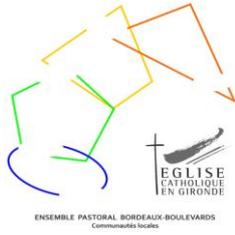




Secteur Pastoral de St Augustin Bordeaux  
34<sup>e</sup> dimanche TO Année A  
22 novembre 2020



*Christ roi nu !*



## CHANT : QUAND J'ENTENDS BATTRE LE CŒUR DES HOMMES

<https://www.youtube.com/watch?v=oafeqMC1YHg>

1. Quand j'entends battre le cœur des hommes  
J'entends battre le cœur de Dieu  
J'ENTENDS BATTRE LE CŒUR DE DIEU  
Quand je partage la peur des hommes  
Je partage la peur de Dieu  
JE PARTAGE LA PEUR DE DIEU

2. Quand je soulage la faim des hommes  
Je soulage la faim de Dieu  
JE SOULAGE LA FAIM DE DIEU  
Quand je partage le pain des hommes  
Je partage le pain de Dieu  
JE PARTAGE LE PAIN DE DIEU

3. Quand je refuse la main des hommes  
Je refuse la main de Dieu  
JE REFUSE LA MAIN DE DIEU  
Quand je partage la joie des hommes  
Je partage la joie de Dieu  
JE PARTAGE LA JOIE DE DIEU

## PREMIÈRE LECTURE DU LIVRE D'ÉZÉCHIEL (Ez 34, 11-12.15-17)

Ainsi parle le Seigneur Dieu :

Voici que moi-même, je m'occuperai de mes brebis, et je veillerai sur elles.  
Comme un berger veille sur les brebis de son troupeau quand elles sont dispersées,  
ainsi je veillerai sur mes brebis,  
et j'irai les délivrer dans tous les endroits où elles ont été dispersées  
un jour de nuages et de sombres nuées.

C'est moi qui ferai paître mon troupeau, et c'est moi qui le ferai reposer,  
– oracle du Seigneur Dieu.

La brebis perdue, je la chercherai ; l'égarée, je la ramènerai.

Celle qui est blessée, je la panserai.

Celle qui est malade, je lui rendrai des forces.

Celle qui est grasse et vigoureuse, je la garderai, je la ferai paître selon le droit.

Et toi, mon troupeau – ainsi parle le Seigneur Dieu –,

voici que je vais juger entre brebis et brebis, entre les béliers et les boucs.

## PSAUME 22 : R/ *Le Seigneur est mon berger : rien ne saurait me manquer.*

Le Seigneur est mon berger :  
je ne manque de rien.  
Sur des prés d'herbe fraîche,  
il me fait reposer.

Il me mène vers les eaux tranquilles  
et me fait revivre ;  
il me conduit par le juste chemin  
pour l'honneur de son nom.

Si je traverse les ravins de la mort,  
je ne crains aucun mal,  
car tu es avec moi :  
ton bâton me guide et me rassure.

Tu prépares la table pour moi  
devant mes ennemis ;  
tu répands le parfum sur ma tête,  
ma coupe est débordante.

Grâce et bonheur m'accompagnent  
tous les jours de ma vie ;  
j'habiterai la maison du Seigneur  
pour la durée de mes jours.

## ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST SELON ST MATTHIEU (Mt 25, 31-46)

Voici le texte d'évangile avec quelques propositions de traduction :

### Matthieu 25 (version liturgique)

**31** « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, alors il siégera sur son trône de gloire.

**32** Toutes les nations seront rassemblées devant lui ; il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des boucs :

**33** il placera les brebis à sa droite, et les boucs à gauche.

**34** Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde.

**35** Car j'avais faim, et vous m'avez donné à manger ; j'avais soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger, et vous m'avez accueilli ;

**36** j'étais nu, et vous m'avez habillé ; j'étais malade, et vous m'avez visité ; j'étais en prison, et vous êtes venus jusqu'à moi ! »

**37** Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand est-ce que nous t'avons vu ? tu avais donc faim, et nous t'avons nourri ? tu avais soif, et nous t'avons donné à boire ?

**38** tu étais un étranger, et nous t'avons accueilli ? tu étais nu, et nous t'avons habillé ?

**39** tu étais malade ou en prison... Quand sommes-nous venus jusqu'à toi ? »

**40** Et le Roi leur répondra : « Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »

**41** Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche : « Allez-vous-en loin de moi, vous les maudits, dans le feu éternel préparé pour le diable et ses anges.

**42** Car j'avais faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'avais soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ;

**43** j'étais un étranger, et vous ne m'avez pas accueilli ; j'étais nu, et vous ne m'avez pas habillé ; j'étais malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. »

**44** Alors ils répondront, eux aussi : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, avoir soif, être nu, étranger, malade ou en prison, sans nous mettre à ton service ? »

**45** Il leur répondra : « Amen, je vous le dis : chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait. »

**46** Et ils s'en iront, ceux-ci au châtement éternel, et les justes, à la vie éternelle. »

### Matthieu 25 (proposition de traduction à partir du Codex Sinaiticus)

**31** Quand vient le fils de l'humain dans sa gloire et tous les porte-paroles (*angeloi*) avec lui, alors il s'assied sur son trône de gloire.

**32** Et sont rassemblées (*synagoguées*) toutes les nations, et il sépare les siens d'entre des autres, tout comme le berger sépare ceux-qui-marchent-en-avant (*probata* : *petit bétail*) des petits boucs.

**33** Et il place ceux-qui-marchent-en-avant à sa droite et les petits boucs à sa gauche.

**34** Alors le régnañt dit à ceux de droite : « Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le régime préparé pour vous depuis la fondation du cosmos (monde ordonné).

**35** **J'ai eu donc faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, étranger j'ai été et vous m'avez rassemblé** (*synagogué*),  
**36** **nu et vous m'avez enveloppé, faible et vous m'avez visité, en garde à vue et vous êtes venus devant moi.**

**37** Alors lui répondent les justes, disant : « Messire, quand t'avons-nous vu ayant faim et t'avons nourri, assoiffé et fait boire,

**38** quand t'avons-nous vu étranger et t'avons accueilli (*synagogué*), nu et t'avons enveloppé (d'un manteau),

**39** quand t'avons-nous vu faible ou en garde à vue et sommes venus devant toi.

**40** Et répondant le régnañt leur dit : « Amên, je vous le dis (jure), sur tout ce que vous avez fait à l'un de mes frères les plus petits, à moi vous l'avez fait ! »

**41** Alors il dit à ceux de gauche : « Allez loin de moi, maudits dans le feu, celui qui perdure, préparé au Diviseur et à ses porte-paroles.

**42** j'ai eu donc faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire,

**43** un étranger j'ai été et vous ne m'avez pas recueilli (*synagogué*), nu et en garde à vue et vous ne m'avez pas visité. »

**44** Alors, répondant, ceux-ci disent : « Messire, quand t'avons-nous vu affamé ou assoiffé ou étranger ou nu ou faible ou en garde à vue, et ne t'avons-nous pas servi ?

**45** Alors il leur répond : « Amên, je vous le dis (jure), sur tout ce que vous n'avez pas fait à l'un de mes frères les plus petits, à moi, vous ne l'avez pas fait ! »

**46** Et ils s'en vont, ceux-ci à un tourment qui perdure, et les justes à une vie (*zôè*) pérenne.

## COMMUNION

*Le Seigneur passe...*

Ouvriras-tu,

Quand frappe l'inconnu ?

Peux-tu laisser mourir la voix

Qui réclame ta foi ?

*Le Seigneur passe...*

Entendras-tu

L'Esprit de Jésus Christ ?

Il creuse en toi la pauvreté

Pour t'apprendre à prier.

*Le Seigneur passe...*

Êteindras-tu

L'amour qui purifie ?

Vas-tu le fuir et refuser

D'être l'or au creuset ?

*Le Seigneur passe...*

Entreras-tu

Dans son Eucharistie ?

Rappelle-toi que dans son Corps

Il accueille ta mort.

*Le Seigneur passe...*

Oseras-tu

Lancer ton cri de joie ?

Christ est vivant, ressuscité.

Qui voudra l'héberger ?

*Le Seigneur passe...*

Attendras-tu

Un autre rendez-vous ?

Pourquoi tarder ?

Prends avec lui le chemin de la vie



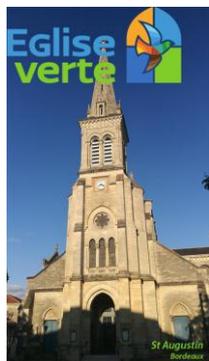
### ***Quelques notifications pour les temps à venir***

- Suspension des messes jusqu'au 1<sup>er</sup> décembre mais l'église est ouverte à certains moments
- Les célébrations d'obsèques auront lieu
- Le 2<sup>e</sup> Célébrer en Frères est prévu le **samedi 5 décembre (!?)**  
Rendez-vous de la catéchèse à 16h, messe à 18h
- Si vous connaissez des personnes qui souhaitent qu'on leur porte la communion,  
téléphonez au **05 56 98 14 03 – 06 51 67 28 16**
- Pour la quête, vous avez le droit d'être généreux ! 😊

**Pour la continuité de la vie de la paroisse, pensez à la quête prélevée**  
[conseil.economique@saintaugustinbx.fr](mailto:conseil.economique@saintaugustinbx.fr)

Restez en lien, commentaires des dimanches et propositions sur  
<http://saintaugustinbx.fr>

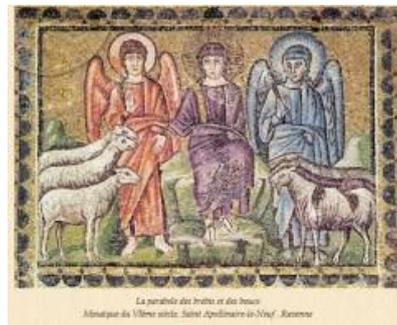




Secteur Pastoral de St Augustin Bordeaux  
34<sup>e</sup> dimanche TO Année A  
22 novembre 2020



*Christ roi nu !*



## **PRÉSENTATION DE L'ÉVANGILE DU 34<sup>e</sup> DIMANCHE**

La fin de l'année liturgique se conclut par la 3<sup>e</sup> péricope du chapitre 25 de l'évangile selon St Matthieu, juste avant le début de la Passion, la mort de Jésus sur la Croix, et sur la Croix, cet écriteau dérisoire et prophétique : "INRI", *Iesus Nazarenus Rex Iudæorum*, *Jésus Nazaréen Roi des Juifs*.

La **fête du Christ Roi** est une fête catholique, instituée par le pape Pie XI, en 1925, par l'encyclique *Quas primas*, afin de mettre en lumière l'idée que les nations devraient obéir aux lois du Christ. À l'origine, elle était célébrée le dernier dimanche d'octobre (c'est-à-dire le dimanche qui précède la Toussaint) ; c'est toujours le cas pour ceux qui sont attachés à la forme tridentine du rite romain.

Depuis la réforme liturgique de 1969, les catholiques la célèbrent le dernier dimanche du calendrier liturgique, vers la fin du mois de novembre (le dimanche qui précède le premier dimanche de l'Avent, lequel est le début de l'année liturgique). Par ailleurs, l'orientation et le nom même de la fête ont été changés : devenue la fête du « Christ Roi de l'univers », elle met l'accent sur l'idée que dans le Christ toute la création est récapitulée. (Wikipedia)

Roi, mais quel roi ? roi de quoi, de qui ?

Le texte d'évangile de Mt 25, 31-46 ne parle pas de Christ, mais parle du Fils de l'humain, de l'humain fils qui vient séparer les siens des autres. Des questions viennent en cascade.

Sur quels critères ?

Va-t-il être question de gestes religieux, de messes, de prières, de pèlerinage ?

Les plus-petits sont-ils seulement ceux de la communauté ou tous les plus-petits du monde ?

La visée est-elle communautaire ou universaliste ?

Comment comprendre que ni les uns ni les autres ne savent quand ils l'ont fait ou pas fait ?

Trop souvent, dans nos prières universelles, il nous est demandé de faire ces gestes par souci de l'autre, pour plaire à Dieu, lui payer notre dette et assurer notre salut, ou celui de notre monde, de la planète, de l'humanité...

