



**HAL**  
open science

## Une démocratie des liens faibles

Sandra Laugier

► **To cite this version:**

Sandra Laugier. Une démocratie des liens faibles. Alexandre Gefen; Sandra Laugier. Le pouvoir des liens faibles, CNRS Editions, pp.177-206, 2020, 9782271126221. hal-03742097

**HAL Id: hal-03742097**

**<https://hal.science/hal-03742097>**

Submitted on 2 Aug 2022

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

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

Publié dans: Alexandre Gefen, Sandra Laugier, *Le pouvoir des liens faibles* (Paris, CNRS, 2020).

<https://www.cnrseditions.fr/catalogue/philosophie-et-histoire-des-idees/le-pouvoir-des-liens-faibles/>

## Une démocratie des liens faibles

*Sandra Laugier*

La thèse de l'article de Mark Granovetter, « La force des liens faibles » (1973<sup>1</sup>) est construite sur l'opposition entre des « liens forts » (amitié, famille, mariage, travail, etc.) et des liens sociaux, à faible charge affective ou officielle, mais essentiels dans le fonctionnement des interactions humaines : relations en public, rencontres, dialogues sur internet, relations lointaines et distendues. Ces liens sont négligés traditionnellement par la réflexion éthique et politique, et sont pourtant au cœur de nos formes contemporaines d'attention. Tout en évitant les glissements trop faciles du faible au fort (qu'on retrouve jusque dans l'expression du titre « force des liens faibles »), nous voulons montrer ici comment la démocratie elle-même s'est transformée, d'institution ou de forme politique à *forme de vie*<sup>2</sup> et est désormais tissée par/dans des liens faibles. La démocratie *vit* de la faiblesse ou la plasticité des liens qui unissent les citoyens : dans l'espace démocratique ouvert par le champ numérique des réseaux sociaux, mais aussi dans les rassemblements sur les places et les ronds-points, dans la sphère de la culture populaire, bref tout ce qui ancre la démocratie dans la conversation humaine. Pour comprendre cela, il faut s'attacher à la dimension politique de la conversation privée, et partir d'une société en miniature : celle du couple en conversation.

---

1. M. S. Granovetter, « The Strength of Weak Ties », art. cité.

2. Voir A. Ogien, S. Laugier, *Le Principe démocratie : enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, 2014.

### **La démocratie comme conversation**

Le couple n'est certainement pas le modèle du lien faible puisque la définition de ce dernier est directement en opposition avec les liens forts familiaux et légaux. Et pourtant, ce qui ancre le couple, avant – ou après – l'institution du mariage, c'est bien la ténuité du lien conversationnel. Stanley Cavell est celui qui a le plus radicalement redéfini, dans son ouvrage classique *À la recherche du bonheur*<sup>3</sup>, la relation conjugale à partir de la notion de conversation ordinaire, en lisant l'héritage de Milton et de la *Doctrine et discipline du divorce* dans le cinéma de Hollywood et la comédie « du remariage ». La comédie du remariage pose le modèle de ce qu'Irène Théry appelle le mariage-conversation<sup>4</sup> : elle fragilise l'institution du mariage, défini par la possibilité du divorce et de la rupture. Les comédies que décrit Cavell dans *À la recherche du bonheur*, centrées sur le divorce, puis le remariage des deux héros, semblent mettre à l'œuvre et à l'épreuve le mariage, le fondant sur la possibilité même de la rupture – et ensuite la possibilité de surmonter la séparation, de se retrouver dans la conversation.

La comédie du remariage est d'abord une comédie du divorce. Chez Cavell, elle permet de penser ensemble le mariage et le divorce. Elle part d'une situation de doute et de séparation. Cette structure du remariage, que l'on retrouve dans un nombre considérable de films hollywoodiens des débuts du parlant – dont les films étudiés dans *À la recherche du bonheur*, puis *Philosophie des salles obscures*, comme *It Happened One Night* (*New York-Miami*), de Frank Capra, *Bringing Up Baby* (*L'Impossible M. Bébé*), d'Howard Hawks, *The Philadelphia Story* (*Indiscrétions*) et *Adam's*

---

3. S. Cavell, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981 ; trad. française : *À la recherche du bonheur : Hollywood et la comédie du remariage* [1981], trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Fournier et S. Laugier, Paris, Cahiers du Cinéma, 1993 ; 2<sup>e</sup> éd., Vrin, 2017.

4. Voir le dossier publié dans *Esprit*, n° 252, mai 1999 (I. Théry, « L'énigme de l'égalité. Mariage et différence des sexes dans *À la recherche du bonheur* », p. 128-147 ; S. Cavell, « Les comédies du remariage : une histoire du lien conjugal », p. 148-158 ; S. Laugier, « Scepticisme et comédie. Cavell entre Wittgenstein, Emerson et Thoreau », p. 159-172), ainsi que M. Cerisuelo et S. Laugier (dir.), *Stanley Cavell : cinéma et philosophie*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.

*Rib (Madame porte la culotte)*, de George Cukor, *The Awful Truth (Cette sacrée vérité)*, de Leo McCarey –, permet la mise en œuvre et à l'écran d'une réappropriation de l'autre et de la parole, de la conversation. « Au cœur de chaque moment de la texture et de l'humeur de la comédie du remariage, il y a le mode de conversation qui unit le couple central<sup>5</sup>. »

« Dans ces récits, le thème du mariage forme un débat essentiel à l'intérieur du couple, constituant entre eux l'état de conversation. Cette idée qu'être disposé au dialogue est ce qui constitue le mariage, je la trouve dans le pamphlet révolutionnaire de John Milton sur le divorce, où il pose son plaidoyer pour le divorce dans les termes du mariage conçu comme "conversation assortie et heureuse". L'idée de conversation chez Milton concerne forcément les mots mais ne s'y cantonne pas (comme l'atteste en anglais moderne le terme *intercourse* qui est le concept de conversation). Il vaut la peine de faire entendre quelques phrases de Milton : son pamphlet, publié huit ans avant *Le Léviathan* de Hobbes, une génération avant le *Second Traité du Gouvernement* de Locke, fait du contrat créant le mariage un analogue du contrat créant la société<sup>6</sup>. »

Ici Cavell se réfère à Milton, qui dans son pamphlet sur le divorce, définit le mariage comme « conversation assortie » :

« Et quelle était la fin principale (de Dieu) en créant la femme pour l'unir avec l'homme, ses propres mots d'institution le déclarent et ils sont infaillibles pour nous informer de ce qui est mariage et de ce qui n'est point mariage, à moins que nous puissions les croire placés là en vain : "Il n'est pas bon, dit-il, pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit assortie" (Genèse, 2, 18). Lesquels mots sont si clairs qu'on ne peut conclure moins (et c'est ce que ne fait

---

5. S. Cavell, *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, Londres, Chicago University Press, 1996, p. 5.

6. S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles : la constitution du perfectionnisme moral émersonien* [*Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, 1990], trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Fournier et S. Laugier, Montpellier, Éd. de l'Éclat, 1993, p. 178.

aucun interprète instruit) que dans l'intention de Dieu une conversation assortie et heureuse soit la fin la plus importante et la plus noble du mariage<sup>7</sup>. »

Le thème de la conversation est traité de la façon la plus remarquable dans le chapitre 2 de *À la recherche du bonheur* consacré à *It Happened One Night*, film qui, dans son rapport à la nature et à l'égalité, définit tout le genre de la comédie du remariage – bien qu'on n'y trouve pas de remariage, mais la constitution d'un mariage sur le lien faible de la conversation. Notons que l'usage commun du langage – le partage intime et public du temps – se marque non par la conversation aimable, mais par la dispute. La familiarité conjugale, en effet, est préparée par une scène hilarante durant laquelle, sur le premier terrain de camping, le petit déjeuner des héros est interrompu par les détectives privés dépêchés par le père de l'héroïne, et où ils font semblant d'être un couple légitime d'ouvriers et « présentent un sketch du mariage » où ils se disputent de façon vulgaire :

« Tous les deux veulent que leur numéro convainque sur-le-champ des observateurs endurcis et soupçonneux qu'ils sont un couple éprouvé, et la preuve irrésistible qu'ils produisent, c'est qu'ils se chamaillent et se crient dessus. [...] Comme s'il existait une manière de se chamailler qui soit elle-même un signe, pas exactement de félicité, mais, disons, d'affection. Comme si une disposition au mariage entraînait une certaine disposition à se chamailler. [...] Ces disputes sont tellement essentielles au genre du remariage qu'on peut considérer qu'il pose avant tout le problème suivant : Quel *bruit* fait donc un mariage heureux<sup>8</sup> ? »

Ce concept de la dispute est donc inclus dans, interne à, celui de conversation, et c'est ainsi que les comédies du remariage illustrent ou matérialisent la conception du mariage formulée dans la *Doctrine et discipline du*

---

7. S. Cavell, *À la recherche du bonheur*, *op. cit.*, p. 135-136.

8. *Ibid.*, p. 134-135.

