

Répondre à la vulnérabilité

Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue

Cyndie Sautereau

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXIII, No 1 (2015) pp 1-20.

Vol XXIII, No 1 (2015)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2015.672
www.jffp.org



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

Répondre à la vulnérabilité

Paul Ricoeur et les éthiques du care en dialogue

Cyndie Sautereau

Fonds Ricoeur

Jusqu'à récemment, la vulnérabilité était une préoccupation négligeable et négligée des théories morales contemporaines, au point que l'on peut parler d'un *oubli de la vulnérabilité*. Si l'on prend, à titre d'exemple, le dictionnaire d'éthique et de philosophie morale de Monique Canto-Sperber, on compte deux entrées et une dizaine de pages sur le concept d'autonomie mais aucune sur celui de vulnérabilité.¹ La vulnérabilité n'est ainsi pas prise en compte dans nos conceptions de la moralité, elle n'est pas *significantive*.

Barry Hoffmaster avance trois raisons à cet oubli de la vulnérabilité dans le champ de l'éthique.² La première est la domination du paradigme de l'autonomie (de l'individu). La vulnérabilité est en effet contraire à l'éthos de l'individualisme qui domine les morales des sociétés occidentales contemporaines et qui repose sur l'autonomie et la rationalité. Or, poser son regard sur la vulnérabilité revient à pointer les limites de cet individualisme. Deuxièmement, l'oubli de la vulnérabilité dans la philosophie morale va de pair avec l'oubli du corps. En effet, les théories morales dominantes sont fondées sur une compréhension de l'individu rationnel. L'agir moral se confond avec l'agir rationnel. Cependant, est par là même mise de côté toute la dimension charnelle de l'être humain: être rationnel certes, il n'en possède pas moins un corps qui est justement la porte d'entrée dans la vulnérabilité. Être incarné, l'être humain est par là même vulnérable. Troisièmement, cet oubli de la vulnérabilité tient au fait que les sentiments n'ont pas de place dans les conceptions rationalistes de la philosophie morale. Y prime plutôt une dénégaration de l'affectivité.

Face à cet oubli, les éthiques du *care* mettent justement la vulnérabilité au cœur de leur réflexion. Elles participent à rendre visible cet oubli et à développer une nouvelle attention à la vulnérabilité au sein de l'éthique. C'est un courant qui a émergé au début des années 1980 aux États-Unis avec l'ouvrage que l'on considère comme fondateur de Carol Gilligan, *In a Different Voice* (1982) mais également avec l'article de Sara Ruddick,

“Maternal Thinking” (1980) et l’ouvrage de Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984) et qui a trouvé écho en France au milieu des années 2000 avec les travaux de Sandra Laugier, Patricia Paperman et Pascale Molinier.³

Cette approche met en question la prééminence des théories morales contemporaines axées d’abord sur la justice et prenant pour référent l’individu autonome, indépendant, porteur de droits, poursuivant son propre intérêt et entrant de façon volontaire en relation avec ses semblables sur le mode du contrat. En effet, selon les théoriciennes du *care*, ces théories morales laisseraient de côté tout un pan de la vie humaine: celui de notre être incarné, vulnérable, pris dans des relations qu’il n’a pas toujours choisies. Généralement reléguées à la sphère privée et par là même au domaine des femmes, ces relations n’auraient pas eu l’attention qu’elles méritent et les tenants des éthiques du *care* cherchent dès lors à en montrer l’importance et la portée morale. Ainsi, aux trois raisons évoquées par Hoffmaster quant à l’oubli de la vulnérabilité dans le champ de l’éthique, l’on pourrait en ajouter une quatrième, à savoir que l’on a écarté du champ de l’éthique les relations de *care*, à commencer par les relations parentales, bref, le travail historiquement dévolu aux femmes et aux moins nantis de la société et qui prend justement en charge la vulnérabilité. Les éthiques du *care*, cependant, portent moins leur attention sur la vulnérabilité en elle-même que sur la *relation aux autres* qu’elle implique. La vulnérabilité appelle en effet une réponse sous la forme du souci des autres. Que l’être humain soit vulnérable signifie qu’il a besoin des autres et plus précisément du souci des autres. À partir de là, le défi est d’arriver à faire reconnaître une autre vision de la vulnérabilité, c’est-à-dire non plus comme étant seulement la condition des plus faibles.

Or, quant à la question de la vulnérabilité, la conceptualisation ricœurienne de l’homme comme *homme capable* – c’est-à-dire comme homme agissant et souffrant – est éclairante dans la mesure où elle permet de penser justement la vulnérabilité comme propre à la condition humaine. En effet, l’anthropologie philosophique que développe Paul Ricœur fait place à la vulnérabilité même si, il faut le reconnaître, c’est avant tout une anthropologie de l’agir humain qu’il nous a léguée. Ainsi, bien qu’il ne fasse pas de la vulnérabilité son point de départ, Ricœur nous montre qu’il est impossible de penser l’agir humain sans penser également l’expérience de la vulnérabilité. “L’individu se désigne comme homme capable, écrit-il, – non sans qu’il faille ajouter... et souffrant, pour souligner la vulnérabilité de la condition humaine.”⁴ Ricœur met par là même de l’avant l’envers des capacités humaines. La capacité à dire, par exemple, peut se muer en impuissance à maîtriser le verbe. Plus précisément, Ricœur nous permet de voir que l’actualisation de nos pouvoirs n’est pas garantie, que le passage de la puissance à l’effectivité n’est pas assuré. Mais, pourrait-on alors demander: Qu’est-ce qui permet alors à ces pouvoirs de se déployer? Qu’est-

ce qui vient les soutenir? Qu'est-ce qui leur permet éventuellement de se restaurer? Ce qui est au cœur de ces questions, ainsi que nous le montrent les éthiques du *care*, c'est le souci que les autres, activement, nous témoignent.

C'est ainsi au croisement des deux approches, celle de Ricœur et celle des éthiques du *care*, que nous nous proposons de réfléchir sur la question de la vulnérabilité et de la réponse à y apporter. Malgré des ancrages différents, à savoir, d'une part, la tradition réflexive, phénoménologique, et herméneutique pour Ricœur et, d'autre part, la tradition anglo-saxonne, et plus particulièrement la psychologie du développement moral et les études féministes (*Gender Studies*) pour les éthiques du *care*, les lieux de rapprochement et de discussion possibles sont, selon nous, multiples et commencent d'ailleurs à être explorés.⁵ Cette réflexion sur la vulnérabilité s'inscrit dans cette lignée.