Les critères :

« J'ai eu donc faim et vous m'avez donné à manger,  
j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire,  
étranger j'ai été et vous m'avez rassemblé (*synagogué* : *accepté dans l'assemblée*),  
nu et vous m'avez enveloppé (dans un manteau),  
faible et vous m'avez visité,  
en garde à vue et vous êtes venus devant moi. »

Sont absents : les gestes religieux, l'assistance à la messe, la prière, la foi en Dieu (du moins telle que souvent nous nous la représentons), les mobilisations militantes envers les pauvres, les engagements sociaux ou politiques, les prescriptions concernant la sexualité ou une vie saine et hygiénique, etc.

Il y a "seulement" des gestes de fraternité, de solidarité, de charité, au sens de la *caritas*, de l'*agapé*, du *care*.

De surcroît, tout cela a été fait "à l'insu de leur plein gré"... Cela ne conforte pas les appels à la militance, les exhortations religieuses, les engagements volontaires.

Le lieu de la rencontre des autres et de l'Autre est dans le prendre soin des corps, dans le *care*, surtout quand c'est à l'insu de mon plein gré<sup>1</sup>.

Vous pouvez lire en Annexe, un très bon article sur le *care* comme autre nom de la *caritas*, laïcisée.

Reste l'insu.

### Voici le texte d'évangile avec quelques propositions de traduction :

#### Matthieu 25 (version liturgique)

**01** « Alors, le royaume des Cieux sera comparable à dix jeunes filles invitées à des noces, qui prirent leur lampe pour sortir à la rencontre de l'époux.

**02** Cinq d'entre elles étaient insouciantes, et cinq étaient prévoyantes :

**03** les insouciantes avaient pris leur lampe sans emporter d'huile,

**04** tandis que les prévoyantes avaient pris, avec leurs lampes, des flacons d'huile.

**05** Comme l'époux tardait, elles s'assoupirent toutes et s'endormirent.

**06** Au milieu de la nuit, il y eut un cri : «Voici l'époux ! Sortez à sa rencontre.»

**07** Alors toutes ces jeunes filles se réveillèrent et se mirent à préparer leur lampe.

**08** Les insouciantes demandèrent aux prévoyantes : «Donnez-nous de votre huile, car nos lampes s'éteignent.»

**09** Les prévoyantes leur répondirent : «Jamais cela ne suffira pour nous et pour vous, allez plutôt chez les marchands vous en acheter.»

**10** Pendant qu'elles allaient en acheter, l'époux arriva. Celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui dans la salle des noces, et la porte fut fermée.

**11** Plus tard, les autres jeunes filles arrivèrent à leur tour et dirent : «Seigneur, Seigneur, ouvre-nous !»

**12** Il leur répondit : «Amen, je vous le dis : je ne vous connais pas.»

**13** Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure.

**14** « C'est comme un homme qui partait en voyage : il appela ses serviteurs et leur confia ses biens.

**15** À l'un il remit une somme de cinq talents, à un autre deux talents, au troisième un seul talent, à chacun selon ses capacités. Puis il partit. Aussitôt,

#### Matthieu 25 (proposition de traduction à partir du Codex Sinaiticus)

Alors sera semblable le régime des cieux à dix nubiles qui prenant leurs torches sont sorties à la rencontre du marié.

Cinq d'entre elles ont été extravagantes et cinq ont été futées

Les extravagantes donc ont pris leurs torches ne prenant pas avec de l'huile.

Les futées ont pris de l'huile dans les bagages avec leurs torches.

Prenant son temps l'époux, se sont assoupies toutes et toutes se sont endormies

Au milieu de la nuit, un cri est né : voici le marié sortez à sa rencontre !

Alors se sont dressées toutes ces nubiles et ont mis en ordre (*cosmos*) leurs torches.

Les extravagantes aux futées ont dit : « Donnez-nous de votre huile parce que nos torches s'éteignent . »

Ont répondu les futées disant : « Jamais ne suffira à vous et à nous ; allez plutôt devant les marchands et achetez pour elles-mêmes.

Partant elles acheter, est arrivé le marié et celles qui ont été prêtes sont entrées avec lui dans les noces et fut fermé la porte.

En dernier sont arrivées les restantes nubiles disant : « Monsieur, monsieur, que nous soit ouvert ! »

Lui répondant a dit : « Amên, je vous le dis je ne vous connais pas. »

Veillez donc car vous ne savez ni le jour ni l'heure.

**14** Comme en effet un humain partant à l'étranger a convoqué ses propres esclaves et leur remit ce par quoi il avait commencé

**15** Et à l'un il a donné cinq sommes pesées, à un deux, à un un, à chacun selon son propre potentiel et il est parti à l'étranger aussitôt.

<sup>1</sup> • A l'origine, il y a une interview donnée à la presse en 1998 :

« Richard Virenque : *Les ampoules je les connais parce que bon, on fait souvent des récupérations. Et pour ma part, ça peut pas être à son insu parce que je vois et ... Une piqûre à son insu ça doit être difficile.*

La journaliste : *A votre insu.*

Richard Virenque : *Voilà, à mon insu. »*

• « L'expression des Guignols « à l'insu de mon plein gré » a ridiculisé Richard Virenque sans recours, comme si, implicitement, on ne lui reprochait pas tant de s'être dopé que de ne pas l'avouer. Mais cette religion de l'aveu n'est guère sympathique et cet implicite est suspect. Les moqueurs du vendredi se retrouveront peut-être les moqués du dimanche, et nous tous qui avons bien ri ne rirons pas forcément les derniers. Car ne serait-ce pas plutôt à l'insu de notre plein gré que se sont déroulés les événements du Tour de France 1998 et leurs conséquences ? [...]

C'est nous-mêmes que nous voulons protéger encore plus que les coureurs. On souhaite pouvoir conserver du sport cette image si pure qu'on en a et que les faits ne cessent de contredire. C'est pourquoi la maladresse des dénégations de Richard Virenque nous a tellement exaspérés. On l'aurait aimé plus habile parce qu'il est dans notre camp. Lui aussi a défendu contre vents et marées une vision du sport coupée de toute réalité mais à laquelle nous persistons à nous accrocher. Sa prétendue imbécillité, c'est la nôtre. » (Mathieu Lindon, *Libération*, 28 octobre 2000)

**16** celui qui avait reçu les cinq talents s'en alla pour les faire valoir et en gagna cinq autres.

**17** De même, celui qui avait reçu deux talents en gagna deux autres.

**18** Mais celui qui n'en avait reçu qu'un alla creuser la terre et cacha l'argent de son maître.

**19** Longtemps après, le maître de ces serviteurs revint et il leur demanda des comptes.

**20** Celui qui avait reçu cinq talents s'approcha, présenta cinq autres talents et dit : "Seigneur, tu m'as confié cinq talents ; voilà, j'en ai gagné cinq autres."

**21** Son maître lui déclara : "Très bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup ; entre dans la joie de ton seigneur."

**22** Celui qui avait reçu deux talents s'approcha aussi et dit : "Seigneur, tu m'as confié deux talents ; voilà, j'en ai gagné deux autres."

**23** Son maître lui déclara : "Très bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup ; entre dans la joie de ton seigneur."

**24** Celui qui avait reçu un seul talent s'approcha aussi et dit : "Seigneur, je savais que tu es un homme dur : tu moissonnes là où tu n'as pas semé, tu ramasses là où tu n'as pas répandu le grain.

**25** J'ai eu peur, et je suis allé cacher ton talent dans la terre. Le voici. Tu as ce qui t'appartient."

**26** Son maître lui répliqua : "Serviteur mauvais et paresseux, tu savais que je moissonne là où je n'ai pas semé, que je ramasse le grain là où je ne l'ai pas répandu.

**27** Alors, il fallait placer mon argent à la banque ; et, à mon retour, je l'aurais retrouvé avec les intérêts.

**28** Enlevez-lui donc son talent et donnez-le à celui qui en a dix.

**29** À celui qui a, on donnera encore, et il sera dans l'abondance ; mais celui qui n'a rien se verra enlever même ce qu'il a.

**30** Quant à ce serviteur bon à rien, jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là, il y aura des pleurs et des grincements de dents !"

**31** « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, alors il siégera sur son trône de gloire.

**32** Toutes les nations seront rassemblées devant lui ; il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des boucs :

**33** il placera les brebis à sa droite, et les boucs à gauche.

**34** Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : "Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde.

**35** Car j'avais faim, et vous m'avez donné à manger ; j'avais soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger, et vous m'avez accueilli ;

**36** j'étais nu, et vous m'avez habillé ; j'étais malade, et vous m'avez visité ; j'étais en prison, et vous êtes venus jusqu'à moi !"

**16** Marchant le cinq-sommes-pesées-recevant a travaillé et en a fait cinq autres sommes pesées.

**17** De même le deux gagna deux autres.

**18** Le un-recevant s'en allant a creusé une terre et a caché l'argent de son sieur

**19** Avec beaucoup de temps est arrivé le sieur de ces esclaves et il soulève ensemble une parole avec eux

**20** Et s'avançant le les-cinq-sommes-pesées-recevant a apporté d'autres cinq sommes pesées disant : « Monsieur cinq sommes pesées tu m'as livrées voici d'autres cinq sommes j'ai gagnées. »

**21** A dit lui le sieur : « Bien esclave bon et fidèle sur peu tu as été fidèle sur beaucoup je t'établirai entre dans la joie de ton sieur. »

**22** et s'avançant le deux-sommes-pesées-recevant : « Tu m'as livrées voici autres deux sommes j'ai gagnées. »

**23** Lui dit le sieur : « Bien, esclave bon et fidèle, lui dit son maître, sur peu tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai ; entre dans la joie de ton sieur. »

**24** Et s'avançant le une-somme-pesée-reçue : « Monsieur te connaissant je sais que tu es un humain austère moissonnant (récoltant) où tu n'as point semé, et rassemblant (synagogue) où tu n'as rien répandu.

**25** Et apeuré je suis allé cacher la somme pesée dans la terre voici tu as le tien. »

**26** Répondant son sieur : « Mauvais esclave et indolent tu as su que je moissonne (récolte) où je n'ai pas semé, et que je rassemble (synagogue) où je n'ai rien répandu

**27** Eh bien il convenait donc de jeter l'argent chez les changeurs, et revenant j'aurais apporté mon mien avec l'intérêt du prêt.

**28** Soulevez-lui donc sa somme pesée et donnez à celui qui a les dix sommes pesées.

**29** donc à l'ayant tout il sera donné et il aura du surplus à celui qui n'a pas, et ce qu'il a lui sera enlevé

**30** et cet inutile esclave jetez-le dehors dans les ténèbres extérieures là seront le pleur et le grincement de dents. »

**31** Quand vient le fils de l'humain dans sa gloire et tous les porte-paroles (*angeloi*) avec lui, alors il s'assied sur son trône de gloire.

**32** Et sont rassemblées (*synagoguées*) toutes les nations, et il sépare les siens d'entre des autres, tout comme le berger sépare ceux-qui-marchent-en-avant (*probata : petit bétail*) des petits boucs.

**33** Et il place ceux-qui-marchent-en-avant à sa droite et les petits boucs à sa gauche.

**34** Alors le régnant dit à ceux de droite : « Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le régime préparé pour vous depuis la fondation du cosmos (monde ordonné).

**35** J'ai eu donc faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, étranger j'ai été et vous m'avez rassemblé (*synagogué*),  
**36** nu et vous m'avez enveloppé, faible et vous m'avez visité, en garde à vue et vous êtes venus devant moi.

**37** Alors les justes lui répondront : “Seigneur, quand est-ce que nous t’avons vu... ? tu avais donc faim, et nous t’avons nourri ? tu avais soif, et nous t’avons donné à boire ?

**38** tu étais un étranger, et nous t’avons accueilli ? tu étais nu, et nous t’avons habillé ?

**39** tu étais malade ou en prison... Quand sommes-nous venus jusqu’à toi ?”

**40** Et le Roi leur répondra : “Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l’avez fait à l’un de ces plus petits de mes frères, c’est à moi que vous l’avez fait.”

**41** Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche : “Allez-vous-en loin de moi, vous les maudits, dans le feu éternel préparé pour le diable et ses anges.

**42** Car j’avais faim, et vous ne m’avez pas donné à manger ; j’avais soif, et vous ne m’avez pas donné à boire ;

**43** j’étais un étranger, et vous ne m’avez pas accueilli ; j’étais nu, et vous ne m’avez pas habillé ; j’étais malade et en prison, et vous ne m’avez pas visité.”