*divorce*, que Cavell définit explicitement comme « une défense du mariage qui prend la forme d'une défense du divorce<sup>9</sup> ». Au chapitre II, Milton présente son point de départ théologique. Ce point est exactement repris dans le titre original de *Madame porte la culotte, Adam's Rib* : la femme comme complément « approprié » à l'homme :

« Afin donc qu'une créature aussi noble que l'homme ne soit pas irrémédiablement enfermée en un mal plus grand par une faute légère dans cette ordonnance que Dieu lui a donnée pour remédier à un moindre mal, amassant pour lui-même le chagrin alors qu'il cherchait à se débarrasser de la solitude, on ne peut éviter de conclure que si la femme est naturellement disposée à ne pas l'aider à chasser, mais au contraire à accroître cette même solitude que Dieu a proscrite, solitude qui à son heure entraînera avec elle un malaise général et un abattement de l'esprit, lesquels ne conviennent pas à la profession d'un chrétien ni à la *conversation* morale, lesquels sont inutiles et dangereux pour l'État lorsque la condition domestique, qui produit et voit prospérer l'esprit et la vigueur de toute entreprise publique, est ainsi insatisfaite et mal assurée à la maison, et ne peut être endurée ; un tel mariage ne peut être mariage là où une fin honnête fait défaut<sup>10</sup>. »

Milton, inspirateur de Cavell sur ce point, entend par *conversation* quelque chose de plus que simplement parler, parce qu'il pense à un mode d'association, à une *forme de vie* et de langage, à la création d'un idiolecte commun.

« Ce qui est plus important, c'est que les films en question retrouvent tout le poids du concept de conversation, en démontrant pourquoi *notre* mot de conversation signifie ce qu'il signifie, ce que signifie le fait de parler. Dans ces films, causer ensemble c'est être ensemble pleinement et simplement, c'est un mode d'association, une forme de vie, et

---

9. *Ibid.*, p. 135.

10. J. Milton, *Doctrine et discipline du divorce : édition bilingue* [*The Doctrine and Discipline of Divorce*, 1643/1644], introd., trad. et notes par C. Tournu, postface d'O. Abel et S. Laugier, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique », 2005, p. 99.

j'aimerais dire que, dans ces films, le couple principal apprend à parler la même langue<sup>11</sup>. »

Que signifie alors la *conversation* ? Cela veut dire le plaisir de *passer du temps ensemble*. L'habitation du temps définit aussi le commun des liens faibles. Le lien qui institue le couple est simplement celui de « faire les choses » ensemble. Cela peut être étendu à toute société provisoire, comme celle des mouvements d'occupation.

« Ce que ce couple fait ensemble est moins important que le fait qu'ils fassent tout ce qu'ils font ensemble, qu'ils sachent passer du temps ensemble, que même ils préféreraient perdre du temps ensemble plutôt que faire autre chose – sauf qu'on ne saurait qualifier de perdu le temps passé ensemble. Voici une des raisons pour lesquelles ces relations nous paraissent tant avoir la qualité de l'amitié, et c'est un facteur supplémentaire dans l'euphorie qu'elles provoquent en nous<sup>12</sup>. »

Le lien politique est aussi conversationnel, si le remariage est un modèle de l'union politique. L'un des films les plus fameux de la série étudiée par Cavell, *The Philadelphia Story*, se passe précisément dans un des lieux fondateurs de la nation américaine, et il est répété avec insistance que le mariage annoncé (celui de l'héroïne, Tracy, interprétée par Katharine Hepburn, avec George, un homme d'affaires, qui finira en remariage de Tracy et Dexter, son ex-mari interprété par Cary Grant) est une affaire d'« importance nationale<sup>13</sup> ».

Vers la fin du film, dans un dialogue fameux entre Tracy et Dexter, elle refuse un verre qu'il lui propose, et s'effondre en disant : « Oh, Dext, je suis une fille tellement paumée », à quoi il répond : « Eh, c'est nul ça, ce n'est même pas de la conversation. » Le lien qui les unit n'est plus légal mais conversationnel. Arriver à réapproprier sa parole, à converser, est l'enjeu politique et moral du langage ordinaire – d'où l'importance

---

11. S. Cavell, *À la recherche du bonheur*, op. cit., p. 136-137.

12. *Ibid.*, p. 137.

13. *Ibid.*, p. 211.

historique de ces films qui mettent en scène l'expression féminine, comme revendiquant l'égalité de parole, condition essentielle du commun. Si comme le suggère Milton, le contrat du mariage est une miniature du contrat fondateur de la république, alors nous devons à la république une participation qui prend la forme d'une « conversation assortie et heureuse ». Cavell en conclut, dans *À la recherche du bonheur*, que les comédies du remariage expriment *la recherche du commun* et ont une ambition démocratique.

« [...] j'affirme que la conversation invoque le fantasme de la communauté humaine accomplie, propose le mariage comme le meilleur emblème dont nous disposons pour cette communauté à venir – non le mariage tel qu'il est, mais tel qu'il peut être. [...] Pour *The Philadelphia Story*, je suis sur le point d'affirmer que sa conversation recentre plus étroitement de tels problèmes sur le problème de l'Amérique, sur la question de savoir si l'Amérique a réalisé son nouvel être humain, son union plus parfaite, sa nouvelle ère de liberté ; si elle a réussi à garantir la recherche du bonheur ; si elle gagne la conversation qu'elle réclame<sup>14</sup>. »

L'idéal d'une conversation politique – de la démocratie – serait non pas celui des institutions politiques, ni même de la discussion rationnelle, ou du consensus, mais celui d'une circulation commune de la parole où personne ne serait mineur, sans voix, ou chacun serait participant. Cet idéal « léger » de la conversation est celui qui est illustré dans la culture populaire, dans les comédies notamment, et qui impose le lien faible de la conversation comme modèle relationnel.

L'enjeu politique de la question du mariage et du remariage apparaît clairement dans le discours de Milton sur le divorce et le mariage : un mauvais mariage est similaire à un État où les citoyens sont malheureux, où il n'y a pas de conversation politique. Il ne s'agit pas, dans ce parallèle, de faire du mariage une institution de pouvoir « forte » où l'un serait le souverain et l'autre le sujet, mais de concevoir le mariage en termes

---

14. *Ibid.*, p. 217-218.



d'association : nous préférons passer notre vie ensemble que tout seuls. Dans le contexte américain qui est celui des comédies du remariage, la question prend une forme spécifique : il y a association entre le citoyen et l'État, qui doivent s'exprimer mutuellement. Si cette conversation disparaît, ou dégénère en expression creuse et conformiste (et cela arrive tous les jours), l'union doit se dissoudre, et de fait, il vaut peut-être mieux être tout seul (c'est ce que se dit Thoreau à Walden). Lorsque Tracy reproche à Dexter son penchant antérieur pour la boisson, auquel elle impute l'échec de leur mariage, il réplique : « D'accord. Mais en m'épousant, tu t'étais chargée aussi de ce vice. Et là, tu n'as pas été une aide assortie. Tu as été une virago. » La cause du divorce n'est plus alors l'alcoolisme, mais la nécessité *insatisfaite* de trouver dans le mariage, suivant l'expression de Milton, « une aide assortie » et un remède à la solitude de tout être, et par là une conversation. La conversation du couple devient allégorique ou exemplaire de la conversation de la société dans son ensemble. D'où l'idée qu'il se passe quelque chose « d'une importance nationale », confirmée par le titre original de *À la recherche du bonheur* de Cavell, qui reprend à une nuance près une exigence inscrite dans la Constitution américaine : *Pursuit of Happiness*.