Dans un premier temps, nous tâcherons de montrer que faire appel à la pensée de Ricœur permet de penser la vulnérabilité comme faisant partie de la condition humaine même et de dépasser ainsi la dichotomie entre autonomie et vulnérabilité et ce, au profit d'une conception de l'autonomie entendue comme autonomie humaine, c'est-à-dire fragile. En retour, et c'est ce que nous suggérerons dans le second moment de notre réflexion, les éthiques du *care* nous invitent à questionner et à enrichir l'anthropologie ricœurienne en montrant que les capacités humaines ont besoin d'être soutenues pour se développer et se maintenir et que cette "capacité de *care*" comme nous aimerions la nommer est une capacité éthique. Finalement, au croisement des deux approches, celle de Ricœur et celle des éthiques du *care*, nous développerons ce que nous entendons, en réponse à la vulnérabilité, par "capacité de *care*" en montrant qu'il y va plus précisément d'une capacité à voir, à s'émouvoir et à s'engager dans des pratiques effectives de *care*.

Paul Ricœur: une autonomie fragile

Caractériser l'homme comme "homme capable" ainsi que le fait Ricœur dans *Soi-même comme un autre* consiste à le définir par ses capacités, par son pouvoir-faire qui se décline en pouvoir de dire, d'agir, de se raconter – c'est-à-dire de donner une certaine cohérence à sa vie – et d'être responsable. Cependant, quand cette capacité d'agir est empêchée, d'homme agissant, il devient homme souffrant. Une telle conceptualisation de l'homme comme homme capable est particulièrement intéressante dans le cadre d'une réflexion sur la vulnérabilité dans la mesure où elle rend compte du paradoxe même de l'autonomie et de la vulnérabilité: l'homme capable est le même que celui dont la puissance d'agir est empêchée. Vulnérabilité et autonomie relèvent du même ordre de discours.

C'est dans le même univers de pensée qu'elles s'opposent, écrit Ricœur. C'est le même homme qui est l'un et l'autre sous des points de vue différents. Bien plus, non contents de s'opposer, les deux termes se composent entre eux: l'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie, si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome, parce qu'il l'est dès toujours d'une certaine façon.⁶

Ricœur reste certes dans la grammaire et le paradigme de l'autonomie, mais il rend claire la fiction qu'elle représente en montrant qu'elle est toujours traversée par la vulnérabilité: "[p]arce que l'homme est par hypothèse autonome, il doit le devenir" et ce, à travers les aléas de la vulnérabilité.⁷

Plus précisément, au niveau de l'agir humain, la vulnérabilité peut être analysée en fonction de deux axes: l'axe agir-pâtir, d'une part, l'axe soi-autrui, d'autre part.⁸ Le premier axe permet de faire ressortir que la vulnérabilité relève d'une diminution de la puissance d'agir et en ce sens que nos capacités ne sont jamais assurées. Le second met de l'avant que cette diminution de la puissance d'agir, qui peut aller jusqu'à prendre la forme extrême de la souffrance, se comprend à la fois comme une altération du rapport à soi et comme une altération du rapport à autrui. La vulnérabilité s'atteste à tous les niveaux de l'analyse de l'homme capable en vertu de ces deux axes. C'est notre capacité à dire, premièrement, qui n'est jamais assurée. "C'est d'abord comme sujet parlant, écrit Ricœur, que notre maîtrise apparaît menacée et toujours limitée; ce pouvoir n'est ni entier, ni transparent à lui-même."⁹ Cette maîtrise moindre de la parole peut en outre être accentuée par un manque de reconnaissance de la part d'autrui. Au niveau du faire, si la maladie ou le vieillissement peuvent participer à la diminution de notre pouvoir d'action sur et dans le monde, l'action de l'homme sur l'homme, également, qui fait montre du pouvoir de l'un sur l'autre, participe à la destruction de notre capacité de faire. On pensera, bien entendu, à toutes les formes de violences physiques et morales, mais nous dit Ricœur,

[s]ont [aussi] à prendre ici en considération les modalités de distribution inégale de la puissance d'agir, plus particulièrement celles résultant des hiérarchies de commandement et d'autorité dans des sociétés d'efficacité et de compétition comme les nôtres. Trop de gens ne sont pas simplement démunis de puissance, mais privés de puissance.¹⁰

Au niveau narratif, la vulnérabilité s'atteste par la difficulté à se raconter. C'est l'impuissance à donner une cohérence à sa vie à travers le récit. Notre rapport à autrui, également, est affecté dans la mesure où, comme Schapp nous l'a appris, l'histoire de notre vie ne cesse de recouper l'histoire de la vie

des autres.¹¹ En vertu de l'axe soi-autrui, une vulnérabilité d'ordre éthique est déjà en jeu à ces trois premiers niveaux (du dire, du faire et du se raconter); elle est rendue explicite au dernier niveau où elle peut aller jusqu'à prendre la forme extrême de la souffrance. Le souffrir se révèle notamment comme impuissance à s'estimer soi-même, sachant que l'estime de soi ne recouvre pas seulement le rapport à soi-même, mais comporte également une dimension relationnelle. En ce sens, l'estime que l'on a de nous-même dépend aussi du rapport que l'on entretient avec les autres et ce rapport est donc source de vulnérabilité. La vulnérabilité ne touche cependant pas uniquement l'estime de soi, mais aussi, plus généralement, notre capacité à être responsable. Ricœur distingue, à cet égard, deux acceptions de la responsabilité: d'une part, l'imputabilité qui consiste à *répondre de* (ses actes) et, d'autre part, la responsabilité proprement dit comme capacité à *répondre à* (autrui). Si l'imputabilité concerne le rapport de soi à soi et est donc ancrée dans le phénomène réflexif, la responsabilité entendue dans le deuxième sens concerne avant tout le rapport à autrui et relève donc du phénomène relationnel. Quant à l'imputabilité, la fragilité vient de l'incapacité à se comporter comme un agent auteur de ses actes. Dans le second cas, l'appel vient d'autrui qui nous enjoint à la responsabilité. C'est alors l'autre fragile qui a besoin de nous. Le fragile est celui qui compte sur nous, qui a confiance dans le fait que nous répondrons à son appel. La fragilité du soi reviendrait alors ici à faillir dans la réponse à cet appel. En faisant ressortir la dimension de fragilité inhérente aux capacités humaines et donc à l'autonomie, nous avons voulu montrer comment Ricœur participe à modifier, de l'intérieur, notre regard sur cette dernière. Si l'autonomie représente certes l'horizon, l'homme est toujours aux prises avec sa vulnérabilité.