**44** Alors ils répondront, eux aussi : “Seigneur, quand t’avons-nous vu avoir faim, avoir soif, être nu, étranger, malade ou en prison, sans nous mettre à ton service ?”

**45** Il leur répondra : “Amen, je vous le dis : chaque fois que vous ne l’avez pas fait à l’un de ces plus petits, c’est à moi que vous ne l’avez pas fait.”

**46** Et ils s’en iront, ceux-ci au châtement éternel, et les justes, à la vie éternelle. »

**37** Alors lui répondent les justes, disant : « Messire, quand t’avons-nous vu ayant faim et t’avons nourri, assoiffé et fait boire,

**38** quand t’avons-nous vu étranger et t’avons accueilli (*synagogué*), nu et t’avons enveloppé (d’un manteau),

**39** quand t’avons-nous vu faible ou en garde à vue et sommes venus devant toi.

**40** Et répondant le régnaient leur dit : « Amên, je vous le dis (jure), sur tout ce que vous avez fait à l’un de mes frères les plus petits, à moi vous l’avez fait ! »

**41** Alors il dit à ceux de gauche : « Allez loin de moi, maudits dans le feu, celui qui perdure, préparé au Diviseur et à ses porte-paroles.

**42** j’ai eu donc faim et vous ne m’avez pas donné à manger, j’ai eu soif et vous ne m’avez pas donné à boire,

**43** un étranger j’ai été et vous ne m’avez pas recueilli (*synagogué*), nu et en garde à vue et vous ne m’avez pas visité. »

**44** Alors, répondant, ceux-ci disent : « Messire, quand t’avons-nous vu affamé ou assoiffé ou étranger ou nu ou faible ou en garde à vue, et ne t’avons-nous pas servi ?

**45** Alors il leur répond : « Amên, je vous le dis (jure), sur tout ce que vous n’avez pas fait à l’un de mes frères les plus petits, à moi, vous ne l’avez pas fait ! »

**46** Et ils s’en vont, ceux-ci à un tourment qui perdure, et les justes à une vie (*zôè*) qui perdure.

Jacques FAUCHER, prêtre référent de St Augustin,  
avec la belle complicité de  
Jean-Marie LEMAIRE, prêtre à Casablanca,  
22 novembre 2020



## Care (Éthiques et politiques du)

vendredi 28 mars 2008, par Marie Garrau

Depuis son introduction par Carol Gilligan en 1982, dans le cadre d'une étude de psychologie morale, le concept de « *care* » a été importé dans de nombreux champs disciplinaires, allant de l'éthique à la sociologie, en passant par les études médicales et la philosophie politique. Si bien que la difficulté à en déterminer une traduction appropriée (Audard, 2005) pourrait n'être que le symptôme d'un problème plus profond, de nature définitionnelle ou conceptuelle. Soins, souci, sollicitude, dévouement... la variété des termes français utilisés pour rendre compte du concept de « *care* » traduit en effet la diversité des contextes théoriques mais aussi pratiques où il est aujourd'hui utilisé et la polysémie intrinsèque de la notion. Le terme de sollicitude renvoie à la *dimension affective* que recèle l'expression *to care for*, où le *care* apparaît comme une *attitude*, une *disposition éthique* à l'égard de l'autre, impliquant une forme d'empathie. Celui de « *souci* » rend davantage compte de la *dimension cognitive* par laquelle le *care* se rapproche de l'*attention* telle qu'elle s'exprime dans le verbe *to care about*. La dimension pratique du *care* qui peut également désigner également une *activité* voire un *travail*, se trouve quant à elle plus exactement rendue par le terme de soins. Ce dernier, comme celui de dévouement, présente également l'intérêt de faire signe vers les difficultés inhérentes au *care* comme pratique, que signale l'expression anglo-saxonne *burdens of care*, le fardeau du *care* ; dans cette dernière proposition, l'attitude morale requise par le *care* semble cependant mise entre parenthèses...

De cette variété des traductions possibles, qui fait écho à celle des usages du concept, on peut tirer deux questions : qu'entend-on exactement par le terme de *care* ? Et est-il possible de définir ce que recouvre l'éthique du *care* sans gommer la pluralité interne et les conflits d'interprétations qui caractérisent un champ de recherches en voie de constitution ? Une tension majeure travaille en effet le concept de *care*, entre disposition morale et pratique sociale. Tout en retraçant chronologiquement les principaux débats auxquels l'éthique du *care* a donné lieu, nous essaierons de montrer que le choix d'accentuer l'un ou l'autre de ces aspects peut permettre de rendre compte des attitudes théoriques prises à l'égard du *care*, qui vont de sa célébration à sa disqualification, et que les approches les plus fécondes se caractérisent au contraire par le refus d'une approche réductionniste du concept et la tentative d'en articuler les différents niveaux de sens.

### Carol Gilligan et la voix différente

C'est à Carol Gilligan que l'on doit d'avoir donné une première définition de l'éthique du *care* et ainsi posé les bases des débats qui lui sont liés dans les champs de la psychologie morale puis de la philosophie morale et politique. Le projet de son livre *In a different voice* (1982) est double : contester le primat du modèle classique de développement moral élaboré par Lawrence Kohlberg (1981) sur la base des travaux de Mead et Piaget, et permettre une meilleure compréhension du développement moral des femmes grâce à un modèle de développement moral capable de donner à entendre la « *voix différente* » dans laquelle ces dernières expriment leur conception de la moralité et de l'agir moral. Selon Kohlberg, l'individu pleinement moral est celui qui agit selon des principes universels et la clé de l'attitude morale réside dans la réciprocité : elle implique un soi autonome capable d'évaluer les situations morales problématiques de manière impartiale. Sa théorie des stades moraux de développement décrit ainsi le passage progressif d'une attitude pré-conventionnelle où l'individu se rapporte exclusivement à ses intérêts égoïstes, à une morale conventionnelle où il identifie les règles morales aux règles de sa communauté d'appartenance, à une morale post-conventionnelle caractérisée par un degré de réflexivité supérieure où sont formulés des principes universels potentiellement valables pour tous les autres concernés. Ce stade sert de norme à l'ensemble du développement (Habermas, 1992). Dans ce modèle, le problème moral (formalisé en référence à des cas types tels que le dilemme de Heinz) est défini comme un conflit entre des revendications de droits et doit pouvoir être résolu au terme d'un raisonnement déductif et abstrait.

L'impulsion des travaux de Gilligan est venue du constat que les performances des filles évaluées en référence à ce modèle étaient souvent moins bonnes que celles des garçons, à âge et à niveau d'éducation égaux. Confrontées à des cas du type du dilemme de Heinz, les filles se montrent plus hésitantes, moins enclines à affirmer l'existence d'une solution pleinement adéquate, moins promptes à mettre en œuvre des distinctions morales claires ; en revanche, elles paraissent plus attentives au contexte relationnel à partir duquel émerge le problème, tendent à redéfinir ce dernier de manière concrète, et affichent une priorité morale distincte, liée au

maintien et à la préservation des relations interpersonnelles. Plutôt que d'en conclure à un niveau plus faible de développement moral, Gilligan met en cause l'inadéquation et la partialité de la vision du monde moral tel que le définit Kohlberg (1982 :7, 30) et propose de concevoir la différence d'orientation morale des filles en fonction d'un paradigme moral alternatif, l'éthique du *care*.

Pour déterminer la conception que se font les femmes de la moralité et les caractéristiques de l'éthique du *care*, Gilligan se base sur trois études – la principale étant consacrée au dilemme posé par la décision d'avorter. De ces entretiens, elle dérive le constat d'une opposition entre l'éthique du *care* et l'éthique de la justice exemplifiée par le modèle de Kohlberg. Cette opposition se situe à plusieurs niveaux : au plan des *compétences morales*, l'éthique du *care* repose sur le développement de dispositions morales plutôt que sur l'apprentissage de principes ; au plan du *raisonnement moral*, elle privilégie des réponses contextuelles et spécifiques à des cas particuliers, plutôt qu'elle ne recourt à des principes universellement applicables – privilégiant le point de vue de « l'autre concret » aux besoins spécifiques duquel il s'agit de répondre, plutôt que le point de vue de « l'autre généralisé » (Benhabib,1992) ; au plan du *vocabulaire moral* enfin, elle se caractérise par l'importance accordée aux responsabilités et au maintien des relations, plutôt qu'elle ne recherche le respect des droits (Gilligan, 1982 : 19, 73, 100 ; Tronto, 2005 : 28). Corollairement, l'éthique du *care* identifie dans l'abandon et la souffrance d'autrui les principaux maux contre lequel il faut lutter, quand l'éthique de la justice se préoccupe davantage de l'inégalité et de l'oppression (Gilligan, 1982 : 100 ; 1995). Ces deux orientations morales sont enfin sous-tendues par des *conceptions distinctes du soi* (Gilligan, 1982 : 30 ; Lyons, 1983), que Gilligan, suivant les travaux de la psychanalyste Nancy Chodorow (1978), éclaire en référence aux rapports distincts que la mère entretient avec l'enfant en fonction de son sexe perçu et au rôle de ces rapports dans la construction de l'identité. L'importance de la séparation d'avec la mère pour la constitution de l'identité masculine expliquerait que les garçons développent une *conception positionnelle du soi*, valorisant l'individualité et la distinction ; au contraire le rôle de l'attachement dans la constitution de l'identité féminine rendrait compte du fait que les femmes élaborent une *conception relationnelle du soi*, dans laquelle l'identité se définit d'abord en référence aux relations dans lesquelles elle s'inscrit.

### **La critique du *care* comme éthique féminine**

Cette définition de l'éthique du *care* contient en germe la plupart des questions et objections qui seront formulées en réaction aux travaux de Gilligan. Faut-il concevoir cette orientation morale distincte comme essentiellement genrée ? D'où vient cette voix morale différente ? Exprime-t-elle une disposition spécifiquement féminine ou est-elle le produit de modes de socialisation marqué par la division des rôles sexuels ? Peut-on limiter l'analyse de ces rapports avec l'éthique de la justice au constat de leur opposition et de leur incompatibilité ? Ces questions s'enracinent en partie dans l'ambiguïté du discours de Gilligan : sa critique de Kohlberg souligne à juste titre l'existence d'un biais masculin dans la formulation de sa théorie et l'illégitimité de sa prétention à définir à elle seule l'ensemble du domaine et de l'agir moral. Mais en assignant cette « voix différente » à des femmes exclusivement, et en proposant de la valoriser comme telle, Gilligan bascule dans un « féminisme culturel » (Friedman, 2000a) qui se heurte nécessairement aux apories engendrées par le « dilemme de la différence » (Tronto, 1993) : la valorisation de traits féminins, d'abord conçue pour contrer la dépréciation sociale dont les femmes font l'objet, peut aboutir à la reconnaissance de leur complémentarité, mais elle peut tout autant reconduire la marginalisation contre laquelle on entendait lutter au départ. Entre la volonté de faire reconnaître la voix morale des femmes et celle d'élaborer une vision plus complexe et plus riche du développement moral et du répertoire de la moralité, Gilligan semble n'être pas parvenue à trancher. Il s'agit là pourtant du premier embranchement important que va connaître l'éthique du *care* qui, suivant la première option, va se développer d'une part en tant que morale féminine, et suivant la seconde option, va tenter de rompre le lien entre *care* et genre pour élaborer une théorie morale à part entière.