Comment le mariage, qui relève de notre existence personnelle, privée, peut-il être d'une « importance nationale » ? C'est toute la question, et la présence si massive de la question du mariage dans le cinéma constitue une réponse en soi. S'il s'agit de décider du fait qu'il vaut mieux passer la vie ensemble que tout seul, la question n'est pas seulement théorique : elle est politique. Milton a affirmé clairement, dans sa *Doctrine et discipline du divorce*, que « tout un peuple est en rapport à un mauvais gouvernement comme un seul homme en rapport à un mauvais mariage. Si les hommes peuvent, contre toute autorité, toute alliance ou toute loi – s'ils peuvent [...] sauver non seulement leur vie, mais aussi arracher d'honnêtes libertés à un esclavage indigne –, alors l'homme qui a passé un contrat privé, qu'il n'aura jamais contracté pour son malheur, peut tout aussi bien se libérer des troubles insupportables à sa paix honnête et à son juste contentement<sup>15</sup> ».

---

15. J. Milton, *Doctrine et discipline du divorce*, *op. cit.*, p. 71 (trad. modifiée).

La radicalité politique de cette affirmation : on a toujours raison de se révolter – contre tout gouvernement, ou contre un mariage – s'ils n'assurent pas le « juste contentement », car personne ne recherche son propre malheur. On retrouve ici l'idée de Thoreau, du droit de désobéissance, de se séparer d'un État qu'on ne reconnaît plus comme sien. C'est cela, l'importance « nationale » (disons politique) du mariage : si le contrat du mariage est un modèle réduit, ou un exemple (au sens minimal et non moral) du contrat fondateur de la nation, alors nous devons à la nation une relation qui prend la forme d'une « conversation assortie et joyeuse ». Le devoir public et le devoir privé alors se confondent, dans l'exigence d'une conformité de cette relation à un idéal de justice et d'égalité. Les comédies du remariage poursuivent, dans leur recherche du bonheur, la conversation politique, et réclament une conversation véritable, qui soit une circulation de la parole entre égaux. Cette conversation n'est pas restreinte au cercle des proches, mais elle va s'étendre à des cercles de plus en plus larges, et créer des liens d'amitié démocratique qui, pour être faibles et éloignés, n'en sont pas moins constitutifs de la démocratie ordinaire.

C'est à la fois un rêve et une réalité quotidienne : la vie ordinaire, le « domestique », est le lieu possible de l'invention de cette conversation. Faire vivre ensemble le rêve et le réel, le lien faible et le lien fort, c'est toute la question du couple – comme c'est toute la question de la politique. Mon consentement (à une société, à un mariage, à une forme de vie) n'est jamais donné une fois pour toutes, il est constamment en conversation.

### **La démocratie comme *care***

Cet idéal de conversation commune est-il autre chose qu'une illusion ? Qui y participe ? C'est toute la signification morale des comédies du remariage, qui suggèrent, en donnant la parole aux femmes (mais à un groupe, on le notera aussi, socialement et racialement typé), qu'elles n'ont jusqu'ici pas eu de voix dans la constitution du commun. Le modèle rawlsien de la « conversation de la justice », celui de l'établissement « commun » (?) des principes dans la position originelle, apparaît alors grevé par l'inégalité initiale de la conversation. La conversation des comédies du remariage pose

alors à sa façon le problème de l'injustice radicale, pas celle qui consiste à perdre dans la joute conversationnelle, mais celle qui revient à avoir été dès le départ (dès l'origine) laissé pour compte – dans la démocratie américaine, pour Thoreau, ce sont les femmes, les esclaves, les Indiens. C'est ce que suggère Cavell dans son ouvrage sur le perfectionnisme moral *Conditions nobles et ignobles*, dans une critique de la théorie de la justice de Rawls à partir de la comédie du remariage<sup>16</sup>. Elle ne concerne pas seulement ceux qui ne parlent pas (qui ont été « exclus » de la conversation et au nom desquels on prétend parler) : mais ceux/celles qui pourraient parler, et se heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée.

Dans cette approche, la question de la démocratie est encore une fois celle de l'expression et de la conversation. C'est aussi la question soulevée par la désobéissance civile<sup>17</sup>. Le mythe de la théorie de la justice est que si ma société est libre et démocratique, mon dissentiment n'a pas à s'exprimer de façon radicale – comme si j'avais minimalement consenti à la société, de façon que mon désaccord puisse être raisonnablement formulé dans ce cadre. Mais *quel consentement* ai-je donné ? Le point de vue de la démocratie radicale considère que non, je n'ai pas donné mon consentement : pas à tout. Dans une société réellement démocratique, le consentement de chacun-e à la société et au pouvoir politique est constamment en *conversation*. Le lien n'est jamais donné et toujours à construire et tisser. L'ancrage dans le commun donne une « voix » qui me permet de parler au nom des autres, ou de me sentir exprimée dans la parole publique. Tel est le projet d'une démocratie radicale – fondamentalement différente de celui fondé sur l'idée d'un contrat ou d'un accord ou de règles préalables à cette conversation. L'exigence démocratique conduit alors à s'interroger sur la nature de ce lien d'expressivité.

La question se révèle alors être celle de la constitution originelle du lien, et c'est bien celle du féminisme – celle du fondement de l'accord commun et de la prise en compte des *voix* féminines. Ainsi, les analyses du *care* comme les analyses féministes sont controversées parce qu'elles donnent forme à des questions qui ne trouvaient pas leur place dans le débat public

---

16. S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, *op. cit.*, 3<sup>e</sup> conférence : « La conversation de la justice. Rawls et le théâtre du consentement », p. 174-206.

17. C'est la question posée dans A. Ogien, S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010.

– et ce ne sont plus alors des questions de « soin » ou de protection des faibles, mais d'expression politique. Elles ont fait entendre dans le champ moral et politique des voix subalternes, jusqu'alors disqualifiées. Ces voix ne sont pas seulement celles des femmes mais de toutes les catégories sociales désavantagées, ethnicisées, racialisées, auxquelles est historiquement réservé le travail du *care*, qui rend la vie commune possible. Ce sont les liens à ces personnes que l'éthique du *care* veut faire apparaître.

Le *care*, lorsqu'il est compris dans sa dimension féministe (en général occultée par les usages moraux et politiques du soin) soulève ainsi la difficulté affrontée en d'autres termes, peu d'années après Carol Gilligan, par Carole Pateman dans *Le Contrat sexuel*<sup>18</sup>. Elle consiste à aller jusqu'au bout de l'idée critique et démocratique qui était à la source de l'éthique du *care* : que les éthiques contemporaines, liées aux théories passées et présentes du contrat, sont le produit et l'expression d'un système où les femmes n'ont pas la parole, sont oubliées. L'éthique et la politique telles qu'elles se présentent dans la réflexion philosophique contemporaine majoritaire sont la traduction d'une pratique et d'une théorie sociale qui dévalorisent l'attitude et le travail de *care*.

Considérer l'importance sociale, morale et politique du *care* oblige ainsi à faire référence aux « femmes », l'une des catégories auxquelles le travail du *care* a été principalement assigné, et à se demander quelle est la nature d'une conversation démocratique qui exclut ce qui la rend même matériellement possible. Le *care attire notre attention* sur nos dépendances – *ce qui nous lie* et à qui. La notion de *care* recouvre à la fois des activités très pratiques et une sensibilité, une attention soutenue à l'égard d'autrui et un sens des responsabilités et de la dépendance. Elle ne vise pas à situer la pitié et la compassion, la sollicitude ou la bienveillance comme des vertus subsidiaires adoucissant une conception peu sympathique des relations sociales, ou (autre version inversée de la même analyse) à instaurer la domination sous couvert de protection. Cette description correspondrait plutôt à ce qu'on appelle la sollicitude. Le *care* vise au contraire à faire

---

18. C. Pateman, *Le Contrat sexuel* [*The Sexual Contract*, 1988], trad. de l'anglais par C. Nordmann, préface de G. Fraisse, postface d'E. Fassin, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2010.

reconnaître tout un pan de la vie commune et des liens entre humains comme systématiquement oubliés et dévalorisés dans le discours et l'analyse politique. Un élément à prendre en compte serait que le *care* comme activité est précisément la base de la *fabrication* concrète des liens – et c'est sans doute cette reconnaissance qui serait un véritable tournant dans la pensée du commun. Car le *care* est bien ce qui permet la vie commune. Je reprends dans cette perspective la définition bien connue de Joan Tronto et Berenice Fisher :