Ricœur reconnaît donc la fragilité humaine. Il reconnaît que nos capacités ne sont jamais assurées. Mais il convient, selon nous, d'aller plus loin et de se demander ce qui permet de rendre effectives ces capacités et leur permet de se maintenir. En effet, pour Ricœur, c'est grâce à la confiance que le soi a en ses pouvoirs que celui-ci peut agir et ainsi advenir à lui-même, bref, *s'attester*. "La confiance que je mets dans ma puissance d'agir, écrit Ricœur, fait partie de cette puissance même. Croire que je peux, c'est déjà être capable."¹² Pour s'affirmer comme celui qui peut, encore faut-il avoir "confiance dans sa propre capacité" et, nous dit Ricœur, reconnaissant la dimension relationnelle de la confiance, cette capacité, "ne peut recevoir confirmation que de son exercice et de l'approbation qu'autrui lui accorde."¹³ Ainsi, par exemple, au niveau éthique, la capacité à s'estimer soi-même est profondément liée à la reconnaissance qu'autrui nous témoigne. Pour Ricœur, il est donc clair qu'autrui se tient sur le chemin qui va de la capacité à l'effectuation, que son action soit positive ou négative. Il écrit d'ailleurs explicitement que "nos capacités resteraient virtuelles, voire avortées ou refoulées en l'absence de médiations interpersonnelles et institutionnelles."¹⁴ Cependant, il faut, nous semble-t-il, aller plus loin que le

simple rôle de l'approbation et de la sanction ou même de la reconnaissance pour ce qui est du développement et du maintien des capacités du soi et demander si cette confiance qu'a le soi en ses propres pouvoirs ne repose pas sur le *care* dont le soi bénéficie et dépend tout au long de sa vie. Est-ce que les capacités que Ricœur identifie et dont il fait l'analyse ne seraient pas au fond soutenues par une capacité de *care*? L'actualisation de nos pouvoirs, qui n'est jamais garantie comme nous le rappelle l'incapacité, ne dépend-elle pas fondamentalement de relations de *care*?

À cet égard, les théories du *care* ont le mérite d'orienter notre regard sur quelque chose d'essentiel: pour le maintien de la vie, de notre vie, nous avons tous besoin des autres, certes, mais plus précisément et surtout du souci des autres, c'est-à-dire du *care*. En ce sens, nous voudrions suggérer que le passage de la puissance à l'effectivité des capacités du soi n'est pas possible sans une "capacité de *care*". Mais c'est à dire alors qu'il s'agit avant tout d'une capacité dont le soi *bénéficie* pour se développer, autrement dit ce n'est pas d'abord une capacité qu'il possède mais que quelqu'un d'autre possède et qui lui est fondamentalement nécessaire pour se développer et se maintenir. Une telle capacité de *care* serait ainsi essentielle au développement et au maintien de l'autonomie de la personne.

Ce que nous nommons "capacité de *care*", c'est-à-dire la capacité à se soucier des autres, n'est certes pas absente chez Ricœur. En effet, parmi les différentes capacités du soi, au niveau éthique, Ricœur distingue, ainsi que nous l'avons rappelé, la "capacité à être responsable", capacité qui réfère d'une part à l'imputabilité et d'autre part à la responsabilité proprement dit, c'est-à-dire à la capacité à répondre à autrui. C'est cette deuxième acception qui nous intéresse plus particulièrement ici, celle que Ricœur reconnaît suite à son "tournant levinassien" et qui, dans *Soi-même comme un autre*, prend la forme de la sollicitude, ce "sentiment bienveillant spontanément dirigé vers autrui." Cependant, Ricœur n'en dégage pas, selon nous, les implications en ce qui concerne le développement, le soutien, et le maintien des autres capacités humaines. À côté des capacités développées par Ricœur, il y a donc place pour une conceptualisation plus élaborée de cette capacité à se soucier des autres et, à cet égard, les éthiques du *care* s'avèrent une ressource précieuse.

Les éthiques du *care*: le souci des autres comme responsabilité

Il convient de préciser tout d'abord qu'en français, le terme de *care* est difficile à rendre en un mot. Il fait partie de ces termes intraduisibles. Sandra Laugier et Patricia Paperman proposent de parler de "souci des autres" et bien souvent d'ailleurs ne traduisent pas le terme de "*care*"; Fabienne Brugère, elle, opte pour le terme de "sollicitude."¹⁵ Chacune y va par ailleurs de sa définition, même si celle de Joan Tronto et Bérenice Fisher tend à s'imposer:

Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer “notre monde”, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.¹⁶

Cette définition envisage le *care* d’une façon très large et générale. Pour les fins de notre propos, nous voudrions surtout en retenir les deux aspects les plus essentiels, à savoir, d’une part, une attention à l’autre, c’est-à-dire une disposition permettant d’identifier chez l’autre un besoin, et, d’autre part, une activité effective de soin. Dit autrement, le *care* recoupe à la fois une disposition et une pratique. À cet égard, la définition qu’en donne Fabienne Brugère cerne, selon nous, particulièrement bien ce concept. Pour elle, le *care* est

un souci responsable des autres qui prend la forme d’une activité éthique et politique en faveur de la vulnérabilité humaine, dans l’idée de la stabiliser ou de la diminuer. La sollicitude s’exerce, et c’est à travers son exercice répété que se nouent des compétences, des dispositions ou une capacité à s’occuper des êtres fragiles.¹⁷

Faire preuve de *care*, c’est ainsi reconnaître qu’une personne a un besoin et mettre en œuvre les actions appropriées pour apporter une réponse à ce besoin que l’on a décelé, perçu, que l’on a entendu.

Ainsi, dans la perspective des éthiques du *care*, le souci des autres prend la forme d’une double responsabilité – éthique et politique – qui trouve sa concrétisation dans des pratiques de *care*. Face à l’autre dont la puissance de vie, dont la puissance d’agir est d’une quelconque façon empêchée, nous avons une responsabilité et cette responsabilité ne relève pas toujours d’un choix volontaire. À cet égard, l’exemple paradigmatique est celui de notre relation à l’enfant. La responsabilité, cependant, n’est pas qu’éthique. La vulnérabilité appelle également une responsabilité au niveau politique. Certaines préoccupations relèvent en effet de la responsabilité de la société plutôt que de celle des individus uniquement. Un passage de l’ouvrage de Tronto, *Un monde vulnérable*, reflète bien ces deux niveaux de responsabilité, éthique et politique:

Être moralement bon, écrit-elle, exige entre autres de chacun qu’il s’efforce de répondre aux demandes de soin auxquelles il est confronté dans sa vie. Pour qu’une société soit jugée comme moralement digne d’admiration, elle doit entre autres apporter une sollicitude adéquate à ses membres et à son territoire.¹⁸

Nous n'aborderons ici que le volet éthique de la responsabilité bien qu'il soit parfois difficile de départager les deux.

