

DE SANDRA LAUGIER
AUX ÉDITIONS PAYOT

Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité

DE PASCALE MOLINIER
AUX ÉDITIONS PAYOT

*L'Énigme de la femme active. Égoïsme, sexe et compassion
Les Enjeux psychiques du travail*

Sous la direction de
Sandra Laugier

Tous vulnérables?

**L'éthique du *care*,
les animaux et l'environnement**

Petite Bibliothèque Payot

morales. C'est également ce qui permet d'expliquer la différence de radicalité politique entre l'approche de Nussbaum et l'approche des théoriciens du *care*. Chez Nussbaum, la question animale est une frontière de la justice parce qu'elle exige une extension des principes de justice politique libérale existants. Mais elle n'en exige pas une critique plus profonde. À l'inverse, le travail proposé par les théoriciens du *care* s'assimile à un travail de théorie critique plus radical, présenté explicitement comme un effort de dévoilement d'une structure d'oppression.

Solange CHAVEL

CHAPITRE IV

Handicap et animaux

La question du handicap est un détour fréquent des éthiques animales. Mais alors que ce n'est le plus souvent là qu'un détour, des théories du *care* comme celle d'Eva Kittay ont abordé le « travail de la dépendance » comme étant au cœur du *care*. Les tensions habituelles du *care* s'y jouent d'autant plus que les problèmes rencontrés sont ceux d'enfants, et de mères, dans des contextes affectivement chargés. Le handicap comme frontière de la justice a été récemment l'objet du travail de Martha Nussbaum¹. Je m'intéresserai ici au rapport de cette question à une autre frontière de la justice, qui est aussi parfois une frontière du *care* : les animaux. Eva Kittay (dans l'article traduit dans ce volume) aborde du point de vue critique d'une éthicienne du *care* ce rapport, en se confrontant aux dites « théories de la justice » (Peter Singer et Tom Regan, mais aussi Jeff McMahan²). Mon but est de présenter les options théoriques les plus plausibles d'une inclusion à la fois des handicapés et des animaux à une communauté morale et politique impartiale, sans pour autant renoncer à l'idée que des attachements partiels puissent parfois l'emporter sur l'impartialisme.

I

*D'une théorie de la justice
à l'autre*

La dispute engagée entre Eva Kittay et Jeff McMahan au sujet du handicap a commencé par un article de Kittay (« At the margins of personhood ») et s'est poursuivie, outre dans celui traduit ici, lors d'un colloque³. La fille d'Eva Kittay, Sessa, est atteinte d'un handicap cognitif grave⁴. Philosopher est pour Kittay une activité qui part de la réalité, le terrain empirique. Or c'est précisément pour avoir vécu sur le terrain et elle-même pratiqué son objet, le *care* prodigué aux handicapés, qu'elle est en mesure de réfléchir à un ensemble de pratiques affectant ces personnes. Mais Kittay ne se limite pas à son cas particulier ; elle s'en saisit pour aborder de front les problèmes de toute une société, en particulier des théories censées rendre celle-ci plus juste.

Kittay pense qu'une théorie de la justice « naturalisée » (et non « idéale ») est compatible avec une éthique du *care*. Elle adresse sa critique aux cibles habituelles de l'éthique du *care* : Singer et Regan⁵. Ce sont les plus emblématiques et, bien qu'elles soient rivales (l'un des critiques les plus sévères de l'utilitarisme singerien est Regan, déontologiste), elles sont vulnérables aux mêmes critiques⁶. Mais l'objet de la discorde est plus précisément ici le traitement fait par Singer et McMahan des figures du handicap, traitement qui n'est plus d'ordre strictement argumentatif (comme dans l'argument dit des « cas marginaux » que j'évoquerai plus bas), mais qui vise à réformer le statut moral de certaines catégories de handicapés, en parallèle d'une amélioration considérable de celui des animaux.

Il ne faut donc pas entendre « théories de la justice » au sens strict, même si celles au sens strict font aussi partie des cibles des théories du *care*⁷, mais en un sens plus large, comprenant aussi des théories morales telles que l'utilitarisme et le déontologisme. La différence entre ces deux acceptions tient à ce que les théories de la justice au sens strict, en particulier contractualistes, excluent les animaux du domaine de considération morale, tandis que les secondes prétendent au contraire (elles ne sont pas contractualistes) faire une place égale aux intérêts des animaux (comme Singer) ou leur accorder une égale valeur inhérente (comme Regan)⁸. Les théories du *care* pourront prendre l'une ou l'autre pour cible, principalement parce que toutes sont trop abstraites, générales et impartiales⁹. Il ne faut donc pas s'étonner que le *care* puisse servir d'argument aussi bien en faveur qu'à l'encontre d'un statut moral des animaux. Pour les uns c'est faute des attachements requis (faute de pouvoir être « *cared-for* » aussi bien que « *one caring* » de façon appropriée) que nous n'avons pas d'obligations à leur égard¹⁰, pour les autres, c'est précisément en raison de ces attachements que nous en avons, même si nous n'avons pas les mêmes obligations envers tous les animaux¹¹, et dans les deux cas, les deux théories majeures (celles de Singer et Regan) sont prises en défaut¹². Toutes ces confrontations sont compliquées par le fait que Kittay vise à intégrer le *care* à une théorie de la justice révisée, et que Martha Nussbaum, en s'attaquant d'une part aux contractualismes (pré- et post-rawlsiens), d'autre part à l'utilitarisme, vise à offrir une nouvelle théorie de la justice, conçue sous l'angle de son « approche par les capacités ».