« Au niveau le plus général, nous suggérons que la sollicitude (*care*) soit considérée comme *une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible*. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie<sup>19</sup>. »

L'attention nouvelle que propose le *care* est une attention à ce qui constitue *ordinairement* notre commun, question alors non plus métaphysique ou principielle, mais matérielle (le soutien de la vie, comme fil et lien continu quoique faible). L'éthique des principes, et souvent l'analyse politique, quand elles se posent la question du fondement de « notre » société ou du lien social, omettent soigneusement de se demander ce qui permet la perpétuation de cette société : elles mettent en dehors de l'éthique la sphère des soins fondamentaux, et plus largement, l'ensemble des actions assurant le maintien de relations sociales ordinaires et des liens humains. Annette Baier, dans « Le besoin de plus que de la justice<sup>20</sup> », montre ainsi

---

19. B. Fisher et J. C. Tronto, « Towards a Feminist Theory of Care », in E. Abel et M. K. Nelson (dir.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1990, p. 36-54, cit. p. 40. Traduction (modifiée) d'une citation du texte dans *Un monde vulnérable : pour une politique du « care »* [*Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 1993], trad. de l'anglais par H. Maury, avant-propos de L. Mozère, préface inédite de l'auteur, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2009, p. 243 ; c'est l'auteur qui souligne.

20. A. C. Baier, « The Need for More than Justice », in *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, p. 18-32 ; trad. française : « Le besoin de plus que la justice », in F. Collin et P. Deutscher (dir.), *Repenser le*

comment l'oubli du *care* dans la théorie éthique et politique condamne une société à méconnaître la source de sa propre perpétuation – donc, à une incomplétude radicale du politique, à une hétérogénéité problématique entre la société dans sa dimension morale et ce qui la perpétue.

Si on essaie maintenant de repartir de ce modèle conversationnel de la démocratie, un nouveau concept est nécessaire : la démocratie comme enquête. Travail d'enquête politique qui renvoie aux analyses de John Dewey au sujet de ce qu'il nomme la constitution du « Public<sup>21</sup> ». Dewey admet que tous les membres d'une société se trouvent à égalité de responsabilité et de compétence dans le travail collectif qui consiste à s'occuper des questions d'intérêt public qui se posent incessamment à eux (ou à des groupes spécifiques parmi eux) et qu'ils se trouvent dans l'obligation de résoudre.

La singularité des thèses de Dewey tient d'une part à ce qu'elles ne considèrent pas l'égalité comme un attribut des individus – ce qui réclamerait de savoir comment ils pourraient en disposer –, mais la donnent pour une propriété de l'action collective telle qu'elle se déploie dans l'espace public démocratique ; et d'autre part, à ce qu'elles ne conçoivent pas l'émancipation comme un état qui se conquiert dans les pratiques de la politique. Pour Dewey, l'autonomie individuelle se construit dans la prime éducation et tout au long de l'existence, dans la mesure où la vie en société réclame, de la part de chacun et de façon permanente, la mise en œuvre de cette démarche expérimentale qui consiste à résoudre collectivement les questions d'intérêt général – qu'elles soient politiques ou pas – qui émergent dans le flux ordinaire de l'existence. C'est-à-dire, pour reprendre le terme de Dewey, dans l'« enquête ».

L'enquête, chez Dewey, est une procédure au terme de laquelle une « communauté d'enquêteurs » (collectif éphémère) parvient à résoudre une « situation problématique » à laquelle elle se trouve soudain confrontée.

---

*politique : l'apport du féminisme*, Paris, Campagne Première, « Les Cahiers du Grif », 2004, p. 165-182.

21. J. Dewey, *Le Public et ses problèmes* [*The Public and Its Problems*, 1927], trad. de l'anglais (États-Unis) et prés. par J. Zask, Pau, Publications de l'Université de Pau, Tours, Farrago, Paris, Léo Scheer, 2002 ; rééd. Gallimard, coll. « Folio essais », 2009. Voir A. Ogien, S. Laugier, *op. cit.*

Elle est donc un travail collectif, qui se réalise en trois étapes : reconnaître la situation problématique ; définir le problème qu'elle pose ; découvrir la solution la plus satisfaisante du point de vue de ses conséquences prévisibles. Ou, comme le formule Dewey :

« L'enquête est la transformation dirigée ou contrôlée d'une situation indéterminée en une situation unifiée d'une manière déterminée. Le passage de l'une à l'autre s'effectue au moyen d'opérations de deux sortes : conceptuelles et d'observation. Ces opérations étant existentielles, elles modifient la situation existentielle et mettent en relief des conditions antérieurement inaperçues et relèguent à l'arrière plan d'autres aspects au début évidents. Dans ce travail de sélection et d'arrangement, les objets conceptuels et existentiels remplissent leur rôle propre dans le contrôle de l'enquête<sup>22</sup>. »

Dans la définition de Dewey, la situation possède trois propriétés : elle est *qualitative* (elle a des caractéristiques propres qui lui donnent sa configuration « unique et induplicable »), *qualificative* (les éléments qui la constituent sont associés en relation à ce qu'elle est censée être) et elle exerce un *contrôle sur l'expérience* (elle procure les critères d'identification qui permettent de la déterminer de façon collectivement acceptable). L'enquête semble donc exiger un engagement pratique et épistémique de la part de ceux qui y participent. Mais Dewey écarte immédiatement la tentation de rapporter cet engagement à des compétences individuelles. C'est que, pour lui, la situation prime absolument sur le « sujet de connaissance ». Il pose que :

« Dans l'expérience réelle, il n'existe pas de ces objets ou événements singuliers et isolés ; un objet ou événement est toujours une portion, une phase ou un aspect particulier d'un monde environnant expérimenté – d'une situation<sup>23</sup>. »

---

22. J. Dewey, *Logique : la théorie de l'enquête* [*Logic: The Theory of Inquiry*, 1938], prés. et trad. de G. Deledalle, Paris, PUF, coll. « L'Interrogation philosophique », 1993, p. 169.

23. *Ibid.*, p. 131.

Il existe donc une « logique » propre de l'enquête, dans laquelle la situation se présente comme une sorte d'idée régulatrice, au sens où elle assure la continuité entre chacune des étapes de sa réalisation. Elle garantit qu'une « intelligence collective » se constitue et parvienne à produire une détermination satisfaisante de la situation, qui se traduit directement dans la manière dont l'action en cours se développe. Cette intelligence n'est pas une entité présente en chacun, mais le lien faible de l'activité partagée.

La théorie de l'enquête de Dewey ne concerne ni l'origine des catégories de raisonnement, ni le phénomène de la « socialisation », ni tout ce que l'acquisition des manières de faire et de parler charrie d'arbitraire et de faux jugements. Elle se contente d'appréhender les membres d'une société tels qu'ils sont au moment où ils doivent s'engager dans une recherche collective et en respecter la logique – en considérant que le caractère nécessairement public de cette enquête impose un cadre à l'intérieur duquel les arguments échangés s'ajustent les uns aux autres de telle sorte qu'ils restent acceptables à tous. Dans *Le Public et ses problèmes*, Dewey applique cette conception de l'enquête au domaine du politique.

Dewey part d'une idée très durkheimienne, mais dont on a vu la source chez Milton : « Il n'y a aucun sens à se demander comment les individus en viennent à être associés. Ils existent et fonctionnent en association<sup>24</sup>. » Mais, dans le dernier chapitre, il écrit : « Le fait de l'association ne produit pas de lui-même une société. Cela exige [...] la perception des conséquences d'une activité conjointe et du rôle distinctif de chaque élément qui la produit. Une telle perception crée un intérêt commun, c'est-à-dire une préoccupation de la part de chacun pour l'action conjointe et pour la contribution de chacun des membres qui s'y livrent. Alors il existe quelque chose qui est véritablement social et pas seulement associatif<sup>25</sup>. » Toute la question est donc de savoir comment se réalise cette transmutation de l'associatif en social : est-elle une élaboration « naturelle » ou un travail que les membres d'un groupement social – comme un État, par exemple – doivent accomplir de façon délibérée ? Dewey pose que :

---

24. J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 103.

25. *Ibid.*, p. 289.



