellement toujours trouvé que parler au nom des autres n'était certainement pas la meilleure façon de leur donner la parole, je préfère proposer mes réflexions inachevées à la critique de toutes celles et de tous ceux qui auront eu la patience et l'attention de les lire. En espérant qu'en retour, à défaut de les convaincre, ce que je ne souhaite pas sans discussion, ils pourront m'enrichir de leurs propres points de vue.

Le mélange de thèses affirmées, de descriptions tirées d'un réel trié et de propositions de réflexion est sans doute inévitable, et à moi-même, sans doute, on pourra en faire le reproche. C'est pourquoi j'invite mes lecteurs à prendre toutes mes affirmations comme contestables, des points de vue que je ne peux que considérer comme justes, mais pas pour autant absolument, définitivement

et universellement vrais. Si des informations pertinentes viennent les rendre obsolètes, je les modifierai ou les abandonnerai sans rechigner... en les remerciant de m'avoir conduit jusque là.

Double intimidation disais-je.

La seconde est celle du style universitaire. Que peut le praticien de terrain - généraliste ne disposant que d'un temps limité pour s'instruire, se former, s'informer - face à des universitaires creusant à plein temps leur sujet, c'est-à-dire gagnant leur pain à se spécialiser dans un domaine choisi, contraints pour justifier leur travail à le complexifier à l'infini ? Comment, à la lecture d'un livre où certaines pages comportent davantage de notes et de références bibliographiques que de texte, comment oser prendre la parole, puisqu'il vous a été impossible d'en lire autant, de participer à autant de colloques, de discussions, de citations croisées, de soutiens réciproques d'initiés ?

Je ne peux, je ne veux, avancer qu'avec mes connaissances limitées. Elles ont cependant à mes yeux un avantage : je ne creuse pas au même endroit, là où je ne découvrirais que toujours plus de la même chose, mais je cherche ailleurs ce qui pourrait contredire ce que j'ai trouvé ici ou là... et m'enrichir de ces échanges inattendus et contrariants.

Sans compter parfois cette impression de portes ouvertes fièrement enfoncées, de « découvertes » qui pourraient peut-être se présenter plus modestement.

Je ne peux que regretter l'absence de référence à Mauss, à Ricoeur, à Martin Buber... par exemple dans le livre de Joan Tronto « un monde

vulnérable » cité par tous ceux qui réfléchissent au *care*. Et on n'en trouve guère plus de traces chez d'autres auteurs de ce même courant.

Je me reproche souvent mon goût pour le désaccord, la discussion, la polémique. Mais je trouve que les idées ne méritent aucun ménagement. Elles ne peuvent prétendre que nous éclairer, très partiellement, sur le chemin difficile du vivre. Et des idées fausses, incomplètes ou négligentes, construisent des chemins sans issue, ou pire, des routes qui ne conduisent qu'à moins d'humanité, quelles que soient leurs prétentions initiales. L'histoire ne manque pas d'exemples. J'espère que les auteur(e)s dont je critique la production intellectuelle recevront ces remarques au niveau visé : celui des concepts et des idées, et celui de leurs conséquences sur nos vies, celui des faits. De bonnes personnes peuvent avoir de mauvaises idées... Je pense qu'il ne manquera pas de lectrices et de lecteurs pour appliquer cette phrase à mes propositions.

IV - Care et politique

Je voudrais terminer en abordant la question du politique puisque l'éthique du *care* se propose d'en renouveler les réflexions.

Mais, le chemin proposé pour atteindre cet objectif me semble des plus paradoxaux.

« A la différence de l'esprit du libéralisme politique qui prend pour acquis le déploiement de l'autonomie, l'éthique du care sert à faire revenir vers le lien social et politique les individus les plus vulnérables et à penser ainsi l'impensé du libéralisme politique. »⁵⁹ L'éthique du care a donc une visée politique. Elle souhaite remettre en question l'esprit du libéralisme, de l'ultralibéralisme plutôt, celui qui règne actuellement aux Etats Unis, et qui se diffuse de par le monde. Mais les faiblesses des théories du *care* affaiblissent cette lutte même.