*Les cas marginaux
et la juste distribution du care*

Le travail de Kittay ne s'inscrit pas immédiatement dans ce cadre. Son objet est d'attaquer plus précisément, non pas tant le combat des défenseurs des animaux que leur méthode d'argumentation. Le choix des méthodes peut avoir des conséquences importantes, y compris moralement. Ce n'est pas à dire que l'argumentation n'est pas une méthode appropriée à la pensée morale (le raisonnement même de Kittay prouve le contraire), mais que le déploiement d'une argumentation doit rester contraint par certaines maximes (*cf.* article traduit ici) qui garantissent la légitimité des conclusions obtenues par argumentation. Quand on juge une conclusion est inacceptable, il faut rejeter au moins l'une des prémisses qui y conduit. C'est à ce travail que se livre ici Kittay, mais à l'aide de nouveaux critères d'acceptabilité des prémisses (eu égard à leur information empirique et à leurs conséquences, implicites et explicites), c'est-à-dire quatre maximes d'une éthique de la pratique philosophique (*ethics of philosophizing*).

Sans qu'il soit nommé, l'un des problèmes que Kittay repère dans ces théories tient à l'argument dit des « cas marginaux¹³ ». L'argument consiste à mettre en regard le traitement d'humains dits non paradigmatiques (comateux profonds, enfants anencéphales, handicapés mentaux profonds, etc.) et le traitement d'animaux non humains censés posséder des capacités cognitives similaires à celles de ces humains. L'argument est censé montrer que si le critère pertinent retenu est l'ensemble des capacités qui permettent à un être d'avoir des intérêts, on ne peut maintenir de différence de statut entre êtres de différentes espèces que par préjugé spéciste, c'est-à-dire

en pensant que les humains comptent plus par le seul fait d'être humains, puisqu'il n'y a aucun ensemble de propriétés pertinentes qui définissent tous les hommes sans définir aucun non-humain. Or, pour la plupart des auteurs en question, le critère d'espèce n'est pas comme tel pertinent. Ce rejet du critère spécifique se fonde sur un rejet (impartialiste) de la valeur objective et universelle des relations diverses (et pas seulement d'espèce) : proximité géographique, attachements affectifs, familiaux, groupes d'appartenance, etc. Autrement dit, une relation particulière ne peut l'emporter sur les obligations impartiales qui nous incombent en vertu du principe d'égalité de considération. Si elles peuvent, dans certaines conditions, dispenser de les accomplir, elles ne sauraient toutefois constituer un facteur discriminant pour accorder objectivement plus de poids à ses proches qu'aux autres¹⁴.

La critique de Kittay est axée sur un dommage collatéral de la diffusion de cet argument. En effet, à force de soutenir que notre partialité à l'égard des humains non paradigmatiques est injustifiée, le résultat a été de transformer certaines catégories humaines en simples outils argumentatifs, au prix d'une ignorance de leur situation et de leurs capacités réelles, de la vie de leurs proches et des raisons de leurs attachements, mais aussi des conséquences sociales et politiques de ces théories. On peut admettre qu'ils ont une valeur heuristique, mais leur impact dépasse cette fonction en affectant directement ces personnes. Les arguments fondés sur des comparaisons interspécifiques comme si elles allaient de soi reposent sur l'oubli d'une réflexion complexe et patiente sur ce qui fait qu'une vie compte moralement. L'argument des cas marginaux use au point de devenir aussi insultant pour ceux censés en bénéficier (les non-humains, conçus comme des êtres

dégradés, en manque de telle ou telle capacité) que pour ceux prétendument bénéficiaires d'un traitement de faveur. Bien entendu, le but de Singer et McMahan n'est pas tant de rabaisser le traitement des handicapés au rang de celui des animaux que de relever ce dernier, même si cela doit en passer par un léger rabaissement du premier (sous l'hypothèse de ressources limitées)¹⁵. Seulement, même léger, cet ajustement à la baisse présuppose que, toutes choses égales par ailleurs (c'est-à-dire en tenant compte des besoins propres à chaque forme de vie), des êtres à capacités supposées similaires méritent un traitement similaire. Mais que peut bien vouloir dire (a) que les capacités d'un chien, d'un cochon ou d'un singe seraient « similaires » à celles d'un enfant gravement handicapé mental et (b) traiter *x* (chien) et *y* (enfant) de façon comparable ? Kittay¹⁶ juge ne pas pouvoir trouver de réponse à la première question, ni donc à sa seconde, contrairement à McMahan¹⁷, qui fonde l'intelligibilité des comparaisons inter-spécifiques sur l'idée que les capacités sont celles de cerveaux qui, au cours de leur développement, passent par des états comparables le long d'un continuum de performances.