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, les éthiques du *care* ne partent pas des individus, mais des relations entre les individus. Dès lors, la question éthique est de savoir quelles sont nos responsabilités envers les personnes avec qui nous sommes en relation et particulièrement envers celles qui ne peuvent pas répondre elles-mêmes à leurs besoins et comment nous pouvons faire pour y répondre au mieux. Ainsi, pour Eva Feder Kittay, une réponse motivée par les besoins d'un autre est déjà une réponse éthique. La revendication éthique émerge non pas en vertu des propriétés possédées par un individu et interprétées en termes de droits ou d'intérêts, mais d'une relation entre une personne qui a un besoin et quelqu'un qui est dans une position telle qu'il peut satisfaire ce besoin. Plus précisément, pour elle, un individu a l'obligation d'assumer les responsabilités du travail impliqué par la dépendance (*dependancy work*) quand les conditions suivantes sont réunies: premièrement, les besoins sont des besoins de base; deuxièmement, la vulnérabilité est considérable et, troisièmement, la relation antérieure entre deux individus en met l'un dans la position d'avoir à assumer une telle obligation. De plus, cette obligation doit être assumée même s'il y a un coût substantiel en ce qui concerne les propres projets et intérêts du travailleur de la dépendance (*dependancy worker*). Il faut cependant bien comprendre qu'il ne s'agit pas là de quelque obligation universelle qui serait dictée par un principe abstrait. Cette obligation émerge plutôt de la relation particulière entre deux personnes. "[N]ous avons des obligations qui sont particulières à cet individu dans cette relation", écrit-elle.¹⁹ Elle se réfère ici à Robert Goodin et à l'ouvrage de ce dernier *Protecting the Vulnerable*²⁰ pour dire que le fondement moral de ces relations particulières émerge de la vulnérabilité et donc de la dépendance de l'un par rapport aux actions de l'autre.

Si Kittay fait bien ressortir la dimension relationnelle de la vulnérabilité, Tronto, dans une analyse fine du *care*, en dégage quatre éléments complémentaires permettant ainsi de circonscrire précisément la dimension de responsabilité propre à la relation de *care*.²¹ Le premier élément consiste dans le fait de "se soucier de" (*caring about*). Il s'agit de porter attention à l'autre et de déceler, éventuellement, un besoin. Le deuxième élément est celui de la prise en charge (*taking care of*) qu'elle identifie précisément à la responsabilité. Le *care*, écrit-elle, "implique d'assumer une certaine responsabilité par rapport à un besoin identifié et de déterminer la nature de la réponse à lui apporter."²² Il ne s'agit donc pas seulement de percevoir un besoin mais de reconnaître qu'il nous incombe d'y répondre du fait de notre position dans une relation particulière. Le troisième élément est le "prendre soin" à proprement parler (*care giving*). C'est le moment où la responsabilité trouve son expression effective, où le *care* se fait travail. Enfin, le dernier moment correspond à la réception du soin (*care receiving*). Dans sa décomposition du *care* en ces quatre éléments, Tronto fait bien apparaître un

moment spécifique de responsabilité qui est celui de la prise en charge, le moment où, ayant perçu un besoin, on assume le fait que cela nous concerne et qu'il nous faut y apporter la réponse appropriée.

Prenant appui sur cette compréhension du souci des autres, tout en entrant en discussion avec l'éthique ricœurienne de la sollicitude, nous voudrions maintenant esquisser les linéaments de la "capacité de *care*" comme réponse à la vulnérabilité.

La "capacité de *care*": une capacité à voir, à s'émouvoir et à agir pour les autres

Nous proposons de penser cette "capacité de *care*" comme la capacité à voir le besoin d'un autre vulnérable (fût-ce soi-même en tant qu'autre), à s'en émouvoir et à s'engager dans des pratiques visant à apporter la réponse appropriée à ce besoin. Capacité relationnelle et morale, il ne s'agit pas avant tout de la capacité d'un individu, mais de quelqu'un qui est déjà en relation.

Capacité à voir

La "capacité à voir", tout d'abord, consiste à faire attention à l'autre, c'est-à-dire à discerner quels sont ses besoins. Si les théoriciennes du *care* insistent généralement sur cette dimension, c'est probablement Sandra Laugier qui la développe avec le plus d'acuité. Pour elle, cette attention est perception sensible, sensibilité aux détails qui importent dans les situations vécues. Elle consiste à discerner ce qui importe. La compétence morale, pour Laugier, n'est pas seulement affaire de raisonnement mais surtout d'éducation de la sensibilité perceptive, sachant que c'est cette perception de ce qui importe qui rend possible la réponse aux besoins des autres. Plutôt que d'en appeler à une règle morale, il s'agit de trouver la validité propre du particulier, de savoir quand et comment faire confiance à son expérience. Laugier se réfère ici à Wittgenstein quand elle évoque son approche de la règle "conçue non comme déterminant des pratiques mais comme *visible* sur un arrière-plan de pratiques humaines. La normativité n'est pas niée, mais retissée dans la texture de la vie."²³ Prime la perception de la valeur même du particulier à l'inverse de toute approche surplombante de la morale consistant en l'application de règles ou qui viserait à abstraire du général à partir du particulier. Voir, c'est faire émerger de la texture de la vie ce qui est important, ce qui compte.

Un extrait du roman *Les trois médecins* de Martin Winckler rend bien compte, selon nous, de cette forme d'attention à l'autre. Le passage met en scène un jeune médecin qui doit examiner une patiente:

Cette femme m'impressionnait. Elle était jolie, elle avait surtout l'air très triste. J'étais censé l'examiner 'complètement', mais quand j'ai lu le motif d'admission, je

n'ai pas pu, évidemment. Je ne *voyais* pas bien l'intérêt de sauter sur quelqu'un pour l'examiner de fond en comble après une tentative de suicide. J'en ai parlé à l'interne, qui m'a dit que j'avais tort: certaines personnes ont des comportements suicidaires à cause de maladies ou d'intoxications médicamenteuses qui peuvent donner des symptômes neurologiques, par exemple. Alors, les examiner, d'après l'interne, c'est indispensable. Je le comprends, mais je ne *vois* pas pourquoi j'aurais dû commencer par ça. J'avais plutôt envie de m'asseoir à côté d'elle et de l'écouter parler.²⁴

Cet extrait représente un exemple particulièrement clair de cette perception sensible que conceptualise Sandra Laugier. Le médecin ne *voit* pas pourquoi il aurait dû d'abord examiner entièrement cette patiente. Il a perçu que ce n'était pas cela qui d'abord importait ici, que ce n'était pas ce dont la patiente avait besoin même si c'est ce que le protocole de soin préconise. Le médecin fait montre ici, pour citer Fabienne Brugère, d'"un certain talent éthique, [d']une intelligence sensitive dans l'appréciation des situations."²⁵

Cette attention au particulier que développe Laugier comme perception sensible semble, à première vue, avoir un certain rapport de familiarité avec la conception ricœurienne de la sollicitude et plus précisément de la sollicitude critique que Ricœur développe au chapitre neuf de *Soi-même comme un autre*. La sollicitude critique est en effet cette forme de sagesse pratique qui "vise à inventer les comportements justes appropriés à la singularité des cas"²⁶ dans les situations où l'application de la règle entre en conflit avec le respect des personnes singulières. C'est une forme de créativité normative portée par l'attention aux situations particulières. La familiarité avec la conception développée par Laugier semble d'autant plus grande, que dans sa réappropriation de la prudence aristotélicienne, Ricœur met autrui au cœur de la *phronèsis*, qui "devient presque synonyme d'attention à l'autre", ainsi que l'analyse Gaëlle Fiasse.²⁷ Cependant, il convient de remarquer que cette "attention à l'autre" est plus de l'ordre du raisonnement et de la délibération que de la sensibilité perceptive mise de l'avant par Sandra Laugier. D'ailleurs, les deux exemples que prend Ricœur, à savoir ceux de la vie commençante et de la vérité due aux mourants, le montrent bien. Il s'agit en effet de peser les différents arguments. Mais s'il ne va pas dans le sens d'une sensibilité perceptive, il s'approche cependant d'une forme de raisonnement éthique propre au *care*. En effet, dans une réflexion sur l'ouvrage majeur de Carol Gilligan, Frédéric Worms écrit que