Bien que plusieurs textes de Gilligan mentionnent une préférence en faveur de cette seconde option (Gilligan, 1982 : 2, 165 ; 1995), *In a different voice* sera généralement compris comme identifiant de façon problématique l'éthique du *care* à une éthique féminine, ce qui lui vaudra un certain nombre d'objections. Un premier ensemble de critiques, d'ordre méthodologique, a ainsi souligné l'absence de preuves empiriques solides de la corrélation posée entre genre et orientation morale (Broughton, 1983 ; Walker, 1984). On a pu également reprocher à Gilligan de reproduire dans ses enquêtes et sur un mode inversé un biais comparable à celui qu'elle critiquait chez Kohlberg, en interrogeant uniquement des filles (Greeno & Maccoby, 1986), uniquement issues de classes sociales privilégiées et toutes blanches (Stack, 1986). De ce point de vue, la thèse des deux

orientations morales incompatibles ne rendrait pas compte du fait que les hommes et les femmes mettent en œuvre alternativement l'une et l'autre orientation, pas plus qu'elle ne rendrait justice à la pluralité des orientations morales individuelles réellement existantes (Flanagan & Jackson, 1987). Plus fondamentalement, l'absence de mise en perspective sociologique et historique de cette voix différente (Nicholson, 1983 ; Kerber, 1986) a servi de fondement à un autre groupe d'objections, qui a souligné l'essentialisme latent de la théorie de Gilligan, accusée de reproduire en les naturalisant les stéréotypes associées à la féminité dans un contexte de domination masculine. L'éthique du *care* serait ainsi responsable de reconduire, en en inversant le sens, des distinctions – entre espace privé et espace public, entre raison et émotion – qui ont historiquement servi à maintenir les femmes dans une position subordonnée. Cette objection d'essentialisme peut être différemment orchestrée : elle peut mener, conformément à la seconde option signalée plus haut, à reformuler l'éthique du *care* comme une éthique non genrée (Friedman, 1987 ; Tronto, 1987, 1993) ; mais elle a pu également justifier un rejet de la perspective du *care*, identifiée unilatéralement à une morale de dominés (Dorlin, 2005) et travaillant contre la prise de conscience par les femmes de leur condition sociale, nécessaire à un véritable engagement féministe (Dietz, 1985).

Plus qu'aux travaux de Gilligan, cette dernière objection s'adresse au courant maternaliste de l'éthique du *care*, que représentent notamment, bien qu'avec des différences importantes, Nel Noddings (1984), Sarah Ruddick (1989) et Virginia Held (1995). Radicalisant les thèses de Gilligan, ces auteurs font de la relation dyadique entre la mère et l'enfant le pivot d'une redéfinition de l'éthique du *care* par opposition avec l'éthique de la justice, identifiée comme abstraite et individualiste. La relation mère-enfant est perçue comme le paradigme de toute relation de *care* dans la mesure où elle est toute entière définie par le projet de répondre aux besoins d'un autre spécifique caractérisé par sa vulnérabilité et sa dépendance au point que sa préservation passe nécessairement par celle de la relation. Ruddick et Held prennent soin de préciser que la relation maternelle joue le rôle d'un idéal-type, dans lequel le rôle de la mère peut être rempli par quiconque, et qui doit permettre de mettre à jour un modèle alternatif de raisonnement moral, fondé dans la dépendance, procédant de manière contextuelle et impliquant des émotions morales telles que la confiance et la compassion. Si on peut difficilement, en raison de cette précision, taxer leurs écrits d'essentialisme, il n'en va pas de même de ceux de Noddings, qui décrivent la relation de *care* comme une relation fusionnelle dans laquelle les émotions de la mère débouchent sur la compréhension quasi spontanée des besoins de l'enfant. Là, l'idée même de raisonnement moral semble avoir disparu au profit de la seule célébration de l'attachement.

Les conceptions maternalistes de l'éthique du *care* posent une série de problèmes qui ont été justement soulignés. La version qu'en donne Noddings notamment reconduit une vision réductrice des émotions, systématiquement opposées au raisonnement, autant qu'elle met à mal la « séparation des personnes », leur insubstituabilité (Nussbaum, 1999). Ce faisant, elle peut conduire à identifier *care* et sacrifice de soi en vue du bien-être de l'autre – une équation dont Gilligan soulignait l'insuffisance quand elle définissait le dernier stade de développement moral du point de vue de l'éthique du *care* comme celui de la reconnaissance du *care* pour soi comme condition du *care* pour autrui. L'idéalisation de la relation maternelle, qui ne résiste ni à l'analyse sociologique ni à la prise en compte des différentes configurations relationnelles dans lesquelles se déroule la prise en charge des enfants en bas âge (Minow, 1996), risque dès lors de transformer en vertus le fardeau de nombreuses femmes (Nussbaum, 1999). D'un point de vue méthodologique, ces conceptions se heurtent enfin à un double obstacle : d'un côté elles procèdent à la généralisation abusive d'une expérience particulière, la maternité (Sevenhuijsen, 1998) ; de l'autre, cette généralisation n'apparaît pas capable de rendre compte de la pluralité des expériences et des situations dans lesquelles le *care* joue un rôle central. D'où la restriction considérable du champ de l'éthique du *care* que ces approches peuvent justifier (Card, 1990), malgré la volonté affirmée de substituer la perspective du *care* à celle de la justice (Noddings, 1990), dont on voit mal finalement comment elle pourrait s'opérer.

De l'impasse que constitue la définition de l'éthique du *care* comme morale féminine se dégagent ainsi les deux questions auxquelles doit nécessairement répondre une éthique du *care* qui voudrait exploiter les intuitions de Gilligan dans une perspective féministe et non plus simplement féminine. Comment une éthique du *care* peut-elle prévenir la reconduction des stéréotypes qui ont assigné les femmes à un rôle subalterne tout en reconnaissant la valeur morale de certaines pratiques et attitudes ? Comment éviter de cantonner le *care* à la sphère des relations privées et exploiter la critique que la mise au jour de la voix différente a permis d'adresser aux théories morales traditionnelles ? La tentative de répondre à ces questions caractérisent les travaux des théoriciennes du *care* dites de la seconde génération. Correspondant à la seconde option identifiée plus haut, ces

travaux vont en outre de pair avec l'abandon progressif de l'ancrage initial de la problématique du *care* dans le champ de la psychologie morale et sa constitution comme problème moral et politique.

### **Vers une approche non genrée de l'éthique du *care* : le *care* comme vertu**

Sortir l'éthique du *care* de son identification problématique et réductrice à une éthique féminine implique d'abord de défaire le lien initialement posé entre *care* et genre. Ce geste théorique a cependant pu prendre plusieurs formes. La première forme est celle de la rupture radicale, qui conduit à s'interroger sur les ressources propres à l'éthique du *care* comme théorie morale générale, neutre du point de vue du genre. Elle consiste à exploiter et à développer la critique adressée depuis le point de vue du *care* aux théories morales d'inspiration libérale. Cette critique, on l'a vu, présente plusieurs niveaux : elle vise à contester la définition du point de vue moral comme point de vue impartial, à revaloriser les émotions et les dispositions dans la mise en œuvre de l'agir moral, à déplacer l'objet de l'interrogation morale des principes et des règles aux individus et aux situations particulières. D'une manière générale, elle invite à pondérer les réquisits de la justice par ceux de l'attention aux besoins spécifiques de l'autre et promeut pour ce faire une méthodologie morale distincte, de nature contextuelle (Tronto, 1987). Or de ce point de vue, l'éthique du *care* se rapproche de tout un ensemble de travaux qui trouvent leur impulsion, d'une façon similaire, dans la contestation du paradigme kantien qui a longtemps dominé la philosophie morale (Blum, 1988). Ces travaux ont en commun de mettre en cause la centralité des thèmes de l'obligation et du devoir dans la réflexion éthique (Baier, 1985 ; Williams, 1990), la conception individualiste du sujet sur laquelle elle se fonde généralement (Sandel, 1982 ; MacIntyre, 1981) et le primat accordé aux principes dans la modélisation du raisonnement moral.

Une alliance entre l'éthique du *care* et l'éthique de la vertu a ainsi été envisagée (Slote, 1998 ; 2007 ; Halwani, 2003), au motif que cette alliance permettrait à l'éthique du *care* de dépasser les obstacles principaux qu'elle rencontre lorsqu'elle cherche à se constituer en théorie morale générale, notamment sa limitation au domaine des relations proches et son absence de critère lui permettant d'identifier des relations de *care* oppressives. Il est vrai que les théoriciens du *care* conçoivent souvent ce dernier comme une vertu (Clement, 1996 ; Kittay, 2002) dont la mise en œuvre suppose plus qu'un savoir, une *sagesse pratique* ouverte à la contingence de situations chaque fois particulières et capable de s'y adapter de manière flexible. Certains auteurs ont ainsi défendu la thèse d'une « rationalité de l'acte de *care* », destinée à remettre en cause la distinction rigide de la raison et des émotions centrale pour la moralité kantienne (Waerness, 1984). Cette rationalité hétérodoxe, distincte de la rationalité scientifique et caractéristique d'un « agent sensible », s'acquiert dans le cours de l'expérience ordinaire et se manifeste dans la capacité à répondre aux besoins de l'autre de manière appropriée, *i.e.* individualisée et contextualisée. Ce rapprochement entre vertu et *care* a le mérite de sortir ce dernier de son identification récurrente à un instinct « naturel » pour montrer qu'il repose en réalité sur la mise en œuvre d'un savoir d'un type particulier, actualisé dans des « savoir-faire » discrets certes (Molinier, 2003), mais requérant malgré tout un apprentissage.

Il n'est pas sûr cependant que cette définition du *care* suffise à faire d'une alliance entre éthique du *care* et éthique de la vertu la voie la plus féconde pour le développement d'une éthique du *care*. Outre que dans ce cadre théorique, le *care* risquerait de se voir réduit à une vertu parmi d'autres, l'éthique du *care* et l'éthique de la vertu divergent de façon importante quant à leur orientation de fond (Plot, 2005). Le souci de la première demeure de répondre à la vulnérabilité de l'autre tandis que la seconde trouve son objectif dans l'excellence et l'accomplissement de soi. Si bien que la réalisation de tels objectifs peut paradoxalement passer par le refus des responsabilités impliquées par le *care* (Sander-Staudt, 2006). La définition du *care* comme vertu seulement risque enfin de reconduire certains des problèmes rencontrés par l'éthique féminine du *care* : en s'abstrayant des contextes sociaux et politiques dans lesquels le *care* est mis en œuvre, elle risque de méconnaître que ce dernier peut sous certaines conditions conduire à maintenir ou à légitimer des relations injustes. C'est pourquoi la revalorisation de l'éthique du *care* comme perspective morale capable d'intégrer les acquis des éthiques de la justice dans le champ de la lutte contre l'oppression et les inégalités passe moins, semble-t-il, par son alliance avec une éthique de la vertu ou des positions de type communautarien, que par un renforcement de son lien avec des positions féministes qui reconnaissent, tout en les retravaillant, l'importance des notions d'égalité, d'autonomie et de justice (Tronto, 1993 ; Clement, 1996 ; Friedman, 2000b ; Bubeck, 2003 ; Nussbaum, 2003, 2006). La relation entre le féminisme et l'éthique du *care* n'est certes pas évidente *a priori* si l'on constate que le combat des féministes a consisté pour l'essentiel à déconstruire une représentation de la femme comme naturellement portée à prendre soin des autres, laquelle contribuait à l'enfermer dans des rôles sociaux définis *a*

*priori*, tels celui d'épouse et de mère. De ce point de vue, il n'est pas étonnant que les critiques les plus importantes formulées à l'encontre de l'éthique du *care* l'aient d'abord été par des féministes (Sevenhuijsen, 1998). Ces critiques ont cependant permis à l'éthique du *care* de se développer selon une orientation originale dès lors que, renversant le problème, elles ont conduit à s'interroger sur les raisons pour lesquelles le *care* était traditionnellement défini comme éthique féminine. Il s'agit là d'une seconde façon d'opérer le geste théorique évoqué plus haut, qui consiste à revenir, pour le problématiser plus que pour le rompre cette fois, sur le lien initialement posé entre *care* et genre.

### **Du *care* comme activité : la définition « holiste » de Joan Tronto**

C'est Joan C. Tronto (1987 ; 1993) qui a d'abord exploré cette seconde voie, et montré la nécessité d'adjoindre à la réflexion morale sur le *care* une perspective sociologique et politique qui resitue le *care* dans son contexte de mise en œuvre (Haber, 2005). Cette tentative passe d'abord par une redéfinition du *care* qui déplace ce dernier du pôle de la disposition à celui de l'activité, et cherche à mettre en évidence l'ensemble des pratiques concrètes que recouvre le *care*. Reprenant une définition élaborée avec Bérénice Fisher (1990), Tronto définit le *care* comme « une activité caractéristique de l'espèce humaine, qui recouvre tout ce que nous faisons dans le but de maintenir, de perpétuer et de réparer notre "monde", afin que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nos personnes (*selves*) et notre environnement, tout ce que nous essayons de lier ensemble dans le réseau complexe qui soutient la vie. » (Tronto, 1995 :103). Elle précise ensuite cette définition générale en distinguant quatre phases constitutives du processus de *care*, auxquelles correspondent des dispositions morales spécifiques qui fournissent la norme du bon *care*. La première phase est celle du *caring about*, se soucier de. Il s'agit de reconnaître qu'un besoin est là, qui demande à être satisfait, ce qui suppose une forme d'attention. La seconde est celle du *taking care of*, s'occuper de, qui équivaut à la volonté de répondre à ce besoin et renvoie à la conception de moyens adéquats pour ce faire ; lui correspond la disposition de la responsabilité. La troisième phase est le moment du *care-giving*, prendre soin de, où l'on répond effectivement et directement au besoin ; elle repose sur la mise en œuvre d'une compétence. Enfin, la dernière phase d'un processus réussi de *care* est celle du *care-receiving*, être l'objet de soin, phase qui fonctionne comme un moment de vérification où l'on s'enquiert auprès du bénéficiaire de l'adéquation du *care* à son besoin ; elle repose sur la réceptivité du dispensateur de *care*.