Admettons qu'il y a un sens à traiter *x* et *y* aussi bien, en vertu de leurs besoins propres. Il reste contestable d'affirmer que le bon traitement actuel (cela n'a pas toujours été le cas) des handicapés se fait au détriment d'autres êtres, c'est-à-dire que le statut de ceux-ci ne peut être amélioré qu'en rabaisant celui des handicapés. Il faut bien distinguer deux problèmes, celui d'un enfant gravement handicapé qui souffrirait de son handicap au point de ne plus avoir une vie digne d'être vécue (jusqu'au cas extrême de l'anencéphalie où le concept de souffrance devient lui-même problématique), et celui d'un enfant gravement handicapé qui aurait des capacités

qu'on suppose égales ou inférieures à celles d'un chimpanzé, et qui donc ne mériterait pas d'être mieux traité. L'argument d'un traitement convergent ne porte que si le traitement de faveur accordé à nos enfants humains se fait bien au détriment de celui des animaux¹⁸. Or l'hypothèse de Singer et McMahan semble être que, dans la mesure où nos soins et nos ressources sont limitées, il n'y a pas de raisons partiales (ou neutres quant à l'agent) de favoriser un humain plutôt qu'un animal s'ils ont des capacités comparables.

Mais à aucun moment n'est apportée la preuve que le fardeau pèse sur qui que ce soit d'autre que les parents mêmes de ces enfants. En effet, il semble au contraire que ce qui motive les « défenseurs » des handicapés, c'est que le coût de ces raisons partiales (ou relatives à l'agent) est principalement supporté par l'agent lui-même (famille), plutôt que par ceux qui ne sont pas favorisés. Et c'est d'ailleurs ce coût que Kittay et Nussbaum trouvent injuste. Si toutefois leur but est de faire assumer ce coût à l'ensemble de la société, il semble qu'elles se rendent vulnérables à l'objection de Singer et McMahan. Mais l'objection reviendrait alors à refuser qu'une société dans son ensemble puisse, de façon impartiale, se soucier (*care for*) de ces enfants. Même en admettant l'exigence d'impartialité¹⁹, le *care* (d'abord centré sur le proche) peut aussi se porter vers ceux qui ne sont pas les siens, mais qui pourraient l'être ou auraient pu l'être²⁰. Cela repose en partie sur un sens de la communauté, que j'appellerai *fellowship*, et qui peut s'étendre au-delà de l'humanité. Il n'est pas interdit, même si cela sera pour d'autres raisons, d'accorder autant de soins aux chimpanzés. En d'autres termes, la perspective partielle du *care* peut être élargie de façon à tendre autant que possible à l'impartialité.

Seulement, l'objection des ressources limitées n'est pas rhétorique. Supposons un instant qu'elle traduise une réalité. D'après le principe d'égalité de considération, du point de vue de la justice distributive, il n'y a pas de raisons, outre une préférence injustifiée *ex hypothesi*, de consacrer des ressources à ceux qui, pris individuellement, n'en ont pas plus besoin que ceux auxquels nous n'attribuons pas une même protection. Mais l'objection pourrait alors aussi bien valoir contre toute forme de distribution des ressources contestable entre différents contextes²¹ (songeons aux ressources allouées à la culture : doit-on s'abstenir de financer des opéras sous prétexte que nous n'avons pas encore relevé le statut de tous les animaux comparables à nos enfants gravement handicapés ?). Il semble improbable que le coût du handicap soit l'unique, voire une cause significative des mauvais traitements subis par les animaux. Les bons traitements des handicapés sont au contraire une conquête sociale récente (et encore en cours). En outre, le statut moral n'est pas une ressource limitée. Il y a un coût à en accorder un aux animaux, et il est requis de le supporter. Mais ce n'est pas au seul motif d'une ressemblance qu'on peut reprocher à une catégorie d'individus de bénéficier de l'excédent d'attention dont d'autres sont injustement privés.

Il n'est donc ni nécessaire, ni sans dommage d'en passer par cette comparaison des traitements pour améliorer le sort des animaux. L'argument des cas marginaux a au moins pu souligner que nos préférences sont parfois biaisées, et que les intérêts des animaux méritent également notre considération, mais le présupposé selon lequel celle-ci leur est due pour strictement les mêmes raisons qu'aux humains n'est pas justifié. Avant même d'effectuer la comparaison x/y , il faut se demander si elle a un sens. L'infortune de l'enfant n'est pas, pour l'animal aux capacités sup-

posées similaires, infortune mais vie « normale²² ». Affirmer que ces vies sont comparables, c'est faire abstraction de tout contexte et d'une foule d'aspects liés à la forme de vie, à l'environnement, aux capacités d'adaptation, etc. C'est aussi présumer que l'on sait, d'après la possession de telle ou telle capacité, à quoi ressemble la vie de l'être en question. Or, comme l'écrit Kittay : « [N]os intuitions au sujet du handicap sont notoirement inexacts. Nous n'avons eu à ce jour qu'une compréhension limitée de la vie des personnes handicapées, comme en atteste ce que certains d'entre eux ont écrit. Nous faisons l'hypothèse erronée que parce que nous avons tous une certaine faculté, nous saurions ce que serait la vie sans cette faculté²³. »

Pourtant, c'est bien de la présomption que l'expérience de ces êtres est suffisamment concevable que découle la prétention de juger de la valeur de leurs intérêts. L'homogénéité des comparaisons repose sur l'hypothèse douteuse d'une homogénéité des expériences, dont l'implication est la commensurabilité des intérêts.