[c]'est plutôt le mode même du *raisonnement* éthique [que Gilligan] propose de changer ou dont elle constate le changement dans les "voix", notamment féminines, auxquelles elle prête attention. Que souligne-t-elle en effet [...] dans les raisonnements des femmes sur des décisions

éthiques difficiles qu'elles ont à prendre dans leurs vies, concernant par exemple le choix d'avorter? C'est la façon dont ces décisions sont moins fondées sur un principe abstrait quel qu'il soit [...] que sur les interactions *concrètes* entre les individus humains que la décision va mettre en jeu. [...]. Le *care* représente donc moins un "souci" effectif d'autrui comme tel que la façon dont ce souci entre de manière constitutive dans le raisonnement et dans la décision éthique. La décision sera prise non pas en fonction d'un principe général relevant d'un sujet indépendant, mais en fonction de ses effets sur des relations concrètes dans lesquelles est pris le sujet même qui l'élabore. C'est le raisonnement moral tout entier qui est ainsi transformé, depuis la perspective relationnelle à laquelle conduit finalement l'écoute de la "voix différente" menée par Carol Gilligan.²⁸

Deux modes d'attention à l'autre semblent ainsi se dessiner: d'une part, une sensibilité perceptive et, d'autre part, une forme différente de raisonnement éthique. Ces deux modes ne sont, selon nous, cependant pas inconciliables dans la mesure où ils rendent compte de deux réalités différentes. La sensibilité perceptive rentre ainsi davantage en ligne de compte quand l'on a affaire à une "vulnérabilité ordinaire" qui se manifeste dans la vie quotidienne, alors que le raisonnement éthique entre surtout en jeu dans les cas de conflits moraux. Par ailleurs, on peut penser que la sensibilité perceptive vient informer cette forme différente de raisonnement éthique.

Il convient, finalement, de préciser que l'attention à l'autre ne vise pas uniquement ceux qui sont proches. Joan Tronto, en particulier, insiste sur ce point. Il s'agit de prêter attention aux proches, certes, mais également à ceux avec lesquels nous ne sommes pas directement en relation.

Si les habitants du centre développé du monde ne perçoivent pas que les activités stimulées par le système capitaliste ont pour résultat la famine pour des milliers d'êtres humains ou l'esclavage sexuel en Thaïlande, écrite-elle, sont-ils inattentifs? Est-ce un manquement moral? Du point de vue d'une éthique du *care*, pour laquelle prêter attention aux besoins est le premier devoir des humains, la réponse est oui.²⁹

Tronto n'hésite ainsi pas à évoquer "l'irresponsabilité des privilégiés", c'est-à-dire, dans les mots de Paperman, "cette façon de ne pas voir propre à ceux qui sont dispensés ou qui s'exemptent du travail de *care*, en conséquence d'une distribution inégale des charges et des bénéfices du *care*."³⁰

Mais la capacité de *care* ne consiste pas seulement à faire attention aux autres. Elle comporte également une dimension affective que nous voudrions maintenant aborder.

Capacité à s'émouvoir

C'est comme "capacité à s'émouvoir" que nous proposons d'appréhender la dimension affective de la capacité de *care*. À priori, c'est peut-être la dimension la plus intuitive, la plus évidente du *care* mais c'est aussi et surtout la plus délicate et la plus difficile à cerner précisément. Elle est délicate car on tend bien souvent à ramener le *care* à une position sentimentaliste. Le *care* serait seulement affaire de bons sentiments, sentiments féminins de surcroît. C'est donc un aspect du *care* qui donne facilement prise à la critique et pour cette raison les théoriciennes du *care* insistent beaucoup plus sur sa dimension pratique. Joan Tronto nous met d'ailleurs bien en garde: "Faute de comprendre aussi le *care* dans son sens plus riche, c'est-à-dire comme pratique, on court le risque de sentimentaliser le *care* et d'en limiter la portée."³¹ Mais, de fait, les éthiques du *care* semblent avoir quelque peu délaissé la réflexion sur la dimension affective du *care*.³² Il s'agira cependant moins ici de s'atteler à cette tâche – la place nous manquerait – que d'en faire ressortir les éléments les plus prégnants à titre d'objets futurs de réflexion, à savoir premièrement la distinction entre affects, émotions et sentiments et leur inscription dans des pratiques, deuxièmement la question de l'empathie et de la juste distance et troisièmement, la frontière entre le proche et le lointain.

C'est d'abord à la distinction (et à la mise en relation) entre affect, émotion et sentiment qu'il conviendrait de procéder ainsi qu'à l'analyse des affects, émotions et sentiments particuliers en jeu dans le souci des autres – ce qui nécessite d'ailleurs préalablement de déterminer lesquels sont à l'œuvre dans les relations de *care*. À cet égard, les travaux de Ricœur sur les émotions et l'affectivité – dans sa *Philosophie de la volonté*³³ notamment – pourraient s'avérer être de précieuses ressources. Ensuite, c'est leur dimension éthique et pratique qu'il faut faire ressortir. Nous devons en effet garder présent à l'esprit l'avertissement de Joan Tronto: la capacité à s'émouvoir ne doit pas être pensée en dehors des pratiques de *care* mais au contraire s'inscrire en celles-ci. En effet, "lorsqu'ils sont déconnectés des activités et des relations dans lesquelles ils sont mobilisés, les sentiments peuvent être invoqués comme façon générique de se rapporter aux autres. Et le présumé de genre se déployer."³⁴ Dans cette veine, Fabienne Brugère fait particulièrement valoir la place du sentiment comme moteur de l'action. Il ne s'agit pas de regarder l'autre souffrir à distance, fut-ce avec compassion, mais de faire quelque chose pour lui. C'est d'ailleurs une différence qu'elle voit avec les morales du sentiment du 18^e siècle, à savoir celles de Hume, Smith ou encore Hutcheson. Ainsi, si

[I]a considération de ces morales du sentiment montre le sérieux historique et philosophique des entreprises qui élaborent la morale à travers des relations affectives, [...] la sympathie n'est pas la sollicitude dans la mesure où elle ne considère pas directement la question de l'activité éthique comme conduite de réponse à la dépendance. Les morales du sentiment sont des morales du spectateur, moins impliqué que celui ou celle qui exerce la sollicitude dont la conduite est enracinée dans la nécessité de l'aide et de l'action responsable.³⁵

Entre morale du spectateur et partage identifiant, la capacité de *care* est confrontée au problème de la juste distance, c'est-à-dire la distance qui porte à l'action tout en préservant l'altérité de celui dont la vulnérabilité nous concerne.