On a pu reprocher à cette définition d'être à la fois trop indéterminée et trop large (Slote, 1998 ; Halwani, 2003). Et il est vrai que Tronto, qui revendique explicitement une définition « holiste » du *care*, ne se contente pas de déplacer l'accent de la disposition à l'activité. Elle rompt aussi avec une compréhension traditionnelle du *care* en se distinguant de définitions qui, tout en refusant la réduction du *care* à une simple disposition individuelle, considèrent comme fondamental l'engagement affectif impliqué dans l'activité de *care* (Cancian & Olicker, 2000) ou font de l'interaction en face-à-face une condition de la relation de *care* (Bubeck, 1995 ; 2002). Ces définitions étroites du *care* comme « travail de l'amour » (Graham, 1983) présentent des avantages certains : elles correspondent à la représentation que l'on se fait intuitivement de la relation de *care*, unissant un donneur de *care* à un bénéficiaire dépendant – qu'il soit enfant, âgé, malade ou handicapé. Elles trouvent dans le travail traditionnellement féminin, auquel est consacrée la majeure partie des travaux sociologiques portant sur le travail de *care*, un corrélat évident et permettent par conséquent de rendre compte de la situation particulière des travailleurs de *care*. Le travail de Diemut Bubeck est éclairant de ce point de vue. Sa définition du *care* se distingue de celle de Tronto, dont elle ne retient qu'un aspect, par sa portée restreinte : « L'activité de *care* (*caring for*, NdT), écrit-elle, consiste dans la satisfaction des besoins d'une personne par une autre, dans le cadre d'une interaction en face-à-face entre le donneur de *care* et le bénéficiaire de *care*, et où le besoin est tel qu'il ne peut être satisfait par la personne elle-même. » (2002 : 163). L'insistance sur la nature de cette relation permet à Bubeck de déterminer la spécificité du travail de *care* eu égard à d'autres types de travail. Le travail de *care* – identifié ici au soin nécessaire – correspond à un travail essentiel et irréductible, dont nulle société ne pourrait faire l'économie ; mais il se caractérise surtout et de façon structurelle par la possibilité de l'exploitation du donneur de *care*. Ce dernier se trouve apparemment en position de pouvoir dans la relation, dans la mesure où le receveur de *care* dépend nécessairement de lui pour la satisfaction de ses besoins. Mais ce constat ne rend pas compte du renversement de pouvoir dont la relation de *care* est le lieu dès lors que, pour faire correctement son travail, le donneur de *care* doit s'ouvrir à l'autre et demeurer à l'écoute de ses besoins. Cette condition d'ouverture implique un investissement physique, psychique et affectif qui donne son allure particulière au travail de *care* et rend compte des contraintes spécifiques qui pèsent sur les travailleurs de *care* – qu'il s'agisse de la mère, de l'infirmière, de la baby-sitter ou du médecin. Comme d'autres travaux l'ont

souligné, les travailleurs de *care* se trouvent paradoxalement dans une situation de « vulnérabilité seconde » (Kittay, 1995, 1999), d'autant plus forte que la dépendance de l'autre à leur égard est grande. Cette vulnérabilité rend compte de l'ambivalence des sentiments qu'ils retirent de leur travail : le travail de *care* peut être vécu à la fois et simultanément comme aliénant et comme éminemment gratifiant (Clement, 1996). Cette ambivalence ne signifie pas que l'éthique du *care* mise en œuvre par les travailleurs équivaut à une forme de rationalisation de leur domination ; elle signale en revanche le type de dilemmes ou de risques auxquels sont nécessairement exposés les travailleurs de *care* en raison de leur tâche. Contrairement à ce que laisserait penser une vision romantique du *care*, le travail de *care* constitue bien une épreuve, à la fois du fait de la responsabilité qui incombe à ceux qui le prennent en charge et de la confrontation avec la vulnérabilité d'autrui qu'il implique.

Tronto ne nie pas ces aspects, que sa définition permet d'ailleurs de ressaisir. Elle souligne cependant que la phénoménologie des activités de *care* à laquelle conduit une définition étroite demeure insuffisante, y compris pour rendre compte des dilemmes que rencontrent les travailleurs de *care*. Elle remarque que si le travail de *care* constitue une épreuve, c'est aussi dans la mesure où ce travail n'est pas socialement reconnu comme tel – soit parce que les personnes qui l'effectuent sont censées être naturellement dotées des qualités adéquates pour faire face (Molinier, 2000 ; 2005) ; soit parce qu'elles sont censées avoir fait le choix de cette activité et devoir par conséquent en assumer les conséquences (Clement, 1996). Or cette non-reconnaissance s'enracine selon elle dans la définition même du travail de *care* comme « travail de l'amour ». Cette définition, dont Bubeck est encore tributaire, est responsable à la fois de l'identification du travail de *care* au travail féminin et de la réduction de l'éthique du *care* à une éthique féminine. Elle ne permet pas de prendre la mesure, au-delà de la fragmentation sociale des activités de *care*, de la centralité du *care* pour et dans la vie humaine. Ces insuffisances dérivent selon Tronto du modèle dyadique sur lequel ces définitions continuent de prendre appui. Ce dernier n'est pas seulement inadéquat selon elle, il est aussi idéologiquement problématique. D'abord parce qu'il perpétue le confinement du *care* à l'espace privé, lequel reflète la division sexuelle du travail, renforce la dévalorisation du *care* comme éthique et son invisibilisation comme pratique. Ensuite, parce qu'il représente la relation de *care* comme unissant un donneur de *care* tout puissant à un receveur de *care* vulnérable, il confère au receveur de *care* le statut de l'« autre », réduisant par là-même le *care* à un avatar de la charité.

Ce sont ces représentations qu'il s'agit de déconstruire avant d'en faire la généalogie si l'on veut sortir l'éthique du *care* de sa marginalisation. Telle est justement la fonction de la définition holiste de Tronto. Elle s'adosse pour ce faire à une anthropologie de la vulnérabilité et des besoins (Haber, 2005 ; Paperman, 2005), qui souligne le point auquel nous sommes tous vulnérables et par conséquent nécessairement pris dans des réseaux complexes de relations de *care* tout au long de nos vies. L'enfant, le malade, l'élève sont des receveurs de *care* bien sûr ; mais le sont également les familles, les personnels soignants, les enseignants, les citoyens généralement considérés comme « indépendants » – qui dépendent pourtant de plusieurs autres, individus ou institutions, pour le développement de leurs capacités, le maintien et le bon déroulement de leurs activités. Si on admet que le *care* couvre l'ensemble des activités qui constituent une réponse à cette vulnérabilité fondamentale, on comprend qu'il ne se limite pas aux relations duales et asymétriques auxquelles il est le plus souvent identifié. Le *care* ainsi conçu peut être mis en œuvre par des institutions et des collectivités comme l'indique d'ailleurs la langue anglaise quand elle désigne le domaine de la santé par le terme de *healthcare*. L'intérêt de l'analyse des phases du *care* est justement de montrer que les relations de *care*, tout en étant omniprésentes, varient dans leur forme, leur étendue et leur degré. L'asymétrie n'en est pas nécessairement la règle dès lors que celui qui bénéficie du *care* peut être amené à en dispenser, directement ou indirectement, à celui qui lui en a d'abord prodigué ou à un autre. Enfin ces relations sont susceptibles de se dérouler à des échelles diverses – de la relation de face à face aux relations entre collectifs voire à celles qui existent entre un État et ses citoyens –, et dans des contextes différents – familiaux, amicaux, professionnels ou politiques. En résumé, cette définition constitue le fondement d'une compréhension du *care* comme pratique sociale, dont le sens, les contours et la valeur sont en partie déterminés par un contexte social, politique et idéologique.

### **Le *care* comme opérateur critique : vers la politisation du *care***

De la définition de Tronto découle immédiatement une interrogation qui ouvre le versant critique de son travail : si le *care* est à ce point central socialement, comment expliquer qu'il demeure identifié seulement à certaines activités (féminines) et à certains individus (encore une fois les femmes, mais plus généralement les groupes particulièrement vulnérables de la société) qui en outre bénéficient d'une faible reconnaissance

sociale ? Cette question fait du concept de *care* l'outil d'une critique qui se déroule simultanément au plan de l'épistémologie de la morale et au plan de la théorie sociale. L'originalité de la démarche de Tronto vient en effet de la relation qu'elle établit entre la marginalisation du *care* comme orientation morale et l'invisibilité sociale des activités de *care*. La marginalisation du *care* comme orientation morale apparaît de ce point de vue comme un effet parmi d'autres d'un vaste déni qui touche en premier lieu le *care* comme pratique et les acteurs du *care*. Par conséquent, la revalorisation du *care* ne peut se dérouler uniquement et en premier lieu dans le champ de la théorie morale ; elle passe d'abord par la mise en question du contexte idéologique, social et politique dans lequel les théories morales sont élaborées et qui rend compte de leur portée.

Reprenant ici l'un des enseignements de l'épistémologie féministe (Harding, 1986), Tronto procède ainsi à un déplacement du questionnement : au *problème méta-éthique* du contenu d'une éthique du *care* et de son rapport à l'éthique de la justice elle privilégie le *problème politique* du contexte de mise en œuvre du *care*, qui rend compte de ce qui est ou non audible en tant que théorie morale. Tronto dénombre ainsi trois « frontières de la morale », de nature idéologique et politique, qui fonctionnent dans le sens de la dévalorisation systématique du *care* : la fiction du point de vue impartial disqualifie *a priori* toute approche morale contextuelle ; la distinction rigide entre morale et politique restreint le champ du *care* au contexte des relations proches et lui ôte toute pertinence politique ; enfin la distinction genrée entre sphère privée et sphère publique réduit le *care* aux activités traditionnellement féminines. Ces frontières, sur lesquelles se fonde la compréhension moderne de la citoyenneté (Friedman, 2005), préservent le mythe d'une autonomie comprise comme autosuffisance et indépendance (Young, 2003) à l'aune duquel le *care* ne peut que renvoyer au règne de la nécessité et être conçu comme une marque de faiblesse. Elles rendent compte de la compréhension réductrice du *care* comme éthique féminine, de son opposition récurrente à l'éthique de la justice ainsi que de l'invisibilité des pratiques sociales que recouvre le *care*.

Le travail de Tronto converge ici avec un certain nombre de travaux féministes qui ont mis en cause la dichotomie du privé et du public (Okin, 1979 ; 1989 ; Pateman, 1988) et contesté la conception de l'autonomie sur laquelle repose l'individualisme contemporain (Code, 1991 ; Friedman, 2000b ; Young, 2003 ; Kittay, 1995, 2002 ; Fineman, 2004). Ce faisant, il renouvelle les axes problématiques le long desquels l'éthique du *care* va se développer par la suite. L'anthropologie que développe Tronto et qui fonde sa conception holiste du *care*, ouvre sur une réhabilitation du concept de dépendance comme dimension irréductible de la vie humaine (Kittay, 1995 ; 1997 ; 1999 ; Feder & Kittay, 2000 ; Nussbaum, 2006) ; elle converge également avec les tentatives de reformulation du concept d'autonomie dans les termes d'une autonomie relationnelle (Stoljar & McKenzie, 2000), qui prenne en compte la constitution sociale des identités. Le volet critique de son travail souligne en effet les limites d'une position qui consisterait à abandonner radicalement le concept d'autonomie au nom d'une conception relationnelle de l'identité. Cette tendance, attribuée notamment à des versions de l'éthique du *care* d'inspiration communautarienne (Barclay, 2000 ; Friedman, 2000b), risquerait de priver les théoriciennes du *care* de tout critère permettant de distinguer les relations de *care* satisfaisantes de relations de *care* oppressives. Or ce que révèle les études consacrées au travail de *care* et à sa répartition c'est justement le point auquel relations de *care* et relations de pouvoir sont étroitement imbriquées. Ce constat ne signifie pas forcément qu'il existe une relation d'opposition nécessaire entre *care* et autonomie ; mais il indique en revanche l'existence fréquente d'une opposition de fait entre eux, que l'éthique du *care* ne peut minorer sans retomber dans une conception romantique du *care*. L'enjeu devient donc ici de déterminer à quel type d'autonomie peuvent aspirer des individus pris dans des relations complexes de *care*, et à quelles conditions matérielles et institutionnelles une telle autonomie est accessible. Ces questions conduisent à s'interroger sur les institutions du *care*, notamment sur le travail de *care* et sa répartition sociale.