Personnes et non-personnes

L'un des résultats des théories de Singer et McMahan est d'exclure certains handicapés sévères ou profonds de la catégorie des personnes, tout en y incluant certains grands singes, dauphins et autres non-humains particulièrement performants. Il semble aller de soi que le concept de personne s'aligne sur l'ensemble des individus dotés de l'ensemble pertinent de propriétés, mais ce dernier ensemble est présumé être un ensemble de propriétés strictement individuelles, et non relationnelles. Mais la réfutation de l'argument peut être appuyée sur une conception

– essentielle au *care* – de la personne comme nœud d’attachements qui font d’un être plus, et autre chose, que la somme de ses propriétés non relationnelles.

Du point de vue impartial d’une théorie morale s’intéressant aux torts et bénéfiques susceptibles d’affecter les individus, il est crucial de définir rigoureusement l’individu affecté, c’est pourquoi le concept métaphysique de personne apparaît central²⁴. Le cas échéant, l’attention se déplacera de la (non-)personne aux capacités psychologiques (nécessaires et suffisantes) des individus concernés. Kittay ne part pas d’une conception métaphysique de la personne, mais des attachements réels qui lient les personnes entre elles et fondent les relations de justice qui coordonnent leurs rapports. L’attention à ce réel lui permet d’asseoir sa critique sur des critères de justice déjà existants, immanents aux pratiques et que les individus susceptibles d’êtres affectés seraient en mesure de reconnaître ou auxquels ils sont de fait réceptifs. Parce qu’une société sans *care* tend à exclure, il est d’autant plus nécessaire de justifier cette exclusion. La réponse individualiste, devinez-t-on, est que ceux qu’on exclut ainsi n’ont pas les capacités requises pour être affectés par cette exclusion, que seuls leurs proches le sont (raisons relatives à l’agent). Mais reste à la fois à démontrer : (i) que les individus en question n’ont effectivement pas ces capacités (point contesté par Kittay²⁵), s’il est possible de le montrer (ou bien il vaut mieux s’abstenir) ; (ii) que la capacité d’être affecté se mesure à l’aune d’un jeu de propriétés centré sur les capacités excellentes des individus (paradigmatiques) énonçant ces normes. Or, ce sont prioritairement ceux qui prennent soin de ces êtres qui sont le mieux à même de dire ce qui affecte ou non, et comment, les êtres menacés d’exclusion (i), et cela n’est pas, à les en croire, affaire de performances cognitives (ii). L’une des

leçons de cette écoute est que nous savons beaucoup moins que ce que nous croyons savoir. Cette prudence implique certainement de mieux traiter une grande partie des animaux ; cela n’implique en revanche pas, si l’on est averti de cette ignorance, de moins bien traiter qui ce soit.

II

Si le principe d’une extension du *care* de la sphère privée (partiale) à la sphère publique (impartiale) est l’existence d’une relation (que j’ai appelée *fellowship*), la théorie de Kittay tombe sous le coup des objections de l’« individualisme moral » de McMahan²⁶. Dans la mesure où l’individualiste moral refuse une autorité universelle aux relations partiales, il interdit une telle extension. Le *care*, fondé sur ces relations, assigne une priorité aux obligations issues de ces relations – signalées et renforcées par l’empathie (capacité de se projeter en autrui en première personne) ou la sympathie (préoccupation pour le bien d’autrui en troisième personne) – sur les obligations générales et impartiales. Il accorde en outre un rôle moteur et non accessoire aux émotions qui, loin de faire obstacle au raisonnement ou d’obscurcir nos devoirs réels, peuvent nous guider. Enfin, les relations normées de *care*, centrées sur la vulnérabilité des êtres qui le reçoivent, ne se règlent pas sur la possession d’ensembles déterminés de critères moralement pertinents, mais partent plutôt de rapports déjà existants. Le *care* peut ainsi à ces trois titres sembler partial, irrationnel et conservateur. C’est précisément ce genre de reproches que Jeff McMahan²⁷ adressait aux éthiques « particularistes » dites wittgensteiniennes (Cora Diamond, Stephen

Mulhall, Raimond Gaita) et à Eva Kittay. Je me limite ici à la première (partialité) et à la troisième objection (conservatisme), et réserve la seconde pour la prochaine partie.

— On peut objecter aux éthiques relationnelles que dans la mesure où leurs priorités amenuisent inévitablement l'attention que nous pouvons prêter et les ressources que nous pouvons allouer, elles nuisent au moins négativement (ne préviennent pas les torts) aux êtres qui figurent hors des cercles définis par notre partialité, nos émotions et nos relations existantes (la plupart des animaux, hormis ceux de compagnie).