« Le problème consistant à découvrir l'État n'est pas un problème destiné à des enquêteurs s'occupant de théorie et qui ne feraient qu'inspecter les institutions déjà existantes. C'est un problème pratique qui concerne les êtres humains vivant en association les uns avec les autres<sup>26</sup> [...]. »

Et il tire cette conclusion :

« Ce qui est requis pour diriger et pour mener une enquête sociale fructueuse, c'est une méthode qui se développe sur la base des relations réciproques entre des faits observables et leurs résultats. Tel est l'essentiel de la méthode que nous nous proposons de suivre<sup>27</sup>. »

Cette méthode, Dewey la nomme : démocratie, et elle est bien l'exploration de la variété des connexions. Pour lui, ce mot ne renvoie donc pas à un régime politique défini par un système spécifique d'institutions (liberté d'association, séparation des pouvoirs, contrôle du législatif sur l'exécutif, justice indépendante, liberté d'information). Il sert à qualifier la nature de toute procédure expérimentale : esprit de découverte, libre disposition des informations, discussions ouvertes sur des hypothèses, partage des intuitions et des résultats, etc. Le principe démocratie = cette entreprise collective de production de connaissances pour l'action, à laquelle tout individu concerné par un problème public contribue, à égalité de compétence, afin de lui apporter une solution satisfaisante<sup>28</sup>. Cette méthode est utilisée sous deux modalités :

« Pour l'individu, [la démocratie] consiste dans le fait de prendre part de manière responsable, en fonction de ses capacités, à la formation et à la direction des activités du groupe auquel il appartient, et à participer en fonction de ses besoins aux valeurs que le groupe défend. Pour

---

26. *Ibid.*, p. 113.

27. *Ibid.*, p. 118.

28. H. Putnam, « A Reconsideration of Deweyan Democracy », in *Renewing Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, p. 180-202.

les groupes, elle exige la libération des potentialités des membres d'un groupe en harmonie avec les intérêts et les biens communs<sup>29</sup>. »

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, qui s'intitule « Le problème de la méthode », Dewey considère un phénomène qui semble bien signifier la faillite de la démocratie (au sens où il l'entend) : ce qu'il nomme l'« éclipse du public<sup>30</sup> » dans la modernité, c'est-à-dire l'état de dépolitisation dans lequel se trouvent, selon lui, les citoyens de l'Amérique urbanisée et individualisée du début du xx<sup>e</sup> siècle. Pour remédier à l'absentéisme ou la désaffection des citoyens pour la chose publique que de nombreux contemporains diagnostiquent, il suggère de mobiliser à nouveau et de façon volontaire la démarche expérimentale afin de découvrir « les conditions auxquelles la Grande Société pourrait devenir une *Grande Communauté*, à savoir une société dans laquelle les conséquences toujours plus grandes et confusément ramifiées des activités sociales seraient connues au sens plein de ce mot, de sorte qu'un Public organisé et articulé en viendrait à naître<sup>31</sup> ».

Dewey veut redéfinir la démocratie et le Public en termes de texture et de liens. En même temps, Dewey admet que les problèmes qui se posent dans les sociétés technologiquement et politiquement développées sont de plus en plus complexes, et que les décisions qu'il convient d'y prendre réclament le recours à un savoir scientifique et à une expertise technique qui permettent d'identifier un problème avec exactitude et de proposer la solution la plus rationnelle du point de vue de ses conséquences prévisibles.

La responsabilité de cette ingénierie revient donc de droit aux spécialistes. Et la question se pose de savoir comment faire pour que ces derniers,

---

29. J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 242.

30. *Ibid.*, p. 199-236. Il faut rappeler que *Le Public et ses problèmes* est un livre qui s'inscrit dans un débat au sujet de la nature du pouvoir en démocratie et de la capacité des citoyens à intervenir dans le processus de décision politique. À ce sujet, voir J. Zask, « La politique comme expérimentation », in J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 11-65, et ici même.

31. *Ibid.*, p. 283. Je souligne. Ces analyses doivent beaucoup à Albert Ogien et à nos échanges sur la question de la démocratie.

qui détiennent un monopole de fait sur l'enquête, ne la subtilisent pas aux citoyens ordinaires.

Dewey admet donc une certaine division des tâches : si l'enquête est aux mains des experts, ceux-ci doivent livrer l'intégralité des données qu'ils produisent (et le faire complètement et honnêtement) à des citoyens qui engagent leur débat collectif sur cette base d'objectivité (dont ils peuvent également critiquer la validité). Dans cette répartition, tout ce qui est requis des citoyens est d'être en mesure de comprendre ce que ces spécialistes leur disent. Et Dewey leur reconnaît pleinement « l'aptitude de juger la portée de la connaissance fournie par d'autres sur les préoccupations communes » : « Tant que le secret, le préjugé, la partialité, les faux rapports et la propagande ne seront pas remplacés par l'enquête et la publicité, nous n'aurons aucun moyen de savoir combien l'intelligence existante des masses pourrait être apte au jugement de politique sociale<sup>32</sup>. » En un mot, ce que Dewey présente comme « le problème du public<sup>33</sup> » est la compétence des citoyens. Pour Dewey, l'intelligence des acteurs compte moins que l'« intelligence collective » déployée par une communauté d'enquêteurs qui utilise la méthode de la démocratie.

Contrairement à Jürgen Habermas, par exemple, Dewey s'intéresse assez peu à la maîtrise des principes de rationalité dont les individus disposent pour être en mesure de mener l'enquête de concert, de s'accorder par la délibération sur les conséquences à prendre en considération pour décider de la meilleure solution à apporter au problème qui a suscité l'enquête. Dewey récuse l'idée selon laquelle un système normatif unique (fût-il celui de la rationalité) existerait qui imposerait, en extériorité, leurs conduites à des individus qui l'auraient pleinement intériorisé. Pour lui, les normes et les valeurs ne forment pas un ordre de principes immuable qu'une théorie établit ou met au jour. Ce sont, au contraire, des guides pour l'action dont les individus engagés dans la constitution d'un public découvrent l'usage approprié qu'il convient d'en faire à mesure qu'ils font émerger « ce à quoi ils tiennent<sup>34</sup> ».

---

32. *Ibid.*, p. 311, 312.

33. *Ibid.*, p. 311.

34. A. Bidet, L. Quéré et G. Truc, « Ce à quoi nous tenons. La formation des valeurs chez John Dewey », présentation de J. Dewey, *La Formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2011, p. 5-64.

C'est en ce sens qu'il conçoit l'enquête comme une « méthode d'organisation de l'expérience » qui pose moins la question de l'anticipation rationnelle des conséquences d'une décision que celle du type de « fin-en-vue » qui ordonne la recherche conjointe. La théorie de l'enquête de Dewey situe le politique à l'écart des jeux de pouvoir idéologiques et des débats sur les institutions ou l'ordre constitutionnel. Elle ne le considère pas non plus comme un domaine d'activité réservé à une avant-garde éclairée ou à des partis qui poursuivent un projet d'éducation des masses en vue de les conduire à l'émancipation. Proposant une anthropologie politique, Dewey envisage le politique à partir de son expression et sa forme la plus élémentaire : la revendication d'un droit qui s'élabore dans le cours de sa formulation dans le processus de « constitution d'un public », et le tissage des *liens faibles* de cette constitution d'un commun. Les analyses de Dewey entendent simplement faire valoir la *méthode* de la démocratie et rappeler que les citoyens ordinaires sont toujours partie prenante de l'administration des affaires publiques.

Dewey ne s'intéresse pas à ces phénomènes historiques de nature révolutionnaire que sont l'effondrement soudain et brutal de la légitimité d'un régime ou d'un ordre (démantèlement d'un Empire, destitution d'une monarchie et instauration d'une république, passage d'une dictature à une démocratie – ou inversement) ou le renversement violent d'une domination, comme celui qui viserait à détruire le système capitaliste, abolir la propriété privée, supprimer la division de la société en classes sociales, en finir avec l'État. Par contre sa conception est très appropriée aux nouvelles formes d'action politique et de mobilisations qui se sont développées en ce siècle, et particulièrement aux nouveaux liens apparus avec les récents mouvements de protestation et de désobéissance.