Si on peut comme Fabienne Brugère, et comme Slavoj Žižek, d'une manière encore plus affirmée, penser que les minorités souffrantes et vulnérables sont le lieu même de la question du politique ⁶⁰, il y a encore d'autres possibilités de critiquer cette vision supposée être celle de « *l'esprit du libéralisme politique* », sans instrumentaliser ses victimes.

⁵⁹ F. Brugère. *o.c.* p 32

⁶⁰ qui propose d'« identifier l'universalité avec le point d'exclusion ». Slavoj Žizek, *Plaidoyer pour l'intolérance*. Climats, 2004, p 90.

Les mythes de l'autonomie et de l'individu

Une première possibilité, c'est de développer ce que nous avons abordé plus haut, une critique plus radicale du concept d'autonomie et de poursuivre une théorisation davantage centrée sur les relations, plus que sur les individus.

Les partisans de l'éthique du *care* ne font que réclamer pour ceux qui sont désignés comme les plus vulnérables la même « autonomie » que celle des dominants. Égalité des droits. Mais nous avons vu qu'une conception relationnelle des êtres humains impose de remettre en question notre vision de l'autonomie. L'être étymologiquement autonome est fou, hors de tout lien social⁶¹. Il ne dépendrait de rien ni de personne. Il ne compterait que sur lui-même. Il se serait « libéré » de toute dépendance. C'est oublier que la dépendance fait partie de notre constitution de base : nous ne pouvons survivre qu'en assumant ce dont nous avons besoin pour assurer cette survie. Certes, il est possible de réduire à très peu ces besoins, selon une sagesse qu'Épicure nous a enseigné depuis longtemps. Mais il y a toujours un reste : il nous faut un peu d'air, d'eau, de nourriture, de l'attention et du langage, donc des relations humanisantes.

Considérer le déploiement de l'autonomie comme un idéal à atteindre, c'est une fois encore regarder les personnes sous l'angle de leur manque

⁶¹ « auto » « nomos » = soi-même source de sa propre loi... pourtant, le mot « autonomie » décrivait à l'origine, dans la Grèce antique, les lois communes que se donnait librement un groupe de citoyens pour le gouvernement de leur cité. Ce n'était pas le chacun-pour-soi de l'autonomie d'aujourd'hui.

supposé : assurer son autonomie devient alors avoir les moyens de reporter ses dépendances sur d'autres. Il est d'ailleurs pour le moins surprenant que notre culture qui vante tant l'autonomie, défende par ailleurs un modèle productiviste qui repose sur la consommation de biens rapidement obsolètes, consommation dont *le carburant est le manque* toujours sollicité et non la satisfaction. D'un côté, l'autonomie est prônée comme une qualité, de l'autre le manque est cultivé pour rendre le consommateur dépendant (au sens toxicomane)⁶². Pseudo-équilibre fou... Escroquerie surtout, car, s'il s'agit de ne pas être dépendant d'autres personnes, il n'est pas question de ne pas l'être du marché, de ses marchandises supposées maîtrisables, toujours disponibles, et dépourvues d'une volonté propre qui pourrait contrarier la satisfaction de nos désirs.

Mais il est possible de considérer que, quel que soit le contexte contraignant dans lequel quelqu'un se trouve, il ne peut échapper au fait que c'est lui qui se situe face à ces contraintes. En somme, quelle que soit son appréciation de son degré de liberté, *il ne peut qu'exercer son autonomie*, c'est-à-dire inventer sa réponse, avec les moyens dont il dispose, réponse dont il doit prendre la responsabilité pleine et entière.

Le nourrisson déjà ne se soumet pas si facilement aux contraintes qui pèsent sur lui. Et il en fait peser sur les adultes qui l'entourent. La personne atteinte de la maladie d'Alzheimer impose ses limites à ceux qui s'en occupent. Regarder comment chacun, à chaque instant, use de son autonomie, c'est-à-

⁶² Ce n'est peut-être pas pour rien qu'une marque de parfum de luxe donne, dans ses

dire fait des choix d'adaptation au mieux des contraintes internes et externes qu'il est seul à pouvoir concilier, est une façon autrement radicale de questionner la vision libérale que de réclamer ce qu'elle nous montre comme désirable, à savoir : toujours plus d'autonomie en créant toujours plus de dépendances que l'on supposera non réciproques puisque l'attachement ne se fait pas à une autre personne, mais à des produits.