Cette objection a plusieurs défauts. Tout d'abord, nous l'avons vu, elle postule que l'attention morale (et pas seulement les soins matériels) est une ressource limitée. En outre, il n'est pas interdit de faire l'hypothèse qu'il existe d'importantes corrélations, dans certains milieux, entre attention à la souffrance humaine et à la souffrance non humaine. L'attention prêtée au proche, de proche en proche, favorise l'attention portée au lointain (le *care* s'étend, se généralise). Rousseau, Lévi-Strauss et Martha Nussbaum par exemple, prêtent ce pouvoir à la compassion (ou pitié). L'impartialiste pourrait répondre que, si notre partialité ne nuit pas directement aux animaux, elle est néanmoins incohérente dans la mesure où nous accordons un bien meilleur statut aux autres humains qu'aux non-humains, indépendamment de leurs propriétés. Mais l'impartialiste part ici de la prémisse discutable déjà évoquée que le statut moral est exclusivement déterminé par la possession d'un ensemble de capacités individuelles, prémisse qui peut conduire à des théories gradualistes problématiques²⁸.

L'exemple de la théorie « idéalisée » de McMahan met en lumière l'opposition entre deux méthodes de philosophie morale. Chacune a ses limites propres,

mais il n'est pas déraisonnable d'affirmer que les conséquences néfastes de l'une dépassent celles de l'autre : alors que les théories idéales (justice) pourraient nuire par excès de zèle à des humains que nous connaissons mal, les théories naturalisées (*care*) ne risquent que de nous attacher à eux. La condition d'acceptabilité de ce pseudo-risque est évidemment qu'il ne se prenne pas au détriment de l'étranger ou des animaux, c'est-à-dire qu'il n'induit pas une indifférence à leur égard proportionnelle à nos attachements existants. Mais en maintenant la présomption raisonnable que le coût du handicap n'est pas supporté par ceux qui sont privés de statut moral, c'est un risque bien illusoire également.

— Concernant l'objection de conservatisme, si elle peut paraître, à première vue, pertinente contre les « wittgensteiniens » (en raison de la notion de « forme de vie »), elle porte moins contre l'éthique du *care* tant cette dernière est centrée sur la critique sociale des formes de domination et d'invisibilité des travailleurs du *care*, et des personnes dont ils s'occupent. Le reproche est plutôt dirigé contre la tendance de l'éthique du *care* à favoriser ceux auxquels nous sommes attachés, c'est-à-dire d'un côté à faire passer pour justes des attachements qui ne le sont peut-être pas, tout en privant, de l'autre, ceux qui mériteraient notre considération mais auxquels nous ne sommes pas attachés. Si la compassion est notre guide, des monstres proches pourront faire l'objet de notre compassion, tandis que d'autres, plus dignes d'elle mais plus lointains, n'y auront pas droit. À supposer que les éthiques du *care* ne soient fondées que sur la compassion, il leur resterait donc à montrer qu'elle possède un critère de justification. Soit donc, comme « attention à la souffrance²⁹ », la fondation compassionnelle d'une éthique animale du *care* est apte à découvrir (par magie ou par zèle)

la souffrance où qu'elle se loge, soit elle doit se fier à un critère objectif et empirique, pour ne pas dépendre sans filtre ni guide de nos affects et de nos perceptions, mais dans les deux cas elle perd son socle relationnel. Au risque de devoir admettre certaines souffrances (proches ou saillantes) comme plus considérables que d'autres, nous devons donc tenter de décrire une conception rationnelle de la compassion (ou de la sympathie), à l'encontre de l'insistance des éthiques du *care* à critiquer le rationalisme et l'impartialisme des « théories de la justice ».

III

Les éthiques du *care* font appel à la compassion, plutôt qu'à la rationalité (qu'il s'agisse du critère de considérabilité ou de la méthode). Mais il est possible de fonder la compassion elle-même de façon rationnelle, pour éviter l'alternative. Deux voies ont été explorées qui proposent une articulation séduisante de ces deux exigences, la théorie du *care* rationnel de Stephen Darwall et l'analyse de la compassion par Martha Nussbaum.

Le care rationnel

Stephen Darwall³⁰ a proposé une analyse (méta-éthique) originale du *care* comme attentif au bien-être (*welfare*) objectif d'une personne pour son bien propre (*for her own sake*), indépendamment donc de son désir en première personne de réaliser tel ou tel bien. Un tel « *care* rationnel » est impartial dans la mesure où il est motivé par un souci pour le bien d'autrui tel que n'importe qui devrait y être attentif.