L'attrait qu'exerce aujourd'hui la théorie de l'enquête, la reconnaissance du fait que les gens ordinaires ne sont pas des impotents politiques peuvent s'expliquer par ce reflux de la croyance au caractère déterminant de la politique ; par la demande croissante de « participation », si hypocrite que soit cet appel. Il procède sans doute d'une idée largement admise, dans la vie publique comme dans la recherche académique : la nécessité d'instaurer, dans les pays démocratiques, des mécanismes de participation et de concertation afin que l'action des gouvernants soit mieux en phase avec la demande des gouvernés. L'analyse empirique de ces mécanismes

semble montrer qu'ils manquent encore à donner un véritable pouvoir d'agir et de décider aux citoyens. La revendication de démocratie réelle déborde ce que ces techniques d'*empowerment* citoyen, largement illusoire, voire manipulatoires (cas des « débats publics » sur l'énergie ou le stockage des déchets), peuvent produire. Elle pose une exigence radicale et ordinaire à la fois : tout ressortissant d'une société possède un savoir politique qui suffit à lui conférer *de façon inconditionnelle* la responsabilité de prendre des décisions qui engagent l'avenir et le destin d'une collectivité. Il s'agit bien de reconnaître *des liens de chaque citoyen* à la collectivité présente et future, et les actions actuelles autour du climat reviennent de fait à une revendication de la capacité de tou-te-s, enfant compris, à avoir une voix dans son avenir.

Ces contestations donnent aussi à discuter, à débattre des problèmes qui, dans l'ordre actuel, sont mis de côté ou négligés. Ce qu'elles demandent, c'est que les décisions prennent en compte celles et ceux qu'elles concernent. C'est l'observation de ces caractéristiques qui nous a conduits, Albert Ogien et moi, à définir ce que nous nommons le « principe démocratie<sup>35</sup> ». Ce n'est pas un principe DE la démocratie comme entité ou régime existant. Mais une volonté d'agir en politique en restant fidèle à une attitude respectueuse des choix de vie, porteuse d'un idéal de dignité des personnes, soucieuse d'un respect de l'égalité, de s'opposer à toutes les discriminations et injustices, et de livrer à la connaissance des citoyens l'intégralité des informations d'intérêt public qui les concernent. En respectant et renforçant les liens qui nous lient et qui sont aussi des liens épistémiques. Il s'agit avec l'idée de liens faibles d'essayer de comprendre ce qui change dans la manière de concevoir le politique lorsque des formes de vie et d'action collective prennent la démocratie pour *principe* non pas en vue de « changer de société », mais de transformer les pratiques de la politique et, avec elles, la société.

Aujourd'hui, la question n'est plus de s'interroger, comme le faisait Abraham Flexner en 1939, sur « l'utilité des savoirs inutiles<sup>36</sup> », mais

---

35. A. Ogien, S. Laugier, *Le Principe démocratie, op. cit.*

36. A. Flexner, « The Usefulness of Useless Knowledge », *Harper's*, n° 179, juin-nov. 1939, p. 544-552 ; rééd., Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2017.

pragmatiquement de créer et d'analyser les conditions d'une véritable utilité des connaissances pour autrui. Réciproquement, l'utilité et la valeur restent centrées sur une notion de valorisation centrée sur la prise de brevets dans les industries manufacturières, en dépit de l'importance croissante des services et de l'innovation sociale, des liens de *care*... Le développement depuis une décennie des relations en réseau a ainsi conduit à un ébranlement du concept autrefois central de la relation forte, élective et éternelle. À côté des liens forts se développent toute une variété de « liens faibles » qui nous font tenir à des personnes ou interlocuteurs qui *comptent*, ponctuellement ou durablement, de gens qui nous sont *utiles*. Cette utilité mutuelle est bien un type de lien nouveau qui n'a rien d'utilitaire mais relève du *care* ordinaire.

### **La démocratie des liens faibles**

L'éthique du *care* a imposé, on l'a vu, la validité de l'attention au particulier. Ces deux manières d'envisager l'action ont ceci de commun qu'elles rompent avec le fil de la tradition de leurs disciplines respectives (philosophie et sociologie), en prenant pleinement en compte une dimension de la vie que cette tradition néglige généralement : le poids de l'existence ordinaire et des émotions dans la détermination des choix que font les individus lorsqu'ils sont pris dans une action en commun.

Les transformations qui s'observent aujourd'hui dans le rapport au politique et les liens entre citoyens ne se réduisent ni à un effet de mode ni à un air du temps destiné à s'évanouir. Elles sont inextricablement liées au changement social, c'est-à-dire à ces modifications de nos façons de voir et de ressentir sous les effets conjugués de l'urbanisation, des progrès de l'éducation, de l'expérience quotidienne de la démocratie et de la mondialisation des modes de vie.

Si les rassemblements, occupations de places ou actions pour le climat se disant « désobéissantes » peuvent être envisagés comme des formes d'action politique inédites, c'est d'abord en raison de l'attachement que leurs participants ont manifesté à mettre en application, sans jamais transiger, le principe d'égalité qui est au fondement même de l'idée de démocratie.

Cette manière d'agir place au premier plan de la préoccupation politique un engagement : *organiser l'action collective* en veillant à laisser à chacun la liberté de faire entendre sa voix sans instaurer aucune hiérarchie entre ces voix, ce qui oblige à être constamment attentif à la façon dont cette préoccupation se réalise à chaque instant dans l'ensemble des relations sociales et dans toutes leurs dimensions.

Les nouvelles formes du politique sont marquées par une plus grande attention aux faits et liens de la vie ordinaire ; non par exotisme exploratoire, mais en raison d'un déplacement des hiérarchies qui présidaient, jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, aux catégorisations morales. Le cadre traditionnel de l'éthique est en effet depuis longtemps fixé par deux impératifs qui sont considérés comme déterminant la valeur d'une action : rationalité et autonomie. Le caractère restrictif de ce cadre a été contesté par le travail de la philosophie féministe qui, en introduisant la notion de *care*, a fait une place à la question de la sensibilité et de l'attention au particulier en philosophie morale.

Encore faut-il comprendre à quelle sensibilité cette approche fait référence, afin de se défendre des rituelles accusations de sentimentalisme que suscite souvent l'évocation du *care*, exactement comme les mouvements qui revendiquent la démocratie réelle – réflexe similaire, qui cumule la dévalorisation politique, intellectuelle et épistémique. Pour mettre en évidence le lien intime entre le *care* et le décentrement actuel du politique, il faut d'urgence « désentimentaliser », voire démoraliser le *care* et en montrer l'enjeu démocratique en le tirant du côté des liens faibles et non plus des liens forts qui sont ceux de la famille ou du *care* dyadique : l'intégration d'une pluralité de voix, différentes et dissonantes, dans le politique crée une nouvelle forme de liens qui n'est ni celle de la reconnaissance du semblable, ni le seul souci du proche. En inscrivant la problématique du *care* en éthique, la démarche féministe ne visait pas à une réhabilitation des « sentiments moraux » de la philosophie britannique, même si celle-ci a pu jouer un rôle dans certains développements des éthiques du *care*. Elle a plutôt mis l'accent, comme les propositions de Patricia Paperman<sup>37</sup>, sur la revendication des *sentiments*, y compris lointains comme subversion concrète des hiérarchies de la pensée, morale et politique.

---

37. P. Paperman, *Care et sentiments*, Paris, PUF, coll. « Care studies », 2013.

Dans ce changement de perspective, le problème de l'éthique cesse d'être celui de la définition de l'autonomie (donc celui de la capacité à se diriger soi-même de façon rationnelle) pour devenir celui de la place que l'autonomie occupe dans la vie morale ordinaire, et des formes qu'elle y prend ; et celui, inséparable, de la démocratie du *care*, de la structuration de la vie ordinaire par des rapports de *care* entendus cette fois comme liens faibles.

Contre les approches morales classiques, qui s'occupent de produire des prescriptions générales qu'il s'agirait de mettre en œuvre pour donner un caractère moral à nos vies, l'éthique du *care* affirme l'importance des soins et de l'attention portés aux autres, en particulier ceux dont la vie et le bien-être dépendent d'une prise en charge particularisée, continue, quotidienne. Elle s'appuie donc sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soins ont été socialement et moralement dévalorisées, en partant d'un constat : l'assignation des femmes à la sphère domestique a renforcé le rejet de ces activités et de ces préoccupations hors de la sphère publique, les réduisant au rang de sentiments privés dénués de portée morale et politique. En récusant ce rejet et cette réduction, l'éthique du *care* participe à un tournant particulariste de la philosophie morale, et la tourne vers l'attention aux situations singulières.