C'est donc, dans un second temps, sur la question de la juste distance que devrait s'arrêter une conceptualisation approfondie de la "capacité à s'émouvoir", ce qui n'est pas sans lien avec l'empathie, c'est-à-dire la capacité à se mettre à la place de l'autre. En effet, si, pour Fabienne Brugère, "[m]anifester de la sollicitude ne revient pas à se mettre à la place de l'être pris en charge mais à entretenir une distance juste"³⁶, Ricœur nous montre au contraire que l'empathie comporte toujours une mise à distance. Il est possible de se mettre à la place de l'autre tout en respectant son altérité. En effet, pour Ricœur, si l'autre est mon semblable, il est aussi celui auquel je ne peux pas me substituer, il est l'irremplaçable. En vertu de la similitude, autrui, tout comme moi, est celui qui est capable de dire "je", c'est-à-dire de se reconnaître comme l'auteur de sa parole, de son action, du récit de sa vie et de sa responsabilité envers l'autre. Mais même si en imagination et en sympathie, je me mets à la place de l'autre, pour autant, "je ne quitte pas mon lieu et [...] je n'abolis pas la distinction entre ici et là-bas."³⁷ Ainsi, comme moi, autrui est capable de souffrir, mais si je peux donc comprendre et partager sa souffrance, je ne la vis pas pour autant, je ne l'éprouve pas pour autant. À cet égard, les analyses de la compassion que l'on peut trouver dans *Vivant jusqu'à la mort* sont intéressantes. Ricœur écrit ainsi à propos de la compassion dans le cadre des soins palliatifs que cette

capacité à accompagner en imagination et en sympathie la lutte de l'agonisant encore vivant, vivant encore jusqu'à la mort [...] n'est pas un gémir-avec, comme la pitié, la commisération, figures de la déploration, pourraient l'être; c'est un lutter-avec, un accompagnement – à défaut d'un partage identifiant, qui n'est ni possible, ni souhaitable.³⁸

On remarquera par ailleurs que la compassion n'est pas dépourvue de tout engagement pratique: en effet, elle se fait geste d'accompagnement. Il s'agit

de faire sentir au mourant qu'il n'est pas seul, pas seul dans la mort. La compassion est donc bien ici réponse agissante.

Nous voudrions également souligner le rôle de l'imagination dans l'empathie. La capacité d'empathie repose en effet sur la capacité à *s'imaginer* à la place de l'autre. Comme Ricœur le rappelle, chez Husserl,

[c]e transfert en imagination de mon "ici" dans votre "là" est la racine de ce que nous appelons intropathie (*Einfühlung*), laquelle peut aussi bien être haine qu'amour. [...]. Dire que vous pensez comme moi, que vous éprouvez comme moi peine et plaisir, c'est pouvoir imaginer ce que je penserais et éprouverais si j'étais à votre place.³⁹

C'est ainsi notre imagination qui nous rend capable d'élargir notre capacité à être affecté. À cet égard, les travaux de Ricœur sur l'imagination mériteraient plus ample exploration.

Le dernier aspect de la "capacité à s'émouvoir" que nous souhaiterions faire ressortir concerne sa portée. Il s'agit de soutenir que la "capacité à s'émouvoir" n'est pas dirigée seulement vers le proche ou, dit autrement, qu'elle ne s'entend pas seulement dans la sphère privée. En effet, la place que prennent les sentiments dans la "capacité de *care*" doit encore combattre le préjugé selon lequel ils ressortiraient de et devraient être confinés à la sphère privée et non publique, qu'ils concerneraient donc seulement les relations entre proches. Selon cette critique, comme le souligne Paperman, "émotions et sentiments ne seraient rien de plus que des fenêtres sur l'intériorité, des affaires privées, sans pertinence directe, ni conséquence pour les affaires publiques."⁴⁰ À l'instar de ce que propose Joan Tronto dans *Un monde vulnérable* (dont le titre original est d'ailleurs *Moral Boundaries*), il convient donc de redéfinir cette frontière afin de montrer l'importance des sentiments dans la sphère publique. Ce n'est d'ailleurs pas autre chose que fait valoir Ricœur dans "Le *socius* et le prochain" quand il écrit qu'il faut

comprendre *ensemble* le socius et le prochain, comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité. C'est du même mouvement que j'aime mes enfants et que je m'occupe de l'enfance délinquante: le premier amour est intime, subjectif, mais exclusif; le second est abstrait, mais plus vaste. Je ne suis pas quitte envers les enfants en aimant les miens; je ne suis pas quitte envers les autres, car je ne les aime pas comme les miens, aussi individuellement, mais toujours de quelque manière collective et statistique.⁴¹

Par ailleurs, dans sa réflexion sur le prochain, le philosophe fait ressortir que la rencontre avec le prochain se fait sur le mode de l'agir: "[O]n n'a pas de

prochain, écrit Ricœur; je me fais le prochain de quelqu'un."⁴² Or, ce n'est rien d'autre que cette "praxis du prochain" que les éthiques du *care* cherchent à rendre visible. Le souci des autres passe en effet par une pratique effective.

Capacité à s'engager dans la pratique de *care*

À cet égard, une des dimensions essentielles de la "capacité de *care*" sur laquelle nous aimerions insister maintenant, est qu'elle se concrétise dans des pratiques. Dans la mesure où le souci des autres implique un engagement concret, c'est-à-dire un agir qui vise à répondre à un besoin, un agir responsable, on rompt donc définitivement avec les morales du spectateur. Se soucier des autres consiste à en prendre activement soin. Ce "prendre soin" n'est bien entendu pas limité au domaine médical ou au soin parental mais est aussi à l'œuvre dans la vie quotidienne, dans des "pratiques ordinaires."

À cet égard, il peut être intéressant de distinguer deux formes de *care*, ce qui nous renvoie par là même à la façon de comprendre la vulnérabilité. Ainsi Diemut Grace Bubeck nous permet de distinguer, d'une part, une forme de *care* que l'on pourrait qualifier d'essentiel ou d'indispensable et, d'autre part, un *care* de "service." Si le premier vise à répondre à un besoin fondamental, le second relève plutôt d'une relation de nature en partie instrumentale, c'est-à-dire d'une relation qui permet à celui à la place duquel on fait le travail de *care* de poursuivre d'autres fins. Par exemple, une femme qui cuisine pour son enfant répond à un besoin fondamental – c'est-à-dire à un "besoin [qui] est de telle nature qu'il ne peut possiblement pas être satisfait par la personne qui est dans le besoin."⁴³ Au contraire, une femme qui cuisine pour son mari ne répond pas à un tel besoin mais permet plutôt à ce dernier d'être libéré de cette tâche afin d'en accomplir d'autres. En un sens que l'on pourrait dire étroit, le *care* renvoie donc aux situations de dépendance où la personne est dans l'incapacité de pourvoir elle-même à certains de ses besoins fondamentaux. Mais qu'en est-il alors du *care* en son sens élargi – ici compris comme *care* de "service"? Peut-on encore dire qu'il répond à une forme quelconque de vulnérabilité? Nous soutenons que oui, la vulnérabilité s'entend alors dans le sens où la réalisation des capacités humaines dépend directement ou indirectement des autres. Certes, ce ne sont pas à des besoins fondamentaux auxquels on a affaire dans le *care* de "service", mais il y va quand même bien d'une forme de besoin qui renvoie à une vulnérabilité, à savoir que notre capacité à faire œuvre dans le monde a besoin d'être soutenue pour pouvoir s'exercer pleinement. Un exemple paradigmatique à cet égard est celui de la garde des jeunes enfants.