Le bien-être motive indépendamment des raisons relatives à l'agent (moi ou lui) que j'ai de me soucier de lui (quant à ses désirs) : « Se soucier de quelqu'un (*caring*) implique de considérer le *cared for* comme digne de *care* et, par conséquent, de considérer son bien-être comme donnant des raisons (neutres quant à l'agent) à quiconque³¹. » Darwall distingue empathie et sympathie. Tandis que la première se projette en autrui et peut servir de base psychologique au respect³², la seconde peut prendre pour objet le bien d'autrui indépendamment de sa propre perspective, c'est-à-dire du point de vue du *care* rationnel (alors appelé *sympathetic concern*). Darwall s'appuie sur la récente littérature psychologique pour montrer que le *care* est un fait psychologique, une « espèce naturelle » (*natural kind*), dont on peut partir pour dégager la normativité du bien-être puisqu'il s'agit d'un mécanisme quasi-universellement partagé³³. Darwall soutient qu'en adoptant le point de vue du « *one caring* », aussi bien sur soi-même que sur autrui, on s'aperçoit que le bien-être offre des raisons impartiales, que chacun est objectivement digne de *care*³⁴. En se considérant soi-même en troisième personne, comme quelqu'un dont on voudrait qu'il accomplisse certains biens objectivement valables, on entrevoit la possibilité que le bien-être soit objectivement normatif. On s'aperçoit par là-même que même ceux qui n'éprouvent pas de *care* pour un individu ont des raisons objectives de vouloir son bien. La sympathie aurait ainsi un effet de révélation de la normativité du bien-être. Un tel acquis (empirique et méta-éthique) est décisif car il permet de rendre compte d'une éthique du *care* impartiale, dans laquelle la souffrance de l'enfant, même inconnu, m'importe par elle-même³⁵. Ainsi, « tandis que les individus ont plus de raisons de se soucier (*care for*) d'eux-mêmes ou de leurs proches que d'étrangers, ni l'un ni l'autre

n'est possible sans la capacité (en troisième personne) de se soucier (*care for*) de soi-même ou des autres qui est impliquée dans la préoccupation par sympathie (*sympathetic concern*)³⁶ ».

Darwall dispose donc un cadre méta-éthique³⁷ convaincant pour articuler *care*, rationalité et impartialité, qui nous encourage à dépasser l'antagonisme entre « théories de la justice » et *care*. Avant d'examiner une deuxième tentative de dépasser cet antagonisme, 'soulignons qu'un *care* impartial n'est pas incompatible avec l'émergence de raisons partiales justifiées et même prioritaires. Il peut au contraire être renforcé par ce que Niko Kolodny appelle « résonance », au sein de relations authentiques, résonance qui justifie alors la partialité³⁸. Seulement, la perspective de Darwall permet d'articuler le *care* impartial à son renforcement, partiel, au sein d'une relation, sans renoncer à l'un ou à l'autre.

Care, compassion et justice

Martha Nussbaum³⁹ défend une conception cognitive des émotions, en particulier morales, comme états intentionnels susceptibles de validité cognitive. Néo-aristotélicienne, cette conception affirme que les émotions peuvent être ressenties de façons et dans des contextes appropriés ou inappropriés; elles doivent être activées comme il faut, quand il faut et à l'égard des bons objets. Nussbaum⁴⁰ assigne quatre critères de rectitude à la compassion. Elle repose sur quatre différents jugements, susceptibles d'être vrais ou faux : jugements de gravité, de mérite, de similarité, et eudémoniste. Une souffrance peut (et doit) faire l'objet de compassion quand elle est grave ou sérieuse, quand elle n'est pas méritée, quand elle fait partie de possibilités que je pourrais moi-même

vivre, et quand elle apparaît comme un obstacle au bonheur (le sien et/ou le mien). Cela exclut de nombreuses formes injustifiées de compassion, et en même temps exige que nous en éprouvions dans des cas négligés (étranger, animaux). Nussbaum montre par ces critères que la compassion peut être guidée et rectifiée, et que toute manifestation de compassion ne pourra être prise pour argent comptant : elle devra être passée au crible.

Si ces critères sont justifiés et efficaces, Nussbaum peut parer aux objections adressées au *care* et au sentimentalisme en général : la justification ne s'appuie pas sur le fait de la compassion, au contraire ce fait peut (ou non) être justifié par les critères énoncés; la compassion droite est plutôt inclusive qu'exclusive; elle est animée par des jugements, et n'est donc pas intrinsèquement irrationnelle. Les émotions, et tout particulièrement la compassion, occupent une place importante dans la liste des capacités⁴¹. Il est important de les développer aussi bien pour soi qu'envers les autres. Il est donc rationnel, s'il s'agit d'un élément essentiel de l'épanouissement humain (et animal), de leur accorder une valeur objective. Nussbaum écrit : « [Chez] une créature éthique et sociale/politique, les émotions elles-mêmes sont éthiques et politiques, et participent d'une réponse à la question : "Qu'est-ce qui vaut la peine qu'on s'en soucie ?", "Comment devrais-je vivre ?"⁴² ».