### **Le *care* à l'épreuve du travail : les paradoxes de la professionnalisation**

Le constat d'une logique inégalitaire est au cœur de tous les travaux qui analysent la répartition du travail de *care* en le situant dans son contexte historique, politique et social. Ces démarches développent et documentent l'aspect critique du travail de Tronto dans la mesure où elles mettent en évidence les injustices en lesquelles consistent l'assignation du *care* aux groupes les plus vulnérables de la société et les inégalités que recouvre sa répartition sociale. Mais elles permettent également de complexifier le diagnostic général que l'on serait tenté de tirer d'une approche féministe du *care*, en soulignant les problèmes que pose la « défamilialisation » du *care*, que nombre de féministes appellent de leurs vœux. Il faut en effet remarquer que, du moins à l'époque moderne et dans le monde occidental, la plus grande partie du travail de *care* a été prise en

charge par les femmes dans le cadre de la famille. À la dépendance économique, sociale, juridique et politique des femmes envers les hommes répondait la dépendance à leur égard de ceux et celles dont elles s'occupaient : les enfants, les personnes âgées, les personnes handicapées ou malades, mais également les hommes, dont l'autonomie était précisément rendue possible par le travail de *care* effectué « à l'arrière plan » par les femmes. Le travail impliqué par cette seconde forme de dépendance, tout comme sa valeur sociale, a longtemps été nié en tant que travail et opposé au travail salarié (Tronto, 1993 ; Clement, 1996). Cette opposition a servi à justifier l'exclusion des femmes assignées au *care* de la pleine citoyenneté, renforçant, par une sorte de « cercle vicieux », leur dépendance à l'égard du chef de famille, leur assignation à l'espace privé et la marginalisation des activités de *care* évoquée plus haut (Tronto, 1993, 2006 ; Fraser & Gordon, 1997 ; Feder & Kittay, 2002 ; Friedman, 2005). Mais elle a aussi contribué à masquer l'existence de disparités importantes de conditions au sein du groupe des donneuses de *care*. De nombreux travaux notent ainsi que pour les femmes des classes ouvrières, qui ont d'emblée dû concilier travail (domestique) de *care* et travail salarié, cette opposition ne valait pas. De même, elle ne permet pas de rendre compte de la condition de certaines femmes blanches qui, dans les sociétés esclavagistes et dans les sociétés coloniales, ont longtemps bénéficié du « privilège d'irresponsabilité » (Tronto, 2006) dont jouissent traditionnellement les hommes et qui consiste à faire supporter à d'autres le nécessaire travail de *care*. Ce ne sont pas les femmes blanches, mais les femmes de couleur – esclaves noires dans les états du Sud des États-Unis du XIX<sup>e</sup>, femmes d'origine sud-américaine ou asiatique dans les zones non esclavagistes – qui assuraient alors les tâches de *care* (Glenn, 2000 ; Dorlin, 2005). L'inégale répartition du travail de *care* ne s'est donc pas opérée seulement selon une distinction de genre, mais également en fonction de distinctions de classe et de race. De ce point de vue, la sociologie du travail de *care* converge avec les travaux consacrés aux intersections des différentes formes d'oppression (Glenn, 1985).

L'accès des femmes et des minorités ethniques à l'indépendance politique et économique au fur et à mesure du XX<sup>e</sup> siècle aurait pu remettre radicalement en cause ces inégalités. Ce mouvement aurait pu également apporter la preuve du caractère idéologique de l'opposition entre travail de *care* et travail salarié. Force est de constater pourtant, que sur ces deux plans, les résultats sont mitigés, tant en termes d'émancipation des acteurs du *care* qu'en termes de reconnaissance de son importance sociale. Dans l'espace domestique, le travail de *care* continue d'être effectué en majorité par les femmes, ce qui a donné naissance au phénomène de la « double journée de travail » (Glenn, 2000). Dans le même temps, la participation de ces dernières au marché du travail a contribué à engendrer dans les pays développés une « crise du *care* » accentuée par le vieillissement de la population (Harrington, 1999 ; Glenn, 2000 ; Tronto, 2005). Cette crise aurait pu être résolue par la professionnalisation d'un certain nombre d'activités de *care*, mais celle-ci semble engendrer à son tour de nouveaux problèmes. D'abord, elle ne s'est accompagnée ni d'une modification structurelle du groupe des donneurs de *care*, ni d'un reflux des représentations sociales associées au *care*, de sorte que les inégalités dans sa répartition sociale se perpétuent sous une autre forme. Les professions de *care* sont occupées par les groupes les plus vulnérables de la société, les femmes et les immigrés, et la reconnaissance sociale dont ils bénéficient reste faible comme l'indiquent les niveaux de salaires et de qualification requis pour les occuper (Tronto, 1993, 2005 ; Glenn, 2000). Ensuite, il est apparu que la professionnalisation pouvait porter atteinte à la qualité du *care* mis en œuvre. C'est le cas quand elle va de pair avec la standardisation des pratiques de *care*, voire avec leur soumission progressive à des normes d'efficacité et de productivité qui heurtent de front la dimension éthique et l'engagement affectif que les travailleurs de *care* placent au centre de leur travail, et qui sont difficilement quantifiables (Clement, 1996 ; Held, 2002). La standardisation des pratiques de *care*, qui peut découler de leur privatisation, contredit la dimension individualisée du *care* et peut accroître les dilemmes auxquels sont confrontés les travailleurs de *care* (Molinier, 2003), dont l'investissement se trouve à la fois requis et nié. Dans le même temps, elle peut contribuer à renforcer chez les bénéficiaires l'idée que le *care*, parce qu'il suppose un accès à l'intimité de l'autre, sera toujours mieux dispensé dans le cadre de relations non professionnelles, de préférence familiales, précisément parce que ces relations ne seront pas standardisées (Sevenhuijsen, 1998).

La professionnalisation des activités de *care* révèle ainsi un paradoxe : elle peut en principe favoriser la reconnaissance des donneurs de *care* et les prémunir contre des formes d'exploitation que le contexte domestique favorise ; elle peut également signifier pour les receveurs de *care* un gain appréciable d'autonomie eu égard à leurs proches (Clement, 1996 ; Sevenhuijsen, 1998 ; Young, 2005). Mais elle peut également entraîner une dissolution de la teneur morale des activités de *care* et reconduire des inégalités problématiques dans leur répartition. Faut-il conclure de ce constat à une opposition de principe entre le *care* et le travail salarié ? Contre une telle conclusion, qui s'accompagne souvent d'un plaidoyer problématique pour les femmes

en faveur de la déprofessionnalisation du *care*, de nombreux travaux soulignent que le problème n'est pas tant celui de la professionnalisation en soi, que celui des conditions dans lesquelles elle s'opère, du type de professionnalisation souhaitable étant donné la spécificité du travail de *care* (Waerness, 1984 ; Goodin, 2002 ; Glenn, 2000). Le plus souvent cette question conduit à une réflexion sur le secteur, privé ou public, qui conviendrait le mieux à la mise en œuvre du *care*, et se trouve posée sous la forme d'une alternative entre privatisation et socialisation du *care* (Tronto, 2005). Certains indiquent la nécessité de ne pas en rester à une opposition caricaturale entre le marché et le *care* et soulignent que la privatisation du *care* ne va pas nécessairement de pair avec sa marchandisation, pas plus qu'elle n'implique nécessairement l'aliénation des travailleurs de *care* (England & Nelson, 2002). Mais la majorité des travaux insistent sur la nécessité de poser des limites à l'extension du marché dans les activités où le *care* est en jeu (Held, 2002) et se prononcent en faveur d'une prise en charge publique du *care* (Tronto, 2005, 2006 ; Glenn, 2000 ; Held, 2002 ; Waerness, 1984). L'argument mobilisé en faveur de cette orientation consiste essentiellement à mettre en évidence le lien qui unit la qualité du *care* délivré à sa répartition équitable. Si l'on veut que le *care* soit dispensé conformément aux besoins des bénéficiaires sans que cela implique pour ceux qui le dispensent une vulnérabilité accrue, il convient de déterminer au sein de quels arrangements sociaux, politiques et institutionnels il serait possible de garantir les relations de *care* et le travail qui les sous-tend. Ceci revient à faire du *care* un enjeu de justice sociale.

### **Du *care* comme idéal politique**

La majorité des travaux portant sur le *care* se rejoignent ainsi pour le définir comme une responsabilité collective et un bien public. Dans le même temps, ils insistent sur la nécessité de considérer l'éthique du *care* comme une éthique politique, dont les valeurs requièrent une reconnaissance publique, la création d'une « *caring community* » apparaissant comme le seul moyen de dépasser et les inégalités qui grèvent la répartition des activités de *care* et la marginalisation dont est victime la perspective éthique qui leur est liée.

Les objections que suscite le projet d'ériger le *care* en idéal politique sont en apparence nombreuses : projet utopique que celui qui consisterait à faire du *care* le paradigme de toute relation sociale dès lors que celles-ci se modulent selon la distance et les rapports de pouvoir ; projet irénique qui réactiverait l'idée d'une politique compassionnelle et dénierait au politique sa dimension essentiellement conflictuelle ; projet antilibéral enfin qui manquerait la centralité accordée à la liberté individuelle en régime moderne et risquerait de justifier l'émergence d'un État « maternaliste ». Ces objections seraient effectivement sans appel si les théoriciennes du *care* n'avaient pas pris soin de redéfinir ce dernier comme un ensemble de pratiques sociales non contradictoires avec une visée d'autonomie. Elles soulignent d'ailleurs à juste titre les problèmes auxquels se heurtent les versions maternalistes de l'éthique du *care* lorsqu'elles proposent de redéfinir la citoyenneté à partir de la relation mère-enfant (Noddings, 1984 ; Ruddick, 1989 ; Held, 1995). Globalement pourtant ces objections ne prennent pas la mesure du travail de redéfinition suscité par le concept de *care*, pas plus qu'elles ne sont sensibles au déplacement que les théories du *care*, féministes notamment, ont tenté de produire dans la théorie politique, sinon en tant que théorie politique. On ne peut en effet parler de théorie politique du *care*, si on entend par là une théorie autonome qui serait à elle seule capable de déterminer les principes et les fins de l'association, de fournir une analyse complète des rapports sociaux et des institutions destinées à les réguler au mieux. Ce constat ne signifie pas cependant que les théories du *care* ne soient pas dotées d'une dimension proprement politique. Celle-ci s'enracine bien sûr dans la critique de la marginalisation du *care* et de ses effets en termes d'inégalité et d'oppression telle qu'elle a été ouverte par Tronto. Elle ne s'y arrête pas cependant dans la mesure où elle débouche sur une réflexion qui interroge d'une part les cadres théoriques qui, dans le champ de la philosophie politique, sont le mieux à même de retraduire les valeurs enveloppées dans les activités de *care*, et d'autre part les institutions qui permettraient la mise en œuvre de ces valeurs. Ce travail sur les traductions politiques du *care* s'est développé principalement le long de deux axes – l'un explore le lien entre *care*, démocratie et citoyenneté ; l'autre remet sur le métier la question des rapports entre *care* et justice.

