

BAIER ET LA CRITIQUE DU LIBÉRALISME MORAL

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction.....	1
2. Obligation et <i>Care</i>	3
2.1. <i>Care</i> et différence sexuelle.....	3
2.2. Soins familiaux et théories de la justice.....	4
3. Personne, agent moral et <i>Care-Giver</i>	8
3.1. Le contexte.....	8
3.2. La fiction contractualiste.....	9
4. Conclusion.....	11
Références.....	12

1. INTRODUCTION

Au sein des philosophies féministes de la morale et de la politique, se situe un mouvement qu'on peut ranger sous le terme fédérateur d'éthiques du *Care*¹. Annette Baier, une des philosophes qui a contribué à ce mouvement, en exprime la persuasion essentielle dans le titre d'un de ses articles : « The Need for More than Justice ». Non pas le rejet de la pertinence de la justice pour la morale, mais le rejet des prétentions à placer la justice au fondement unique de la morale.

Le féminisme du *Care* s'oppose alors à une des plus importantes figures de la philosophie politique et morale américaine actuelle, celle de John Rawls, dont la *Théorie de la justice*, pourvoyant la morale d'un fondement contractualiste et impartialiste², en exclut l'ensemble des activités et des affects que la langue anglaise réunit sous le terme de *Care*. Par ce terme, on désigne une attention active et responsable au bien-être de l'autre, la désignation regroupant aussi bien des activités que des attitudes et dispositions psychologiques. Il s'agira par exemple des soins donnés à des personnes dépendantes (enfants, personnes âgées...), au sens concret d'activités comprenant par exemple toilette et nourriture, mais aussi des échanges linguistiques, des jeux, des conseils

Version preprint. Paru dans P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, coll. *Raisons pratiques*, Éditions EHESS, p. 247-262, 2006.

¹On trouvera une présentation des principales œuvres ayant contribué à son développement dans le recueil de Virginia Held, *Justice and Care : Essential Readings in Feminist Ethics*.

²Notons la particularité de l'impartialisme de Rawls : la position originelle (celle d'une fondation rationnelle de la morale en un contrat d'égaux) est celle d'intérêts propres, mais épurés de la défense des particularités par un « voile d'ignorance ».

sur la conduite à tenir, etc. : en somme tout ce que peut comprendre une attention humaine à un autre qui vous est, en un sens, « proche » (la délimitation de cette proximité est d'ailleurs en jeu). Les attitudes et dispositions psychologiques se caractérisent par un souci de l'autre (qui explique qu'on traduise parfois *Care* par sollicitude), accompagné éventuellement de sentiments, comme ceux liés à l'amour familial, à l'amitié, ou encore à la plus distante sympathie.

Pour naturels et aimables que soient ces activités et ces affects, et pour inhumain que soit leur oubli, les théories libérales comme celle de Rawls sont soucieuses d'établir les fondements d'une morale qui vaille pour la société, par-delà la seule sphère intime, et sont dès lors incapables de rendre compte, selon les éthiques du *Care*, de la moralité du *Care* même, renvoyé au seul penchant naturel. Au sein de ces théories libérales, les vertus morales sont définies à partir de principes de justice, et ne sont pas fondées sur cette « nature » qui porterait à faire du « bien » aux proches, nature donc défaite de sa prétention à la moralité. Inversement, le défi posé aux éthiques du *Care* est de rendre compte de ce qu'une théorie de la justice comme celle de Rawls cherche à modéliser en premier lieu, à savoir les rapports entre étrangers pouvant faire l'objet d'une approbation morale. Elle vise alors la construction d'une morale universelle, là où les éthiques du *Care* doivent répondre à l'objection de relativisme.

Outre cette inspiration négative, le féminisme du *Care* a également trouvé une inspiration, même si parfois critique, dans un des ouvrages les plus influents au sein de la psychologie du développement moral de ces trente dernières années : celui de Carol Gilligan, intitulé *In a Different Voice*. Dans ce livre, dédié à deux questions principales, celle de la comparaison des développements moraux chez la fille et le garçon, et celle de l'argumentation morale des femmes devant une décision d'avortement, Gilligan défend, contre son maître Lawrence Kohlberg³, l'existence de deux éthiques distinctes selon le sexe, où les femmes seraient caractérisées par la pratique d'une éthique du *Care*, enracinée dans le lien vivant à autrui et engagée à le maintenir — une éthique fort différente de celle que défendraient les garçons, dont les tendances seraient plutôt universalistes, recherchant des principes valant pour tous pour résoudre les questions morales.