Ressentir des émotions appropriées est requis pour bien agir et apercevoir les injustices dans chaque contexte particulier. La généralité des principes moraux est tempérée, complétée et activée par l'attention au particulier des émotions, seules capables de tisser le lien nécessaire entre la vulnérabilité d'autrui (humain ou animal) et l'agent moral. Nous verrons que la liste des capacités concerne

aussi bien les *caregivers* que les *cared-for*. Elle implique que les attachements des pourvoyeurs de *care* à ceux qui le reçoivent sont constitutifs d'une bonne société plutôt que des obstacles à la justice comme la voit l'impartialiste. Les émotions sont donc aussi un aspect de la vie bonne en tant qu'elle est une vie morale. La défense raisonnée de la compassion par Nussbaum permet ainsi de la formuler comme une vertu (ici, disposition à ressentir les émotions appropriées) complémentaire du *care*. Cela tient à deux hypothèses.

a) La compassion est une vertu politique. Elle peut s'associer à l'extension des sphères de justice, et animer le souci d'autrui dans la délibération politique.

b) Une morale sans compassion est privée d'efficacité. La compassion assure à la réflexion morale un dynamisme (elle évolue, s'étend) et une force de conviction (elle se rend sensible au cœur des agents moraux). Elle n'est pas suffisante mais permet de dessiner les contours d'une société plus attentive aux vulnérabilités⁴³.

Alors que le *care* nous attache, légitimement, à nos proches, la compassion-vertu peut nous faire apercevoir les souffrances d'autrui, jusqu'au « plus autrui des autrui » comme écrivait Lévi-Strauss. Mais, comme le *care*, la compassion non contrôlée peut échouer moralement. Les quatre jugements sur lesquels elle repose, en cas d'erreur, peuvent faire obstacle à l'exercice d'une émotion ordonnée à l'extension des rapports de justice, ils peuvent conduire à exclusion parce qu'on ne ressent aucune compassion et qu'on croit (faussement) que cela signifie que la situation n'est pas imméritée. C'est pourquoi il est essentiel que la compassion soit dynamique, toujours vouée à s'étendre : « La compassion part de là où nous sommes, du cercle de nos attachements (*cares*) et pré-

occupations (*concerns*). On ne la ressentira qu'envers ces choses et personnes que nous considérons comme importantes, et bien entendu la plupart d'entre nous la plupart du temps accordent de l'importance d'une façon très inégale et inconstante. L'imagination empathique peut parfois étendre le cercle de la considération⁴⁴. »

La compassion a, en pratique, des limites importantes : elle peut tendre à exclure, séparer, refermer sur soi. Mais en partant du proche et en s'efforçant d'imaginer le lointain, la compassion peut devenir l'auxiliaire de la justice, un moyen de connaissance des injustices. En effet, pour que soient admises les règles de justice proprement dites, il est nécessaire que ceux qui participent à leur élaboration puissent accéder d'une manière ou d'une autre aux bénéficiaires de ces règles. Une société insensible aux vulnérabilités sera donc d'autant plus inapte à produire de telles règles.

Nussbaum est toutefois consciente du risque qu'il y aurait à fonder toute une théorie sur la compassion. Ce n'est qu'un élément de la vie morale, pas son fondement, raison pour laquelle elle doit être non seulement contrôlée mais dépassée. Car elle ne fournit pas une fondation suffisante à une inclusion d'autrui dans la communauté de la justice. S'en tenir à la compassion, aussi politique soit-elle, c'est distinguer deux ordres de la vie morale, celui qui est régi par des principes impartiaux de justice (celui des sujets véritables de justice, doté de droits et de devoirs), et celui qui ne bénéficie que de notre bienveillance et de notre compassion (celui des animaux en particulier). « Beyond compassion and humanity » est le titre de ses Tanner Lectures⁴⁵ consacrées aux animaux et explicitement adressées aux limites de la théorie rawlsienne, dans laquelle, précisément, seules compassion et humanité, et non des principes de

justice, pouvaient bénéficier aux animaux. Le titre indique que la compassion ne peut suffire. Mais si cette conception des émotions est justifiée⁴⁶, et si l'on tient compte de ces réserves, il est possible d'utiliser les émotions au fondement même d'une société juste aux frontières étendues.

IV

Dans *Frontiers of Justice*, Nussbaum tente d'inclure le *care* à sa théorie de la justice. Selon elle, tous les êtres humains ont besoin de *care*, à la fois de le donner et de le recevoir. Cette idée dérive de sa conception de la nature humaine : tous les humains, enfants et adultes, hommes et femmes sont vulnérables à un moment ou un autre de leur vie, pour une période plus ou moins durable et violente. Notre dépendance, potentielle ou effective, est un aspect essentiel de notre humanité⁴⁷ qui appelle une critique des anthropologies contractualistes, qu'elles soient classiques (Hobbes, Grotius, Locke, David Gauthier) ou kantiennes (Kant, Rawls, Tim Scanlon)⁴⁸. Les principes d'une société juste sont en effet incomplets pour Nussbaum sous deux aspects. Le premier est que les théories du contrat social ne se donnent les moyens de traiter le problème de la dépendance qu'après la définition des termes du contrat, excluant ainsi les dépendants (handicapés principalement), pourtant affectés par les implications des termes du contrat⁴⁹. Le second est la vision même des humains censés contracter sur laquelle ils reposent. L'exclusion des handicapés n'est pas un simple dommage collatéral des théories de la justice et du contrat social, elle dérive directement d'une vision idéalisée (centrée sur la raison et l'autonomie) des parties

contractantes qui ne permet pas d'intégrer au départ un ensemble de « capacités », biens fondamentaux d'une vie proprement humaine.