Le premier axe, qu'illustre le travail de Tronto (1993 ; 2005) et dans son sillage celui de Selma Sevenhuijsen (1998 ; 2004), développe la thèse selon laquelle le *care* doit être compris comme partie intégrante d'un concept redéfini de citoyenneté. Plusieurs arguments militent en faveur d'une intégration du *care* à la citoyenneté démocratique. Nombre des actions des États contemporains, dans le domaine de la protection sociale notamment, relèvent, selon ces auteurs, du champ du *care* si bien que les valeurs impliquées par l'éthique du *care* pourraient servir de guides dans l'élaboration et l'évaluation des politiques publiques. Cette intégration,

qui pourrait prendre la forme d'un droit au *care* corollaire d'un devoir de *care*, permettrait de reconnaître la contribution sociale des travailleurs de *care* au maintien et au renouvellement de la société dans son ensemble ; elle pourrait également se traduire par une plus grande inclusion des bénéficiaires de *care*. Enfin, elle contribuerait à briser le cercle engendré par l'inégale distribution du *care* et permettrait ce faisant de donner pleinement sens à l'engagement démocratique en faveur de l'égalité des opportunités. Tronto insiste ainsi sur le fait que le *care* ne pourra être reconnu en tant que valeur publique centrale que dans le cadre d'une société pluraliste et démocratique. Le cadre démocratique offre notamment une réponse au problème évident qui se pose à une éthique politique du *care* : comment arbitrera-t-on entre les différents besoins auquel les activités de *care* sont censées répondre ? Les besoins sont en effet éminemment variables d'un groupe à l'autre, voire d'un individu à l'autre ; ils ne présentent pas tous le même degré d'urgence, et ne requièrent pas non plus le même type de ressources pour être satisfaits : certains requièrent des ressources matérielles, d'autres du temps, d'autres encore un type particulier de configuration sociale. Autant les *questions de priorités* que les *questions de modalités* doivent donc faire l'objet de discussions publiques, et ces dernières sont d'autant plus importantes qu'elles participent à la construction sociale des besoins autant qu'à leur identification (Fraser, 1997 ; Sen ; 1999 ; Tronto, 2006). Une société sera donc d'autant plus *attentive* qu'elle permettra la formulation des besoins de tous au sein d'espaces publics suffisamment différenciés pour que la position particulière de chacun soit effectivement prise en compte (Young, 1997 ; Sevenhuijsen, 1998). L'engagement démocratique de Tronto, de même que la préférence affichée par Sevenhuijsen pour un concept de citoyenneté accentuant la dimension de la participation politique, débouchent ainsi sur la redéfinition du concept d'égalité comme *égalité de voix*, en écho à la valeur de la réceptivité identifiée par Tronto comme clôturant un processus accompli de *care*. Les propositions de Tronto et de Sevenhuijsen visent principalement à modifier le regard que nous portons sur le politique, sur le domaine d'objets qu'il recouvre et sur les formes d'action qui peuvent s'en revendiquer. C'est à nos représentations qu'elles s'adressent, laissant aux acteurs de la société civile et aux mouvements sociaux (Tronto insiste sur la nécessaire mobilisation des travailleurs du *care*, 2006) le soin de déterminer quelles institutions seraient le mieux à même d'incarner une société qui prendrait le *care* et ses valeurs au sérieux. Cette posture critique se distingue de ce point de vue des propositions d'Eva Kittay et de Martha Nussbaum, qui assument une démarche plus clairement normative.

Prolongeant la critique adressée à la théorie de la justice de Rawls par Susan Okin, Martha Nussbaum tente de démontrer que les théories contractualistes ne disposent pas des moyens conceptuels suffisants pour intégrer la perspective du *care* et propose pour cette raison de leur substituer une conception de la justice fondée sur l'approche des capacités (2006). Le concept de capacité, que Nussbaum emprunte à Amartya Sen, désigne d'abord un ensemble d'activités (*functionings*) possibles pour un individu, déterminées tant par des potentialités subjectives que par des opportunités objectives. Les capacités rendent compte de ce qu'un individu peut être et faire, et reflètent sa liberté réelle. Sur la base de cette définition, Nussbaum élabore une liste de dix capacités humaines centrales, qu'elle conçoit comme le fondement des principes politiques pour une société juste, libérale et pluraliste (1992 : 222 ; 2000 : 72 ; 2006 : 76). Ces capacités fonctionnent comme des prérogatives (*entitlements*) dont les individus sont fondés à revendiquer la garantie de la part des États : une société ne pourra prétendre être juste si elle ne garantit pas cet ensemble de capacités, ici conçu comme un minimum social, à chacun de ses membres. La liste des capacités est déduite par Nussbaum d'une conception aristotélicienne de la dignité humaine, susceptible selon elle de faire l'objet d'un consensus par recoupement, et issue d'une conception du bien « épaisse mais vague » (1990 : 217 ; 1992 : 214). Au cœur de cette conception se trouve une thèse qui rend compte du rapprochement opéré par Nussbaum avec les théories du *care* : les êtres humains sont à la fois *vulnérables et capables*. Ils sont, de façon relativement similaire malgré leurs différents contextes de vie, exposés à la mort, à la souffrance physique et morale, à la violence, à l'incertitude, à l'abandon. Mais ils sont également capables d'élaborer des conceptions de la vie bonne, d'agir en fonction d'elles, de créer des œuvres et de forger des liens. La dignité renvoie à cette fragile autonomie morale, dont l'exercice requiert qu'elle soit protégée et nourrie. C'est à ce niveau que Nussbaum peut réintégrer les apports des théories du *care* : le *care* renvoie à un ensemble de pratiques et d'attitudes sans lesquelles aucune des capacités humaines centrales ne peuvent être ni acquises ni exercées. Les soins qu'il recouvre permettent la vie, la santé, l'intégrité physique ; le soutien émotionnel et l'attention qu'il commande rendent possible le développement et l'usage des sens, de l'imagination et de la pensée ; ils sont également essentiels au respect de soi-même (2006 : 169). Le *care* contribue ainsi à la construction et au maintien de la personnalité morale ; il signale que la singularité est le mode sur lequel s'exprime l'universalité à laquelle elle renvoie. L'approche de Nussbaum se caractérise ainsi, rejoignant ici celle de Tronto, par le refus d'opposer les exigences du *care* et la visée d'autonomie. Ce refus découle de la thèse d'une vulnérabilité commune, qui permet d'insister sur la

continuité existant entre personnes dépendantes et personnes prétendument indépendantes, de façon à inclure pleinement les premières dans une conception élargie de la coopération sociale. Celle-ci ne saurait se réduire selon Nussbaum à une association en vue de l'avantage mutuel, elle recouvre également des liens fondés sur la compassion, la bienveillance et l'amour et unit des êtres qui sont tous handicapés d'un certain point de vue. La perspective des capacités doit permettre de demander si et dans quelle mesure l'organisation politique a fourni à chacun des membres de la société les bases sociales des capacités humaines centrales (2006 : 194), que les individus puissent ou non agir selon ces capacités. La reprise de la perspective du *care* selon l'approche des capacités est séduisante à plus d'un titre. Elle offre une démonstration de la relation nécessaire qui unit le *care* et la justice – répondre aux besoins de *care* devient dans cette perspective un véritable enjeu de justice sociale ; inversement une conception de la justice aveugle à la variabilité des besoins individuels dont le *care* affirme la nécessaire reconnaissance produirait inévitablement des formes d'inégalités et d'exclusion. En liant vulnérabilité et capacité, la perspective des capacités répond aussi à l'objection de paternalisme, insistant sur le fait que le *care* s'adresse toujours à une personne à part entière (*separate*) dont il nous faut présupposer la capacité de vivre une vie digne, à sa manière – autrement dit une forme d'autonomie. Respect et sollicitude sont donc requis ensemble face à un autrui envisagé simultanément comme vulnérable et capable, comme singulier et partageant une commune humanité (Ricœur, 2001). À quoi s'indexe cette exigence de respect ? C'est notamment sur cette question que Eva Feder Kittay se distingue de Nussbaum, avec qui elle partage des réserves semblables à l'égard de la théorie de la justice rawlsienne, ainsi qu'un certain nombre de propositions politiques concrètes – telle l'idée d'un service public de *care* et celle d'une rémunération des dispensateurs de *care*. Demeurant dans une perspective libérale (1999 ; 2001 ; 2006), Nussbaum travaille avec une conception de la personne qui accorde à la rationalité pratique et à la capacité de choix un rôle central. Si elle retient de la perspective du *care* son plaidoyer en faveur d'une ontologie relationnelle et admet que nos capacités sont en partie déterminées par notre environnement relationnel et social, elle n'en défend pas moins un individualisme éthique fondé sur l'idée selon laquelle la valeur intrinsèque des individus réside *in fine* dans leur capacité à se définir de façon critique (Nussbaum, 1999). Pour Kittay, une telle conception de l'autonomie morale demeure encore trop marquée par la tradition libérale dont Nussbaum se revendique d'ailleurs explicitement. Elle ne cesse pas de contenir en germe la possible exclusion de l'humanité de certains individus, au nom de leur incapacité à élaborer un plan de vie (Kittay, 2005). Prenant appui sur l'expérience de sa fille Sesha, atteinte d'un handicap mental sévère, Kittay élabore à l'encontre du libéralisme ce qu'elle appelle une « critique de la dépendance », distincte des critiques formulées du point de vue de la domination et de la différence (1995). Elle montre que la valeur de l'éthique du *care* ne tient pas seulement à ce qu'elle nous permet de penser une *commune vulnérabilité*, qui permettrait de tempérer une vision excessivement autarcique de l'autonomie ; elle doit aussi permettre de penser *l'inégale vulnérabilité* de certains, leur dépendance extrême et parfois irréversible, sans pour autant les exclure de la communauté morale et politique (1997). L'éthique du *care* se voit ici dotée d'une portée heuristique dans la mesure où elle conduit aux marges de la morale et nous met en présence de questions que tant l'insistance de Tronto sur la nécessité de penser le *care* dans un cadre démocratique, que l'importance accordée par Nussbaum à l'idée de capacité, peuvent à tout moment refermer : que faire face à la dépendance extrême, comment agir dans le cadre de relations essentiellement et durablement asymétriques ? Est-il toujours possible et toujours souhaitable de postuler ou de viser l'autonomie de la personne dépendante ? La réponse politique de Kittay à cette question vaut sans doute moins que l'insistance avec laquelle elle rappelle cette interrogation qui habite les éthiques du *care* et donne leur radicalité aux critiques qu'elles adressent aux éthiques de la justice – qui interrogent insuffisamment les fondements de l'égalité des êtres humains qu'elles postulent. Reprenant elle aussi le cadre théorique rawlsien, elle propose de l'amender pour faire du *care* l'un des biens premiers que les partenaires de la position originelle souhaiteraient voir assuré. De là, elle déduit un troisième principe de justice destiné à garantir que les besoins spécifiques de *care* seront satisfaits et que les capacités à dispenser du *care* seront socialement soutenues et promues (1995 ; 1997 ; 1999). Les dispensateurs de *care* ont dans ce cadre un rôle central à jouer, à la fois pour témoigner de l'humanité de ceux dont ils s'occupent et qui ne peuvent pas toujours s'exprimer en leur nom, et pour rendre manifeste, à travers l'expression de leur propre besoin d'être pris en charge, le fait que le *care*, bien qu'inégalement requis, ne cesse pas de renvoyer à une commune humanité.

## Conclusion

Les travaux consacrés au *care* illustrent plus qu'ils ne résolvent la polysémie du terme indiqué au départ et révèlent la diversité des pistes de recherche ouvertes sur la base des travaux de Gilligan. Cette diversité rend compte des tensions et des désaccords qui structurent ce champ de recherche, mais elle indique également la

tâche que doivent prendre en charge les théoriciennes du *care*. Celle-ci consiste sans doute dans une articulation des différentes *échelles* auxquelles le concept de *care* est susceptible de recevoir un sens. Comme le montre le travail de Tronto, cette articulation, en tant qu'elle permettrait de combattre à la fois la marginalisation de l'éthique du *care* et la fragmentation sociale des activités de *care*, apparaît comme une condition de la reconnaissance de la centralité du *care* dans nos existences. Plus qu'à une exigence de définition, c'est à un patient travail de décryptage des pratiques sociales et des concepts qui tout à la fois la produisent et sont nécessaires à son appréhension que cette première tâche invite. L'utilisation du concept de *care* dans l'analyse des fonctions politiques traditionnellement comprises comme « masculines » – tel le maintien de l'ordre ou la justice (Tronto, 2006 ; Urban Walker, 2006), et non seulement afin d'éclairer les fonctions généralement identifiées comme « féminines » – l'éducation, la santé, ce qui relève de la politique sociale en général, prouve que la fécondité de la perspective du *care* est loin d'être encore épuisée et signale l'importance de ne pas déterminer trop strictement ni trop hâtivement le concept lui-même si l'on veut pouvoir continuer à le faire fonctionner de façon productive et critique.