Autonomie et dépendance doivent être vues et pensées dans leur complémentarité et non dans une opposition simpliste.

Ce mythe d'une autonomie, supposée synonyme de liberté, va de pair avec l'idée d'un individu pensé en lui-même, décontextualisé. Cet individu « objectivé » peut devenir sujet d'études « scientifiques », c'est-à-dire de mesures qui le définiraient dans son être. La confusion entre les comportements exprimés et l'identité de la personne est ainsi parachevée, étiquetant, hiérarchisant, valorisant et excluant telle ou telle caractéristique. Le rôle social devient ainsi la façade contraignante d'une norme qui ne se nomme pas en tant que telle, mais qui se cache derrière son aspect purement factuel. Or, les circonstances peuvent tout à fait modifier ces apparences stables et changer les comportements des uns et des autres. Sous la pression de la foule, certains deviennent héroïques, d'autres lâches et brutaux. Les événements fonctionnent comme des révélateurs, des catalyseurs, non pas de la « vraie » personnalité des gens, mais seulement de leur complexité fondamentale et de l'impossibilité de décider du bien et du mal d'une action sans tenir compte de la

publicités, comme conseil « be addict »

multitude des éléments contextuels dans lesquels elle se déroule. La question n'est plus comment définir les personnes, mais comment créer des contextes qui favorisent les comportements et les ressentis souhaités ? Et, à l'extrême, la question devient : que puis-je faire pour peser sur le monde pour qu'il aille plutôt vers ce que je souhaite que l'inverse. En n'oubliant pas que la tentation de la violence pour rendre le monde conforme à son souhait ne peut aboutir qu'au renforcement de réactions d'opposition identiques dont le seul avantage est de s'en considérer la plupart du temps comme innocent.

Lutte des genres ou lutte des classes ?

Il est peut-être difficile, dans un pays marqué par le maccarthysme et des décennies de guerre plus ou moins froide contre le communisme, de parler de lutte des classes. Le capitalisme veut se présenter de nos jours comme le seul système économique possible. Comment expliquer alors l'aggravation des écarts de revenus, et les tensions de plus en plus vives entre riches et pauvres, dans un contexte où la richesse est présentée comme signe de réussite personnelle et la pauvreté comme la conséquence « normale » d'un « capital humain » mal géré ? Comment supporter la constatation de plus en plus évidente que le développement de la richesse de quelques uns ne correspond qu'à l'appauvrissement de plus en plus important de beaucoup ? La lutte des genres peut alors apparaître comme un recours intéressant puisque le traitement si différent entre hommes et femmes peut assez facilement être présenté comme une injustice plus fondamentale encore que l'inégale distribution des richesses, supposée relevée du mérite personnel.

Il y a cependant un souci avec ce choix. Il tombe pile dans une manière de penser à laquelle nous sommes invités en permanence par le système capitaliste lui-même : celle d'une revendication pseudo-égalitaire où chacun aurait droit à sa « différence »... de consommateur désirant. Plus de référence universelle, ou bien seulement celle de « à chacun sa norme, celle de son bon plaisir ». Toute référence à une normalité conduirait nécessairement à

ségrégation. Et toute ségrégation est injustice. Il suffirait de considérer que chacun a droit à la réalisation de son désir pour rendre le monde plus juste. Cette forme de « libéralisme libertaire »⁶³, pour reprendre l'expression heureuse de Michel Clouscard, réintègre subtilement l'expression de tous les désirs individuels dans le grand marché : tous les désirs sont respectables, toutes les cultures se valent, toutes les pratiques sont légitimes... et surtout, elles peuvent toutes être sources de profit, libidinalement et financièrement, puisque représentables sur un segment du grand marché mondial. Chacun aura donc ainsi droit à sa jouissance singulière... s'il a les moyens de se l'offrir.