Entendue « d'une voix différente », pour reprendre le titre de Carol Gilligan<sup>38</sup>, la morale ne se fonde pas sur des principes universels, mais se constitue à partir d'expériences rattachées au quotidien et de problèmes moraux auxquels des personnes réelles sont confrontées dans leur vie et dans la résolution desquels elles font usage de valeurs éventuellement divergentes. Le *care* trouve sa meilleure expression sous la forme non pas d'une théorie, mais d'une activité : le *care* conçu à la fois comme action (*caring about, taking care, caring for*), comme perception et attention aux détails non perçus (ou, plutôt, présents sous nos yeux mais non remarqués parce que trop proches) et comme fil conducteur assurant l'entretien (en plusieurs sens, dont celui de la conversation et de la conservation) d'un

---

38. C. Gilligan, *Une voix différente : pour une éthique du care* [*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982], trad. d'A. Kwiatek, revue par V. Nurock, prés. par S. Laugier et P. Paperman, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2008.



monde humain et social. Changer le politique, c'est changer le regard sur la vie ordinaire, faire attention à ce qui était invisible, comme le travail quotidien de ceux dont nos vies dépendent et qui sont souvent à la marge de la citoyenneté.

La force des travaux de Carol Gilligan, puis de Joan Tronto est bien d'avoir fait exploser le débat moral, en mettant en question le monopole de la notion de justice, installé depuis John Rawls (mais sans doute bien avant lui) dans le champ de la moralité. La « voix de la justice », a dit Gilligan dans un premier temps<sup>39</sup>, nie leur voix propre aux sujets qui expriment une compréhension des questions morales qui s'écarte de la voie dominante (telle qu'elle est formalisée par la philosophie morale traditionnelle). Pour comprendre la portée de la révolution accomplie par l'éthique du *care*, et sa pertinence pour les transformations du temps présent, il faut revenir à ces conceptions dominantes de la morale et comprendre comment elles sont très largement dépassées par les expressions de valeurs propres aux changements actuels.

Le but de l'éthique du *care* se révèle alors le suivant : remettre en cause l'évidence d'un point de vue moral qui accuse une discontinuité remarquable avec les expériences « ordinaires » – et rappeler que ces expériences ne sont pas uniquement celles des femmes, mais de tous ceux qui n'ont pas leur voix dans la définition de la justice et sont concernés par cette perte. Il ne s'agit pas d'une mise en question frontale de l'éthique de la justice, juste d'un déplacement de perspective. Mais ce déplacement est décisif dans la mesure où les données empiriques produites par Gilligan sur les conceptions morales ordinaires contestent les prétentions de l'éthique de la justice à couvrir en totalité le domaine moral et donnent leur pleine validité morale aux voix ordinaires. Ces données rendent difficile de nier le fait que le langage et le vocabulaire de la justice sont inaptes à saisir les préoccupations morales des personnes interrogées, leurs expériences et leur point de vue. La thèse de Gilligan fait valoir que ces expériences et ces préoccupations différentes constituent une orientation morale différente, dotée d'une cohérence que le langage du *care* permet de saisir, et surtout de les réhabiliter comme voix politiques compétentes.

---

39. *Ibid.*, p. 40 *sq.* Voir aussi J. Tronto, *Un monde vulnérable*, *op. cit.*, p. 114-119.

C'est cette tâche d'articulation et de « capacitation » (*empowerment*) que prennent en charge les analyses qui visent à inventer une autre grammaire de la moralité. L'éthique du *care* ne conçoit pas la pitié, la compassion ou la bienveillance comme des vertus subsidiaires adoucissant une conception froide des relations sociales, comme celle qu'adopte la théorie impartiale de la justice basée sur la primauté des droits d'individus autonomes, isolés et rationnels. Elle revendique au-delà de la sollicitude la capacité de chacun à se faire entendre.

La question de la démocratie est désormais d'arriver à avoir une expérience (un thème de Dewey encore) et de trouver à l'exprimer sur un ton juste. Car – encore une formulation du principe démocratie – toute personne doit être tenue pour la mieux placée pour dire ce qui est important pour elle, et donc ce qui compte. Et telle est l'exigence aujourd'hui formulée par ces personnes qui répondent à la perte de leur voix par l'occupation physique des rues et des places, et par la revendication d'appartenir singulièrement à un tout, une forme de vie partagée qu'elles nomment démocratie. Les classes intellectuelles et privilégiées rechignent à se représenter ou à imaginer une éthique du *care* émanant des pratiques de personnes qui leur sont subalternes, d'autant que ces groupes sociaux profitent de ce travail du soin et de l'attention qu'il mobilise à leur service, et en profitent d'autant plus qu'ils ne sont pas concernés par sa dimension concrète. Cet évitement collectif propre au *care* a été théorisé par Joan Tronto comme « l'indifférence des privilégiés ».

Cette tendance à dissocier le travail du *care* de l'éthique du *care*, l'ignoble et le noble, pourrait bien être liée à une difficulté réelle du concept de *care*, qui apparaît plus nettement dans une approche globale et sociologique. En effet, les analyses du *care* y sont situées nécessairement à différentes échelles, qui vont des relations interpersonnelles aux relations transnationales. La difficulté conceptuelle devient alors : comment peuvent être articulées ces approches du *care* à différentes échelles ? À cette difficulté croissante des théories du *care* prises dans leur globalité, le concept de lien faible permet de répondre provisoirement.

Les relations de *care* sont d'abord interpersonnelles, qu'elles s'inscrivent dans le cadre d'un travail rémunéré, ou non. Mais les relations de *care*

sont également prises dans un processus social plus large, qui comporte différentes phases impliquant des protagonistes multiples (des individus, des groupes, des institutions) dans des rapports qui sont le plus souvent hiérarchisés. L'analyse du *care* comme *processus*, et pas seulement comme relation interindividuelle ou travail de proximité, permet de poser la question de l'organisation et de la distribution des responsabilités entre les différentes phases du *care*. Si l'on s'en tient à cette première description, on voit déjà la nécessité de penser l'articulation entre ce qui se passe au niveau de la relation de *care* directe (*caregiving*), la façon dont les besoins de *care* sont pris en compte au niveau plus large (institutionnel, politique) et dont sont envisagés les moyens d'y répondre. Par exemple, Fiona Robinson et Fiona Williams<sup>40</sup> ont toutes deux souligné comment les migrations de *care* pouvaient être des leviers de réduction des coûts des politiques sociales, et analysé les effets de ces politiques sur les « choix » des femmes, à qui incombe la responsabilité de trouver des solutions aux problèmes de *care* domestique, voire sur les relations elles-mêmes entre employeuses et employées. La difficulté d'articuler les analyses du *care* à différentes échelles semble bien ici renvoyer à la question des *responsabilités*, plutôt qu'à celle de l'égalité.

L'articulation des analyses du *care* à différentes échelles ne peut faire l'économie de l'idée de liens faibles de responsabilité, ne serait-ce que pour comprendre comment sont distribuées les responsabilités de *care*. L'éthique du *care* est associée à une idée forte de responsabilité le plus souvent comprise comme valant pour les relations interpersonnelles, sans que soit envisagée sa pertinence pour les relations entre des entités collectives. En posant la question de la justice mondiale – ce que les citoyens des pays riches doivent à ceux des pays pauvres – Tronto soutient que les relations

---

40. F. Robinson, « Care Ethics and the Transnationalization of Care: Reflections on Autonomy, Hegemonic Masculinities, and Globalisation », in R. Mahon et F. Robinson (éd.), *Feminist Ethics and Social Politics: Toward a New Global Political Economy of Care*, Vancouver, Toronto, UBC Press, 2011, p. 127-144. Voir aussi les contributions réunies dans C. Gilligan, A. Hochschild, J. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés : à quoi sert le care*, éd. et prés. par P. Paperman et P. Molinier, Paris, Payot, 2013, notamment la présentation de P. Paperman et P. Molinier, « Désenclaver le care ? », p. 7-34.

particulières de *care* constituent une base solide pour comprendre ce que la responsabilité veut dire au niveau mondial<sup>41</sup>.