Nous présenterons dans un premier temps un argument crucial défendu par Baier⁴ contre ce que nous appellerons le libéralisme moral⁵ de Rawls, tout en montrant comment elle s'inspire de la psychologie de Gilligan, et avec quels amendements. Son parcours philosophique propre s'ancre dans la philosophie morale de Hume, que nous évoquerons également, sans ouvrir cependant, dans cette courte présentation, l'ensemble des raisons pour lesquelles une pensée humienne peut fournir aux éthiques du *Care* un autre modèle que celui du contrat, étranger au genre de morale propre à la famille et à l'entourage proche.

Dans une seconde partie, nous étendrons le débat à une interrogation philosophique en liaison étroite avec la critique de Baier : le *Care-giver*, celui qui donne les « soins », doit-il et peut-il être abstrait de la personne comme agent moral ? Ce qui ouvre la question fondamentale suivante :

³Voir Kohlberg, *Essays in Moral Development*. Notons que Rawls cite Kohlberg, ainsi que Piaget, dans la *Théorie de la justice*.

⁴Cf. Baier, *Moral Prejudices*.

⁵Notons que le libéralisme moral se distingue du libéralisme économique, et en est indépendant. Il n'en sera pas question dans cet article. Nous appellerons libérale une théorie du lien moral fondée sur un principe d'indépendance morale originaire des individus, leur association étant un résultat de son établissement entre pairs.

qu'est-ce qu'une personne, si celle-ci doit pouvoir être membre d'une communauté morale ? Du point de vue des éthiques du *Care*, l'idée d'un agent moral essentiellement individuel qui s'est défait de ses liens affectifs et pratiques aux autres pour parvenir au face à face d'une discussion rationnelle épurée est une fiction. Nous interrogerons cette fiction à l'aune d'une philosophie de l'ordinaire qui se trouve à l'arrière-plan de plusieurs philosophies morales non-rationalistes évoquées par Baier (Cora Diamond, Elisabeth Anscombe, Sabina Lovibond) : celle de Wittgenstein. En certains lieux, et malgré des différences importantes, celui-ci se rapproche des perspectives humiennes ici pertinentes et en donne un nouvel éclairage.

2. OBLIGATION ET *Care*

Dans l'argumentation du premier article de *Moral Prejudices* « What do Women Want in Moral Theory ? », Baier se propose de montrer comment le libéralisme moral de Rawls suppose et renie à la fois les dimensions du *Care*, position qu'elle étendrait (même si cela n'y est pas ainsi formulé) à toute éthique des principes — son article défend la thèse que les philosophes de sexe féminin n'ont en général pas développé de théories fondationnelles rationalistes de la morale, où l'on dériverait les vertus morales de principes rationnellement élaborés.

Baier défend l'idée qu'une conception de la société juste telle que soutenue par Rawls ne peut expliquer la perpétuation de cette même société, car elle met en dehors de l'éthique la sphère des soins fondamentaux, d'abord, et plus largement, les vertus morales liées aux relations entre proches et assurant le maintien de relations sociales paisibles. L'exclusion du *Care*, selon elle, conduit à une incomplétude de la conception libérale de la morale, condamnée à poser une hétérogénéité problématique entre la société dans sa dimension morale et ce qui la perpétue.

Dans *Moral Prejudices*, Baier utilise les deux sources de l'éthique humienne et de l'éthique du *Care* de Gilligan, pour conduire sa critique de Rawls. Son ouvrage se consacre alors, en un prolongement positif de cette critique, à une élaboration du concept de confiance (*trust*) pour lier les deux perspectives du *Care* et de la justice.

2.1. *Care* et différence sexuelle. Considérons un premier point : celui de la relation aux travaux de Gilligan. En soulignant que nombre de théories morales construites *de facto* par des philosophes de sexe féminin s'opposent au principe de la seule fondation en raison, Baier entend indiquer des tendances observables, sans pour autant promouvoir quelque naturalisation de la différence.