Dans cette veine, pour mieux rendre compte de la diversité des formes de vulnérabilité que le *care* nous donne à voir, nous proposons d'introduire la notion d'*incapacité* qui serait l'expression plus accentuée d'une vulnérabilité humaine partagée. Plus restreinte, l'*incapacité* consisterait dans l'impossibilité de satisfaire soi-même certains de ses besoins fondamentaux

et appellerait une relation de dépendance, alors que la vulnérabilité, de facture universelle, impliquerait plutôt des relations d'interdépendance. Ainsi, contre une vision limitative de l'incapacité que l'on réserverait à l'enfance ou que l'on circonscrirait aux seules personnes ayant des troubles physiques ou psychiques et dont le handicap est peut-être une des figures les plus prégnantes, nous suggérons de replacer l'incapacité sur le continuum d'une vulnérabilité humaine plus fondamentale qui ne peut se passer des relations de *care*. L'incapacité devient le signe d'une vulnérabilité que nous partageons tous en tant qu'êtres humains incarnés et toujours enchâssés dans un réseau de relations dont fait partie la relation de *care*. Le développement, la restauration, la palliation mais aussi tout simplement le maintien des capacités d'agir nécessitent du *care*. L'incapacité fait dès lors fond sur cette vulnérabilité humaine partagée. Elle en est une expression plus prononcée, parfois plus tragique. Elle nous rappelle combien nous sommes, à des degrés divers, dépendants des autres.

Par ailleurs, on ne peut pas aborder la question du travail de *care* sans rappeler que ce dernier est fortement soumis aux marqueurs de genre, de classe et de race. Or, les éthiques du *care* visent à aller à l'encontre de l'idée selon laquelle la capacité à s'engager dans des activités de *care* serait une capacité propre aux femmes. Que le travail de *care* ait été historiquement celui des femmes n'est pas étranger au fait que ce travail a été relégué à la sphère privée à laquelle les femmes ont été cantonnées pendant longtemps. C'est ce lien, historiquement formé, entre le soin et les femmes – comme si le soin était le fait d'une nature féminine – que les éthiques du *care* visent à déconstruire. Il s'agit ainsi, pour reprendre les mots de Fabienne Brugère, de passer d'une "sollicitude subie et imposée par des rapports de domination à une sollicitude choisie et revendiquée"⁴⁴, bref, de "dé-gener" le *care*. Par exemple, en ce qui concerne la relation aux jeunes enfants, relation genrée s'il en est une, Fabienne Brugère fait valoir que ce qui est en jeu, c'est la distinction entre la relation de maternité et la relation de soin. En effet, selon elle, "chaque être humain devrait pouvoir s'engager de manière responsable dans la prise en charge des êtres dépendants que sont [...] les petits enfants."

Mais, le genre n'est malheureusement pas le seul marqueur du *care*. Il faut en effet y ajouter l'appartenance sociale et raciale. Ainsi, selon Tronto,

le soin est institué socialement de telle sorte que le travail qui l'accompagne devient celui des membres les moins aisés de la société. [...]. [S]i nous considérons les questions de race, de classe et de genre, nous remarquons que les personnes les moins aisées dans la société sont de manière disproportionnée celles qui dispensent les soins et que les membres les plus riches de la société utilisent fréquemment leur position de supériorité pour transférer à d'autres la charge du travail de soin.⁴⁵

Mais plus précisément encore, elle souligne que c'est bien le moment du travail de soin qui incombe aux moins puissants, le moment de responsabilité, de prise en charge relevant lui plutôt de l'obligation des puissants. La façon dont le travail de *care* est distribué contribue donc encore aujourd'hui à renforcer les modèles existants de subordination.

Conclusion

Pour conclure, nous voudrions rappeler que notre visée était premièrement de faire valoir la portée éthique de la vulnérabilité et son inscription dans la condition humaine même afin de venir étayer l'idée selon laquelle "nous sommes tous vulnérables" et en ce sens qu'il n'y a d'autonomie que fragile et relationnelle. À cet égard, partir de la vulnérabilité humaine plutôt que de la fiction de l'autonomie nous amène vers une autre conception de l'éthique, celle des voix différentes qui se soucient des autres. Dans cette veine, nous avons cherché à montrer que les éthiques du *care* peuvent permettre d'enrichir la conception ricœurienne de la responsabilité entendue non pas comme imputabilité – sur laquelle Ricœur insiste principalement –, mais de la responsabilité comprise dans le sens d'une véritable "capacité de *care*." Une "capacité de *care*" nécessaire au développement et au maintien des autres capacités du soi.

Penser le *care* en terme de capacité permet par ailleurs entre autres de faire ressortir la fragilité qui lui est inhérente. En effet, cette "capacité de *care*", également, est vulnérable: elle peut faire défaut. Le soi peut faillir dans sa réponse aux besoins des autres. C'est pour cela qu'elle aussi a besoin, pour être effective, d'être soutenue. Il en va moins ici cependant d'une responsabilité éthique que d'une responsabilité sociale et politique. En tant que société, nous avons en effet une responsabilité envers les personnes aux prises avec des incapacités mais également envers celles qui en prennent soin, ce dernier aspect étant généralement passé sous silence. Qui prend soin de ces personnes alors qu'elles s'occupent des autres et que cela peut mettre en cause leur propre bien-être? Il s'avère ainsi nécessaire de soutenir ceux qui prennent soin des autres. En effet, c'est, d'une part, la qualité de la relation de soin qui en dépend. Mais, à un autre niveau, ce sont également nos conceptions de l'égalité et de la justice qui sont mises en question. En effet, ainsi que l'écrit Eva Kittay: "une conception de la société comprise comme étant constituée par des individus autonomes, portés par leurs propres intérêts et situés de façon égale pour s'engager dans la compétition libre pour les biens sociaux éclipse les dépendances secondaires"⁴⁶, c'est-à-dire la dépendance des pourvoyeurs de soin. Selon elle, les théories actuelles de la justice et du contrat social échoueraient ainsi à prendre en compte le fait de la dépendance humaine et les conséquences de cette dépendance sur l'organisation sociale. C'est pourquoi il est plus que jamais nécessaire de se questionner, en tant que société, sur ce qui importe pour le maintien et la

perpétuation de la vie humaine. En d'autres mots, de quoi et de qui est-il important que nous nous soucions?