Cette conception de la responsabilité, Tronto la défend contre une approche substantielle de la responsabilité, c'est-à-dire contre l'idée que la responsabilité à l'égard des autres, et plus spécialement ceux qui sont loin, géographiquement ou socialement, résulterait de traits des individus et des groupes – que nous avons en commun avec eux. En réalité, une telle conception de la responsabilité serait un obstacle à une éthique globale. Tronto montre par contraste les forces et potentialités d'une conception alternative de la responsabilité *en termes relationnels*. Dans ce modèle, c'est le *lien*, le *fait* même d'être en relation, qui crée la responsabilité.

À la différence de la conception substantielle ou moniste qui prend l'acteur (l'individu ou le groupe) comme unité appropriée d'analyse, pour ce modèle alternatif de la responsabilité, *le lien*, et le *lien faible* est l'unité appropriée. Le lien crée la responsabilité, elle comprend (au sens de contenir) l'exigence d'une réponse, non du fait de traits partagés ou des propriétés formelles des relations, mais du fait d'activités communes, passées, présentes qui connectent les protagonistes. Dans cette conception relationnelle des responsabilités ne règnent pas forcément les bons sentiments, mais les conflits et inégalités à élucider ou à endurer.

On est loin d'une vision sentimentaliste du *care* et des liens forts qui semblaient la soutenir. Si la responsabilité est mieux comprise à partir des relations particulières qui les suscitent, alors la partialité n'est plus un obstacle à une éthique globale. Il ne s'agit pas dans ce cas d'une *extension* de la responsabilité « naturelle » par rapport aux proches à des personnes qui sont à distance/loin ou avec lesquelles les relations ne sont pas directes et continues ; ou avec celles que nous ne pourrions pas connaître (les générations futures). Mais il s'agit de prendre sérieusement en compte l'existence de ces relations et de ce qui relie les gens à distance. Cette reconnaissance de l'importance des « relations partiales mais robustes » est posée comme le point de départ d'une estimation (appréciation) plus juste des difficultés

---

41. J. C. Tronto, « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale : une autre approche de l'éthique globale » [« *Partiality Based on Relational Responsibilities: Another Approach to Global Ethics* », 2012], trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Garrau, in *Contre l'indifférence des privilégiés, op. cit.*, p. 99-137.

à assumer les responsabilités multiples qui nous incombent, comme une base pour mieux distribuer les responsabilités constitutives de ces relations (toujours) partielles. Ou pour le dire autrement, la difficulté est de reconnaître l'existence des relations qui nous relient à d'autres distants dans l'espace et le temps, que nous ne connaissons pas et pourtant avec lesquels les relations existent soit du fait d'activités partagées, soit du fait d'une interdépendance le plus souvent asymétrique. Ainsi le lien jusqu'ici abstrait aux dites « générations futures » s'est concrétisé au XXI<sup>e</sup> siècle avec l'expressivité directe de ces générations bien présentes.

L'exemple, repris de Iris Marion Young, du boycott par des étudiants des vêtements à l'effigie de leur université, parce qu'ils étaient fabriqués dans un atelier où les ouvriers étaient exploités, conduit l'auteure à considérer les limites d'un modèle juridique de la responsabilité et à revenir sur les relations qui connectent les étudiants, les patrons des ateliers et les ouvriers<sup>42</sup>. Le consommateur occidental n'a certes pas voulu la violence des modes de production des fruits exotiques qu'il adore, mais il a néanmoins partie liée avec elle, mis en relation avec les conditions de vie des ouvriers agricoles qui l'ont cultivée.

Tronto le dit très bien ; plutôt que de défendre un universalisme qui nous conduirait à aider nos « semblables » sur un principe général, il faut une attention aux situations particulières.

« Je ne défends pas l'idée selon laquelle nous devrions venir en aide aux autres habitants du monde simplement parce que ce sont des êtres humains identiques à nous et que, à ce titre, leur souffrance et le fait qu'ils dépendent de notre attention (*care*) devraient nous importer. Cette idée repose en effet sur des arguments qui sont à la fois trop et trop peu exigeants. Ces arguments sont trop exigeants car, si nous les prenons au sérieux, nous nous heurtons au problème des limites de l'aide que nous devrions apporter aux autres : quelle est, en effet, la réponse satisfaisante à la souffrance des autres ? S'ils souffrent, pourquoi

---

42. *Ibid.*, p. 107. L'exemple est repris de *L'indifférence des privilégiés* et d'I. M. Young, *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 2011, « Exemple of Global Injustice: Sweatshops », p. 125-134.

devrions-nous leur donner seulement 1 % de chaque dollar de notre revenu, comme le propose Singer ? Pourquoi les habitants des pays riches ne devraient-ils pas, plus radicalement, renoncer à leur mode de vie et aux dépenses qu'il induit ? Faute de parvenir à déterminer ce que serait une aide suffisante, trop de gens règlent le problème en ne faisant rien au bout du compte. Je voudrais montrer ici qu'il est possible de répondre à ces problèmes en adoptant, à l'inverse, une position particulariste convaincante et mieux à même d'inciter les gens à agir<sup>43</sup>. »

Tronto défend ainsi une thèse qui peut paraître contre-intuitive ou une forme d'utopie. « Selon cette thèse, nous serons mieux à même de répondre aux devoirs que nous avons vis-à-vis des étrangers si nous prenons appui sur une conception particulariste de la morale ancrée dans nos responsabilités concrètes que si nous nous fions à une approche universaliste supposant l'existence d'engagements "larges mais superficiels" (Held, 2008) vis-à-vis des autres<sup>44</sup>. » C'est le particularisme des liens faibles qui est la meilleure méthode de lutte pour plus de justice.

Pour Tronto, les citoyens des pays du Nord sont liés aux citoyens du reste du monde par un réseau très vaste de liens. « Les liens peuvent être de coprésence (que l'on expérimente par exemple en voyageant à l'étranger et employant chez soi des travailleurs qui viennent de l'étranger), biologiques (comme l'illustre le cas de familles dont les membres sont dispersés dans plusieurs pays), ou encore sur l'histoire (comme le montre l'héritage du colonialisme). Ces liens créent des responsabilités. [...] Peut-être cette complexité pourra-t-elle conduire les gens à prendre davantage au sérieux les liens dans lesquels ils sont inscrits, ainsi que les responsabilités qui en découlent<sup>45</sup>. »

À ceux qui pensent (même sympathisants du *care*) qu'une éthique du *care* ne peut fournir une base morale suffisamment solide pour aborder les

---

43. J. C. Tronto, « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale », art. cité, p. 101 (trad. modifiée).

44. *Ibid.*, p. 128. Référence dans la citation : V. Held, *How Terrorism Is Wrong: Morality and Political Violence*, New York, Oxford University Press, 2008.

45. J. C. Tronto, « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale », art. cité, p. 129 (trad. modifiée).

questions éthiques qui se posent à l'échelle globale, le *care* global répond qu'une conception relationnelle de la responsabilité nous fournit bien cette base. Cette conception requiert des citoyens qu'ils s'attellent au travail difficile consistant à interroger leurs valeurs et leurs liens ; elle requiert autrement dit qu'ils s'interrogent sur ce qui compte pour eux, sur ce dont ils devraient se soucier, sur la manière dont ils en prennent soin et sur la manière dont ils traitent ceux qui prennent soin d'eux.

On l'a vu, reconnaître l'importance fondamentale des liens de *care* suppose de repenser profondément la vie politique. L'approche de Tronto n'est pas universaliste. Mais elle est radicale et universelle du point de vue de ses effets. Finalement, si l'enjeu est d'amener les citoyens à reconnaître leurs responsabilités globales, prendre appui sur des relations particulières mais véritables pourrait s'avérer plus efficace que de compter sur des liens universels mais creux. Une condition de la justice globale est bien de rendre visibles ces liens qui fondent nos responsabilités. Le *care* a émergé comme philosophie morale en valorisant une voix étouffée chez les femmes comme chez les hommes<sup>46</sup>, puis en rendant visible tout un ensemble d'activités qui rendent notre vie quotidienne possible. La nouvelle étape d'une politique du *care* est bien de rendre visible l'ensemble des liens faibles qui nous unissent à des inconnus égaux, forme et condition de la justice réelle.

\*Cette publication a reçu un financement du Conseil européen de la recherche (CER) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention N° 834759).

---

46. Voir le dernier ouvrage de Gilligan, *Pourquoi le patriarcat*, Climats, 2019.