La théorie du genre, en déplaçant l'injustice économique construite socialement par le capitalisme, fait ainsi son jeu, se limitant à considérer les inégalités entre hommes et femmes, sans remettre en question l'injustice sociale plus fondamentale encore entre excessivement riches et exagérément exploités. Comme cela commence à être perçu, ce n'est pas Mittal qui fait vivre 150 000 ouvriers, mais 150 000 ouvriers qui font vivre la famille Mittal.

Le *care*, en s'ouvrant à ses différences de réalisation selon les genres, et en réintroduisant le concept de don tel qu'on l'a abordé, pourrait offrir une base de contestation de l'économie ultralibérale de marché avec, me semble-t-il, beaucoup plus de solidité. Faute de cela, il se réduit à une revendication catégorielle qui reste à l'intérieur même du système qu'il prétend dénoncer.

⁶³ Michel Clouscard. *Critique du libéralisme libertaire, généalogie de la contre-révolution*, Éditions Delga, Paris, 2005

Care et écologie

La définition princeps du care rejoint complètement, semble-t-il, les préoccupations sur l'avenir de la planète, et donc de notre « niche écologique », que ce soit au niveau des ressources en matières premières et production d'énergie, en termes de pollution et de développement équitable et respectueux, ou encore en termes de production agricole alimentaire. Le domaine du *care* dépasse largement celui des populations reconnues comme fragiles. L'interdépendance entre les activités de l'espèce humaine et l'ensemble des éléments de la planète est de plus en plus évidente et impose une réflexion globale pour laquelle les outils conceptuels systémiques sont indispensables.

Il n'est plus possible de penser en opposant systématiquement d'une manière caricaturale le bien et le mal, le bon et le mauvais. Toute décision, toute action, entraîne nécessairement des conséquences positives (à certains points de vue) **et** négatives (à d'autres points de vue). C'est un équilibre assumé et responsable qu'il s'agit de définir et non une solution parfaite, idéale, qui n'existe pas. Cette solution équilibrée ne peut qu'être négociée entre des parties d'accord sur cette recherche qui coûtera nécessairement quelque chose à chacune.

L'idée que le bénéfice exclusif des uns finira par profiter à tous est une idée fautive qui doit être combattue. Le bénéfice des uns se fait toujours au détriment d'autres. Le sentiment d'un choix juste ne repose pas sur une

idéologie, quelle soit religieuse, économique ou politique, mais sur la prise en compte des effets prévisibles réels sur les populations qui les subiront.

La véritable démocratie n'est pas, n'est plus, l'imposition par 51% d'une population de sa volonté au 49% restant, mais dans l'institutionnalisation d'un dialogue permanent entre personnes d'avis différents. Au pouvoir légitime ensuite de trouver le plus juste, ou plutôt le moins injuste, *équilibre* pour l'ensemble de la communauté, entre les avantages et les inconvénients des solutions envisageables. Il n'est certainement plus possible de penser les avantages d'une partie de la société sans tenir compte des effets sur l'ensemble, non seulement local, mais global. Comment défendre les intérêts d'UNE entreprise, quel que soit le nombre de salariés qu'elle représente, si cette entreprise travaille contre le bien de tous ? Les parties doivent prendre soin du Tout, comme le Tout doit prendre soin des parties qui le composent. Une fois encore, la pensée complexe s'impose : le *et*, à la place du *ou*.

Tout peut-il être pensé politique ?

Il était commun d'affirmer dans les années 68 : « tout est politique ». Puisque tous nos actes ont une portée sociale, et aujourd'hui plus encore qu'autrefois, à une époque où il est visible que des décisions locales peuvent même avoir un retentissement mondial.

Pourtant, si tout peut être regardé *du point de vue* de ses conséquences sur la société, et donc sur les relations entre les citoyens du monde que nous

sommes devenus, il reste ce domaine du don qui résiste, qui ne peut être ni marchandisé ni enrégimenté dans quelque régime que ce soit. Ce que nous pouvons faire par contre, c'est défendre cet espace de la mainmise conjointe de tous les régulateurs et profiteurs, prêts à attaquer et réduire ce domaine sensible. Mais pour le défendre, il faut déjà le reconnaître dans ses spécificités irréductibles sur lesquelles nous avons insisté.