-
- ¹ Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, Coll. Quadrige, 2004c1996), 136-144 ("Autonomie") et 144-147 ("Autonomie personnelle"). Non seulement le terme de "vulnérabilité" ne fait pas partie des entrées du dictionnaire, mais il en va de même pour les termes de "souci" et de "soin." Pour le terme de "dépendance", le dictionnaire renvoie aux entrées "drogue" et "vieillesse" et pour celui de "sollicitude" à celles de "féminisme" et "don."
- ² Barry Hoffmaster, "What Does Vulnerability Mean?," *The Hastings Center Report* 36, 2 (2006): 38-45.
- ³ Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); Sara Ruddick, "Maternal Thinking," *Feminist Studies* 6, 2 (1980): 342-367; Sara Ruddick, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace* (New York: Ballantine Books, 1989); Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics & Moral Education* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984). La réception française des éthiques du *care* a trouvé sa voix dans les travaux de Sandra Laugier et Patricia Paperman notamment, dont une première concrétisation est l'ouvrage *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011) qu'elles ont dirigé en 2006 (et qui a été réédité et augmenté en 2011). Citons également l'ouvrage dirigé par Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (Paris: Éditions Payot & Rivages, Coll. Petite bibliothèque Payot, 2009).
- ⁴ Paul Ricœur, "Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle" (2005), in *Anthropologie philosophique: Écrits et conférences 3* (Paris: Seuil, Coll. La couleur des idées, 2014), 445-446.
- ⁵ La revue *Medicine, Health Care and Philosophy* a consacré, fin 2014, un numéro à "Ricœur and the ethics of care."
- ⁶ Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in *Le juste 2* (Paris: Éditions Esprit, 2001), 86-87.
- ⁷ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 86. Au début de son article, Ricœur précise en effet que si l'autonomie est fondamentale, la vulnérabilité, elle, relève davantage de l'historique, que ce sont les conditions historiques et contextuelles qui la font se déployer.
- ⁸ On pourra consulter à ce propos le texte de Ricœur intitulé "La souffrance n'est pas la douleur" (1992), in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, ed. Claire Marin et Nathalie Zaccà-Reyners (Paris: PUF, 2013). Texte également disponible en ligne: <http://www.leblogdephil.info/00PDF/601SouffranceDouleurRicœur.pdf>
- ⁹ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 89.
- ¹⁰ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 91.
- ¹¹ Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires: L'être de l'homme et de la chose*, trans. Jean Greisch (Paris: Éditions du Cerf, Coll. La nuit surveillée, 1992).
- ¹² Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 90. Et, poursuit-il, "[i]l n'en va pas autrement des figures de la non puissance et d'abord de celles du non pouvoir de dire. Se croire incapable de

parler, c'est déjà être un infirme du langage, excommunié en quelque sorte." Il évoque ainsi "cet effroyable handicap, d'une incapacité redoublée par un doute foncier concernant son propre pouvoir de dire, et même triplé par un manque d'approbation, de sanction, de confiance et d'appui accordés par autrui au pouvoir dire propre."

- ¹³ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 89.
- ¹⁴ Paul Ricœur, "Qui est le sujet du droit?" in *Le Juste 1* (Paris: Éditions Esprit, 1995).
- ¹⁵ Voir Patricia Paperman et Sandra Laugier, "Introduction à la première édition. *Sense and Sensibility*," in *Le souci des autres: Éthique et politique du care*. Nouvelle édition augmentée, ed. Patricia Paperman et Sandra Laugier (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011), 22 et Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Non conforme, 2008) ainsi que son article "La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes" où elle écrit en particulier que le concept de *care* est "extrêmement difficile à rendre en français car il couvre à la fois les termes de sollicitude, soin, attention, souci de l'autre, responsabilité" (123).
- ¹⁶ Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trans. Hervé Maury (Paris: Éditions La Découverte, 2009), 143.
- ¹⁷ Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 19.
- ¹⁸ Tronto, *Un monde vulnérable*, 172.
- ¹⁹ Eva Feder Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency* (New York, London: Routledge, 1999), 53 (notre traduction).
- ²⁰ Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985).
- ²¹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 147-150.
- ²² Tronto, *Un monde vulnérable*, 148.
- ²³ Sandra Laugier, "Care et perception: L'éthique comme attention au particulier," in *Le souci des autres: Éthique et politique du care*, 371.
- ²⁴ Martin Winckler, *Les trois médecins* (Paris: P.O.L éditeur, Coll. Poche Folio, 2004), 448 (nous soulignons).
- ²⁵ Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 76.
- ²⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, Coll. Points Essais, 1990), 313.
- ²⁷ Gaëlle Fiasse, "La phronésis dans l'éthique de Paul Ricœur," in *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, ed. Danielle Lories et Laura Rizzerio (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008), 356.
- ²⁸ Frédéric Worms, "Le care selon Carol Gilligan et le problème du soin: relations vitales et morales," in *Carol Gilligan et l'éthique du care*, ed. Vanessa Nurock, (Paris: PUF, Coll. Débats philosophiques, 2010), 144-145.
- ²⁹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 175. Cette insensibilité aux autres lointains est renforcée par le fait que "[p]resque tous les besoins humains peuvent actuellement être satisfaits par le marché; pour peu que nous disposions d'assez d'argent, nous n'avons pas à dépendre des autres dans les relations courantes" (176).

- ³⁰ Patricia Paperman, "D'une voix discordante: désentimentaliser le *care*, démoraliser l'éthique," in *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, ed. Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (Paris: Éditions Payot & Rivages, Coll. Petite bibliothèque Payot, 2009), 91.
- ³¹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 164.
- ³² On notera tout de même la parution, récemment, de l'ouvrage de Patricia Paperman, *Care et sentiments* (Paris: PUF, Coll. Care Studies, 2013).
- ³³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950); *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1960).
- ³⁴ Paperman, *Care et sentiments*, 40.
- ³⁵ Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 153.
- ³⁶ Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 67.
- ³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 225.
- ³⁸ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort: Suivi de Fragments* (Paris: Seuil, 2007), 46-47.
- ³⁹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, Coll. Points Essais, 1986), 252-253.
- ⁴⁰ Patricia Paperman, *Care et sentiments*, 24-25.
- ⁴¹ Paul Ricœur, "Le *socius* et le prochain" (1955), in *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1964), 119.
- ⁴² Ricœur, "Le *socius* et le prochain," 114.
- ⁴³ Diemut Grace Bubeck, *Care, Gender and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 129 (notre traduction).
- ⁴⁴ Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, 79 et 123 pour la citation suivante.
- ⁴⁵ Tronto, *Un monde vulnérable*, 156.
- ⁴⁶ Kittay, *Love's Labor*, 47 (notre traduction).