Or, dans la mesure où ces aspects de la vie humaine sont des aspects politiques de cette vie, ils constituent la matière d'une théorie de la justice révisée. S'assurer que chaque humain puisse développer l'ensemble de ces capacités, quelle que soit sa contribution espérée à la coopération sociale, quel que soit donc l'avantage espéré que les autres parties peuvent retirer de son inclusion au contrat, constitue un défi pour la justice. Il s'agit de ne plus concevoir le sujet de justice comme celui, défini par l'avantage mutuel, qui est capable de réciprocité. Le problème que Nussbaum tente de résoudre consiste à intégrer le *care* à la réflexion sur les principes d'une société juste.

Le problème est abordé de façon légèrement différente par Nussbaum et les théories du *care*, consistant pour les unes à limiter le *care* à la sphère locale des *caregivers* en risquant d'empêcher sa reconnaissance sociale et/ou institutionnelle, pour d'autres à le professionnaliser en risquant d'en faire disparaître la dimension affective, pour d'autres encore à tenter une conciliation des théories de la justice et du *care*. Eva Kittay⁵⁰ a à ce titre suggéré d'intégrer le besoin de *care* à la liste des biens premiers rawlsiens qui définissent ce que les hommes et femmes sont en droit d'attendre comme bénéfices de leur coopération au sein d'une société bien ordonnée. Nussbaum va plus loin, notamment parce que cette inclusion ne remet pas en cause l'anthropologie contractualiste et risque de poser un problème de cohérence entre le coût du *care* et les restes de la liste. Sa suggestion est de concevoir le *care*, non pas comme un élément parmi d'autres des biens premiers, mais comme un bien fondamental assurant l'unité de la liste des

capabilités⁵¹. L'importance que Nussbaum accorde au *care* tient à deux hypothèses.

a) Le privé est politique⁵². Nussbaum conteste la distinction privé/politique dans la mesure seulement où celle-ci réserve hors de la sphère de la justice des problèmes qui affectent pourtant directement l'épanouissement humain⁵³. Les questions supposées familiales, domestiques et privées peuvent d'emblée être des questions politiques car elles incluent des réalités aussi importantes que la place des femmes dans le monde du travail, l'espace de la délibération collective, l'éducation des enfants. Le penchant paternaliste d'une telle conception est compensé par son penchant libéral, à savoir que l'État doit pouvoir s'assurer que la famille n'est précisément pas un obstacle au libre épanouissement de ses membres, qu'en d'autres termes les projets et les attachements que chacun choisit ne puissent lui être imposés de façon contraignante ou transmis selon une illusion de choix sous la forme de ce que Martha Nussbaum et Amartya Sen appellent « préférences adaptatives⁵⁴ ».

Le deuxième versant de la politisation de la sphère domestique est une reconnaissance publique des pratiques reléguées jusqu'ici dans cette sphère comme ne relevant pas de la justice. Le travail du *care* doit pouvoir être reconnu comme une partie intégrante du bon fonctionnement de la société, comme doivent pouvoir être garantis les moyens nécessaires à un égal épanouissement des handicapés, sur la voie publique, dans les commerces, les institutions et sur le marché de l'emploi : [*children and adults with mental impairments are citizens*]⁵⁵, c'est-à-dire des « sujets de justice ». Leur handicap, physique et/ou mental (*impairment*) doit pouvoir être compensé par ces moyens appropriés pour que leur handicap social (*disability*) ne soit précisément pas un obstacle à l'exercice de leurs compétences⁵⁶.

La reconnaissance sociale préconisée par Nussbaum, comme par la plupart des théoriciens et théoriciennes du *care* concerne donc aussi bien les *cared-for* que les *caregivers*. Les femmes en particulier souffrent du fait que le coût qu'elles assument ne soit aucunement pris en charge par la société et que le *care* qu'elles prodiguent se fasse au détriment de leur propre participation à la vie publique.

b) L'être humain est un être essentiellement relationnel. La liste des capacités souligne que l'épanouissement individuel et les attachements sont essentiellement liés⁵⁷. Si donc cette liste établit l'ensemble des capacités d'activité à garantir à chacun, une personne ne peut mener une vie pleinement humaine de façon isolée. Les conditions de réalisation de sa forme de vie caractéristique incluent un ensemble de relations (personnelles, publiques et environnementales) étrangères à l'individu contractualiste ou utilitariste, autonome et abstrait. C'est cette conception de l'être humain qui justifie qu'on place le *care* au fondement de la liste. Chaque capacité peut en effet être comprise comme un aspect du *care* relatif (*about* et *for*) aux autres êtres vulnérables et comme une capacité qui doit elle-même être l'objet d'un *care*.

Les théories de Nussbaum, comme correctif à celle de Kittay, et comme complément à la critique par celle-ci des théories « idéales », semble résoudre le problème posé, à savoir qu'il apparaît aussi important de faire droit aux attachements et aux émotions qu'à la raison et à l'impartialité pour n'exclure personne de la sphère de la justice. L'alternative *care/justice* peut donc être dépassée, ainsi que l'analogie suspecte handicapés/ animaux.

Nicolas DELON