## Bibliographie

- AUDARD, C., 2005. « *Care* », CASSIN, B. (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris : Seuil.
- BAIER, A., 1985. « What Do Women Want in a Moral Theory », *Noûs*, 19 (1) : 53-63 ; traduit de l'anglais par Frédérique Plot, « Ce que les femmes attendent d'une théorie morale », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), 2005. *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 73-85.
- BAIER, A., 1994. *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- BARCLAY, L., 2000. « Autonomy and The Social Self », STOLJAR, N. & MACKENZIE, C. (dir.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, agency and the social self*, Oxford, New York : Oxford University Press, p. 52-71.
- BENHABIB, S., 1992. « The Generalized and The Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory », *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary ethics*, New York : Routledge.
- BLUM, L., 1992. « Gilligan and Kohlberg : Implications for Moral Theory » (1988), LARRABEE, M. J. (dir.), *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p. 49-68.
- BROUGHTON, J. M., 1983. « Women's Rationality and Men's Virtues : A Critique of Gender Dualism in Gilligan's Theory of Moral Development », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992, *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, 1992, p. 112-139.
- BUBECK, D., 1995. *Care, Gender and Justice*, Oxford : Oxford University Press.
- BUBECK, D., 2003. « Justice and The Labor of *care* », KITTAY, E. F. & FEDER, E., *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, Rowman & Littlefield, p. 160-185.
- CANCIAN, F. & OLIKER, S., 2000. *Caring and Gender*, Thousand Oaks (Ca) : Pine Forge Press.
- CARD, C., 1990. « Caring and Evil », *Hypatia* 5 (2) : 101-108.
- CHODOROW, N., 1978. *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and The Sociology of Gender*, Berkeley : University of California Press.
- CLEMENT, G., 1996. *Care, Autonomy and Justice. Feminism and The Ethic of Care*, Boulder : Westview Press.
- CODE, L., 1991. « Second Persons », *What Can She Know ? Feminist Theory and The Construction of Knowledge*, Ithaca, New York : Cornell University Press, p. 71-109.
- DIETZ, M., 1985. « Citizenship with A Feminist Face : The problem with Maternal Thinking », *Political Theory*, 13 (1) : 19-37.
- DORLIN, E., 2005. « *Dark care* : de la servitude à la sollicitude », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éditions de l'EHESS, p. 87-97.
- ENGLAND, P. & NELSON, J., 2002. « Feminist Philosophies of Love and Work », *Hypatia* 17 (2) : 1-18
- FEDER, E. & KITTAY, E. F. (dir.), 2003. *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham : Rowman & Littlefield.
- FINEMAN, M. A., 2004. *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York : The New Press.
- FLANAGAN, O. & JACKSON, K., 1987. « Justice, Care and Gender : The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992. *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p.

- FRASER, N. & GORDON, L., 1997. « A Genealogy of 'Dependency' : Tracing a Keyword of The U.S. Welfare State », FRASER, N., *Justice Interruptus : Critical Reflections on The Post-Socialist Condition*, New York : Routledge, p. 121-149.
- FRIEDMAN, M., 1987. « Beyond Caring : The De-moralization of Gender », *Canadian Journal of Philosophy* : 258-273. Traduit de l'anglais par Bruno Ambroise, « Au-delà du *care* : dé-moraliser le genre », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), 2005. *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, éd. de l'EHESS, p. 51-72.
- FRIEDMAN, M., 2000a. « Feminism in Ethics. Conceptions of Autonomy », FRICKER, M. & HORNSBY, J. (dir.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, p. 205-224.
- FRIEDMAN, M., 2000b. « Autonomy, Social Disruption and Women », STOLJAR, N. & MACKENZIE, C. (dir.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and The Social Self*, Oxford, New York : Oxford University Press, p. 35-51.
- FRIEDMAN, M., (dir.), 2005. *Women and Citizenship*, Oxford : Oxford University Press.
- GILLIGAN, C., 1982. *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- GILLIGAN, C., 1995. « Hearing the Difference : Theorizing Connection », *Hypatia*, 10 (2) : 120-127.
- GILLIGAN, C., Ward, J. & Taylor J. (dir.), 1988. *Mapping the Moral Domain*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- GLENN, E. N., 1985. « Racial Ethnic Women's Labor : The Intersection of Race, Gender and Class Oppression », *Review of Radical Political Economics*, 17 (3) : 86-108.
- GLENN, E. N., 2000. « Creating a Caring Community », *Contemporary Sociology*, 29 (1) : 84-94.
- GOODIN, R., 1983. *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of our Social Responsibilities*, Chicago : The University of Chicago Press.
- GOODIN, R. & GIBSON, D., 2003. « The Decasualisation of ElderCare », KITTAY, E. F. & FEDER, E., *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham : Rowman & Littlefield, p. 246-256.
- GRAHAM, H., 1983. « Caring : A Labor of Love », FINCH, J. and GROVES, D., *A Labor of Love : Women, Work and Caring*, London : Routledge, p. 13-30.
- GREENO, C. & MACCOBY, E., 1986. « How Different Is The 'Different Voice' ? », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992. *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p. 193-198.
- HABER, S., 2005. « Éthique du *care* et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle. De Carole Gilligan à Joan Tronto », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 155-175.
- HALWANI, R., 1990. « Care Ethics and Virtue Ethics », *Hypatia*, 18 (3) : 161-192.
- HAMINGTON, M. & MILLER, D., (dir.), 2006. *Socializing Care*. Boulder (Co) : Rowman and Littlefield.
- HARDING, S., 1986. *The Science Question in Feminism*, Ithaca : Cornell University Press.
- HARRINGTON, M., 1999. *Care and Equality*, New York : Knopf.
- HELD, V., 1995. *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder (Co) : Westview Press.
- HELD, V., 2002. « Care and The Extension of Markets », *Hypatia*, 17 (2) : 19-33.
- KERBER, L., 1986. « Some Cautionary Words for Historians », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992, *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p. 102-107.
- KITTAY, E. F., 1995. « Taking Dependency Seriously. The Family and Medical Leave Act considered in the Light of an Ethic of the Social Organisation of Dependency Work and Gender Inequality », *Hypatia*, 10 (1) : 8-29.
- KITTAY, E. F., 1997. « Human Dependency and Rawlsian Equality », MEYERS, D. T., *Feminist Rethink the Self*, Boulder (Co) : Westview Press, p. 219-266.
- KITTAY, E. F., 1999. *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, New York : Routledge.
- KITTAY, E. F., 2005. « At the Margins of Moral Personhood », *Ethics* 116 : 100-131.
- KOHLBERG, L., 1981. *Essays on Moral Development*, vol. 1 : *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco : Harper and Row.

- LARRABEE, M. J., 1992. *An ethic of care. Feminist and interdisciplinary perspectives*, New York : Routledge.
- LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), 2005. *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS.
- LYONS, N., 1983. « Two Perspectives », GILLIGAN, C., WARD, J. & TAYLOR, J. (dir.), 1988. *Mapping the Moral Domain*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- MACINTYRE, A., 1981. *After Virtue*, Notre-Dame : University of Notre-Dame Press.
- MINOW, M., 1996. « All in the Family and in All Families : Membership, Loving, and Owing », ESTLUND, D. & NUSSBAUM, M., *Sex, Preference and the Family : Essays on Law and Nature*, Oxford : Oxford University Press.
- MOLINIER, P., 2003. *L'énigme de la femme active*, Paris : Payot.
- MOLINIER, P., 2004. « La haine et l'amour. La boîte noire du féminisme ? Une critique de l'éthique du dévouement », *Nouvelles Questions Féministes*, 23, 3 : 12-25.
- MOLINIER, P., 2005. « Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 299-316.
- NICHOLSON, L., 1984. « Women, Morality and History », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992, *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p. 87-101.
- NODDINGS, N., 1984. *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley : University of California Press.
- NODDINGS, N., 1990. « A Response », *Hypatia*, 5 (2) : 120-126.
- NUSSBAUM, M., 1990. « Aristotelian Social Democracy », DOUGLASS, R. B., MARA, G. M. et RICHARDSON, H. S. (éd.), *Liberalism and the Good*, New York & London : Routledge, p. 203-252.
- NUSSBAUM, M., 1992. « Human Functioning and Social Justice : In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory*, 20 : 202-46.
- NUSSBAUM, M., 1999. « The Feminist Critique of Liberalism », *Sex and Social Justice*, Oxford : Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M., 2000. *Women and Human Development*, Cambridge : Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M., 2003. « The future of Feminist Liberalism », FEDER, E. & KITTAY, E. F. (dir.) *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham : Rowman & Littlefield, p. 186-214.
- NUSSBAUM, M., 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality and Species membership*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- OKIN, S. M., 1978. *Women in Western Political Thought*, Princeton : Princeton University Press.
- OKIN, S., PAPERMAN, P., 2005. « Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 281-297
- PATEMAN, C., 1988. *The sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.
- PLOT, F., 2005. « Éthique de la vertu et éthique du care. Quelles connexions ? », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 227-246.
- RUDDICK, S., 1989. *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston : Beacon Press, 1989.
- SANDEL, M., 1982. *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge (Mass.) : Cambridge University Press.
- SANDER-STAUDT, M., 2006. « The Unhappy Marriage of Care Ethics and Virtue Ethics », *Hypatia*, 21 (4) : 21-39.
- SEVENHUIJSEN, S., 1998. *Citizenship and The Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, New York : Routledge.
- SEVENHUIJSEN, S., 2003. « The Place of Care : Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy », *Feminist Theory*, 4 : 179-197.
- SLOTE, M., 1998. « The Justice of Caring », FRANKEL PAUL, E., MILLER Jr, F. D. & PAUL, J. (dir.), *Virtues and Vice*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- SLOTE, M., 2007. *The Ethics of Care and Empathy*, New York : Routledge.
- STACK, C. B., 1986. « The Culture of Gender : Women and Men of Color », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992. *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, p. 108-111.
- STOLJAR, N. & MACKENZIE, C., (dir.), 2000. *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and*

*The Social Self*, Oxford, New York : Oxford University Press.

TRONTO, J. C., 1987. « Beyond Gender Difference. To a Theory of Care », *Signs*, 12 (4) : 644-663. Traduit de l'anglais par Bruno Ambroise, « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care* », LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.), 2005, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris : éd. de l'EHESS, p. 25-49.

TRONTO, J. C., 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York : Routledge.

TRONTO, J. C., 2005. « Care as the Work of Citizens. A Modest Proposal », FRIEDMAN, M. (dir.), *Women and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, p. 130-145.

TRONTO, J. C., 2006. « Vicious Circles of Unequal Care », HAMINGTON, M. et MILLER, D. (dir.), *Socializing Care*, Boulder (Co) : Rowman and Littlefield, p. 3-25.

URBAN WALKER, M., 2006. « The Curious Case of Care and Restorative Justice in the U.S. Context », HAMINGTON, M. et MILLER, D. (dir.), *Socializing care*, Boulder (Co) : Rowman and Littlefield, p. 145-161.

WALKER, L., 1984. « Sex Difference in the Development of Moral Reasoning : A Critical Review », LARRABEE, M. J. (dir.), 1992. *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York : Routledge, 1992, p. 157-176.

WAERNESS, K., 1984. « The Rationality of Caring », *Economic and Industrial Democracy*, 5 : 85-211.

WILLIAMS, B., 1986. *Ethics and The Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

YOUNG, I. M., 1997. *Justice and The Politics of Difference*, Princeton : Princeton University Press.

YOUNG, I. M., 2003. « Autonomy, Welfare Reform and Meaningful Work », FEDER, E. & KITTAY, E. F. (dir.) *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham : Rowman & Littlefield, p. 40-60.

YOUNG, I. M., 2005. « A Room of One's Own : Old Age, Extended Care and Privacy », *On Female Body Experience. Throwing like a Girl and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press.

**Liens :** Autonomie - Éthique de la vertu - Féminisme - Justice sociale - Psychologie morale - Vulnérabilité

**Comment citer cet article :**

Garrau, Marie (2008), « *Care* (Éthiques et politiques du) », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*.

<http://www.dicopo.fr/spip.php ?article101>