Il paraît que la politique, comme le capitalisme⁶⁴, n'a pas à se soucier de la morale. Seulement d'une efficacité pragmatique.

La politique, ce serait la gestion des intérêts d'un pays et la maximisation de son pouvoir, en concurrence avec tous les autres.

Le capitalisme, c'est la recherche du profit maximum dans un minimum de temps.

La morale serait d'un autre ordre, extérieur à ceux du politique et de l'économique.

Cette vision d'un monde fragmenté correspond certes à un paradigme de spécialisation qui nous est familier, mais elle est aujourd'hui intenable. Il faut articuler politique ET économie ET point de vue moral. Et décider d'une hiérarchisation dans ces liens récursifs : qu'est-ce qui, pour nous humains, peut être considéré comme la finalité fondamentale ? La concurrence pour l'accumulation égoïste de richesses matérielles (« notre standard de vie n'est pas négociable disait Bush Junior) ? Le respect de la loi du Parti (qui apportera le bonheur après une longue phase de négativité nécessaire) ? Ou la vie

heureuse du plus grand nombre, qui n'existe que dans des relations apaisées de solidarité ?

Du côté du politique, comment comprendre l'écart de plus en plus apparent entre les discours tenus aux peuples et les pratiques de leurs élus ? Il semble que les hommes politiques, dans les démocraties comme ailleurs, savent parfaitement que le point de vue moral, c'est-à-dire d'une certaine manière le point de vue émotionnel - car la morale se manifeste avant tout par la capacité de s'indigner et de se révolter contre l'injustice - est tout à fait utilisable, nécessaire même, pour acquérir et conserver le pouvoir. Les hommes politiques dépensent beaucoup d'énergie à manipuler les ressentis pour arriver à leurs fins, qui, elles, n'ont rien à voir avec ce qui est manipulé puisqu'il s'agit seulement de conquérir et de garder le pouvoir. Leurs discours s'habilleront nécessairement de teintes morales, et personne ne peut savoir *a priori* si ces discours sont sincères ou mensongers. Ce qui n'a aucune importance d'ailleurs puisqu'ils ne sont que moyens et non finalités. Dans la mesure où monde politique et monde économique sont de plus en plus confondus, l'écart entre la défense des grands principes et les pratiques de développement économique - réduit à sa dimension financière et au chiffre de la croissance du PIB -, cet écart devient de plus en plus grand et évident. Il n'est plus possible de maintenir ce qui apparaît comme un double discours que nous voyons se lézarder de jour en jour : les intérêts et des pratiques cachés apparaissent de plus en plus derrière une façade qui manipule des émotions et les sentiments

⁶⁴ C'est la position défendue par André Comte-Sponville en ce qui concerne le capitalisme dans

moraux des citoyens de base, mettant au jour la contradiction d'un système opaque qui vante la transparence comme une qualité morale !

S'il est vrai que jeux de pouvoir, logique de profit et exigences morales relèvent de logiques différentes, hétérogènes, il n'empêche que le citoyen lambda est bien obligé lui de vivre dans tous ces mondes à la fois et de trouver une manière de les faire cohabiter, sachant bien que toute décision dans un domaine a des conséquences sur les autres. Pourquoi le collectif n'aurait-il pas les mêmes obligations de synthèse et d'équilibre ?

Le concept de *care* me semble, par sa reconnaissance des problèmes posés à toutes les populations méprisées et maltraitées par d'autres membres des mêmes sociétés, une porte d'entrée intéressante pour remettre en question les politiques menées de nos jours, et introduire l'obligation d'articuler morale et politique. Le *care* dépasse largement les luttes purement féministes. Il rejoint par contre tous les combats pour une éco-étho-anthropologie planétaire. Le plus grand danger serait alors de le réduire à des revendications éparpillées de minorités victimisées, revendications qui, le plus souvent, n'ambitionnent que de rejoindre la caste des dominants supposés autonomes, seuls modèles enviables. Ce serait alors entretenir ce monde de compétition généralisée de chacun contre tous qui ne peut mener qu'à notre perte à tous, planète comprise.

L'ultralibéralisme a repris à son compte la forme des promesses religieuses : « *demain viendra un monde d'abondance... si chacun se soumet*

son livre *Le capitalisme est-il moral ?* Albin Michel, 2004.

aujourd'hui et travaille dur pour ce futur qui chantera. Les meilleurs sont toujours récompensés. En attendant, détruisons-nous les uns les autres et achetons par nos souffrances présentes notre droit au bonheur toujours remis à plus tard, dans ce monde ou dans un autre. »

Si le marché est nécessaire, si la cité doit être gouvernée, les relations ne s'humaniseront ni par le commerce, ni par la violence légale, mais par la circulation infinies et incontrôlable des dons. C'est des antagonismes équilibrés entre ces trois logiques que, peut-être, se construira un monde vivable et vivant.

François BALTA – Nîmes - mai 2014

Bibliographie des ouvrages cités

- ARENDT Hannah. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal.* Gallimard, 1966
- BALTA François, MULLER Jean-Louis. *La systémique avec les mots de tous les jours. Changer en douceur.* ESF/Cegos, Paris, 2004.
- BALTA François, SZYMANSKI Gérard. *Moi, toi, nous... petit traité des influences réciproques.* InterEditions, Paris, 2013.
- BRUGERE Fabienne. *L'éthique du « care ».* PUF, Paris, 2011
- BUBER Martin. *Je et Tu* (1935), Aubier-Montaigne, 1992
- CAMUS Albert. *L'homme révolté.* Gallimard, Paris, 1951
- CLOUSCARD Michel. *Critique du libéralisme libertaire, généalogie de la contre-révolution,* Éditions Delga, Paris, 2005
- CRITCHLEY Simon. *Une exigence infinie. Ethique de l'engagement, politique de la résistance.* François Bourin Editeur, Paris, 2013
- DERRIDA Jacques. *Donner le temps.* Galilée, Paris, 1991.
- FAUSTO-STERLING Anne. *Corps en tous genres. La dualité des sexes à l'épreuve de la science.* Editions La Découverte, 2012.
- GARRAU Marie, LE GOFF Alice. *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care.* PUF, 2010
- GILLIGAN Carol. *Une voix différente.* Flammarion, Paris, 2008.
- GILLIGAN Carol, HOCHSCHILD Arlie, TRONTO Joan. *Contre l'indifférence des privilégiés. A quoi sert le care.* Edité et présenté par Patricia PAPERMAN et Pascale MOLINIER. Payot, Paris, 2013.

- GODBOUT Jacques T. *Le don, la dette et l'identité*. Editions la découverte, 2000.
- GOLDSTEIN Pierre. *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. PUF, 2011
- LASCH Christopher. *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*. Climats, 2000 (1979)
- LALANDE André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF
- LE GOFF Jean-François. *L'enfant, parent de ses parents. La parentification en thérapie familiale*. L'Harmattan, Paris, 1999.
- LEVINAS Emmanuel et NEMO Philippe (dialogues) *Éthique et Infini*. Fayard, Paris, 1982
- MAFFESOLI Michel. *Morale, éthique et déontologie* sur www.fondapol.org
- MAUSS Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), Introduction de Florence Weber, Quadrige/Presses universitaires de France, 2007
- MICHARD Pierre. *La thérapie contextuelle d'Ivan Boszormenyi-Nagy. Une nouvelle figure de l'enfant dans le champ de la thérapie familiale*, Bruxelles, De Boeck, 2005.
- MORIN Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Le Seuil, Paris, 1990.
- MUGNIER Jean-Paul. *Les stratégies de l'indifférence. Le poids du secret dans le discours familial*. ESF, 1998
- NUROCK Vanessa (coordonné par). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2010

- RICŒUR Paul. *Lectures 1*. Seuil, Paris, 1999 (article « Ethique et Morale »)
- TRONTO Joan. *Un monde vulnérable*. Editions la découverte, Paris, 2009.
- TRONTO Joan. *Le risque ou le care ?* PUF, 2012
- ZIZEK Slavoj. *Plaidoyer pour l'intolérance*. Climats, 2004