Elle explique comment, devant la critique de la tendance naturalisatrice de *In a Different Voice*, Gilligan s'éloigne, dans ses interventions postérieures, de l'idée d'une opposition irréductible entre homme et femme, où le premier tiendrait le rôle du justicier, la seconde celui de l'infirmière. Gilligan précise cet engagement dans la nouvelle introduction (1993) à *In a Different Voice*. Cet ouvrage suggérerait que l'éthique du *Care* était propre aux femmes : certains passages y rattachent résolument le *Care* aux soins maternels, en une forme de naturalisation. Mais une autre dimension de l'ouvrage ouvre déjà des incertitudes à cet égard, en appelant les femmes placées devant une décision d'avorter à une prise de conscience du piège que le *Care* peut comporter. Elle règle dans la nouvelle introduction cette incertitude :

La voix différente que je décris se caractérise non par le genre mais par le thème. Son association aux femmes est une observation empirique, et c'est d'abord à travers la voix des femmes que je suis son développement. Mais cette association n'est pas absolue, et les contrastes entre les voix masculines et féminines sont présentés ici pour souligner une distinction entre deux modes de pensée et pour centrer la réflexion sur un problème d'interprétation, plutôt que de présenter quelque généralisation sur chacun des sexes. [5, p. 2]

Gilligan n'explorera pas, pour sa part, une pensée proprement politique du *Care*, que d'autres développeront, comme Baier. L'idée est alors d'œuvrer pour une pertinence du *Care* dans le domaine public même dont il a été exclu. La psychologue donne simplement son accord de principe aux critiques fondées sur l'idée que la naturalisation féminine du *Care* masque les dimensions politiques intrinsèques à l'ensemble des soins délivrés à autrui ; et, concrètement, masque l'abus de forces de travail reversées au compte d'activités naturelles dévalorisées.

Baier adopte donc la perspective du *Care* sans considérer celui-ci comme l'apanage d'un seul sexe, mais partage cependant le constat empirique d'un intérêt des théories et des discours moraux féminins à son égard.

2.2. Soins familiaux et théories de la justice. Sur le fondement de cet élargissement, Baier peut opposer le *Care* à la théorie rawlsienne. Elle explique comment une conception de l'obligation fondée sur l'obéissance à la règle et la possibilité d'une sanction du groupe en cas de désobéissance ne couvre qu'une partie des comportements faisant l'objet d'une évaluation morale. Elle développe ensuite un argument d'indispensabilité : sans la perspective du *Care*, nous ne pouvons avoir une pensée satisfaisante de la société comme morale, si une théorie morale doit intégrer les conditions de la perpétuation du lien social — et elle crédite Rawls d'avoir vu l'importance de ce dernier point, quoiqu'il en tienne compte différemment.

L'argumentation consiste à montrer les lieux où une conception de l'acte moral comme relevant d'une obligation qui pourrait donner lieu à sanction est inappropriée : c'est toute la dimension couverte par le terme de *Care*.

Considérons la vertu qui consiste à élever ses enfants avec amour : est-ce une vertu que les conceptions libérales du lien moral peuvent intégrer comme morale, c'est-à-dire en la fondant sur l'obligation ? Baier le nie :

La version libérale de nos obligations morales fondamentales tend à être passablement silencieuse sur qui a quelles obligations envers les nouveaux membres de la communauté morale, et cela jetterait la plupart des théories de l'obligation dans une certaine confusion si l'obligation d'élever ses enfants avec amour était ajoutée à la liste des obligations. Les preuves que nous avons des conditions dans lesquelles les enfants apprennent en effet avec succès la moralité de la communauté dont ils sont membres suggèrent que nous ne pouvons substituer « consciencieusement » à « avec amour » dans cette hypothétique obligation qu'il serait nécessaire d'ajouter. [2, p. 5]

Par exemple, demande Baier, que serait une obligation d'aimer si on doit admettre que « devoir implique pouvoir », comme ces théories le demandent ? Étant donné le sens habituellement donné à cette maxime, comment l'appliquer à l'amour parental ?

Baier ne développe pas davantage dans cet article le problème, mais la réponse suivante est suggérée : on ne peut *obliger* quelqu'un (au sens fort demandé par la théorie libérale, d'un lien

volontaire fondé en raison) à éprouver de l'amour pour qui que ce soit, comme on peut l'obliger à payer une taxe. On peut restreindre les déplacements de quelqu'un, faire respecter divers droits, le droit de propriété et de vie par exemple, faire respecter un contrat. Mais on ne peut contraindre un parent récalcitrant à l'amour, même si on peut le sanctionner légalement pour manque de soins. On ne peut contraindre quelqu'un à aimer, parce que justement «devoir» n'implique pas «pouvoir» en matière d'amour parental. Celui-ci ne se commande pas au sens où peuvent être commandées les obligations ne mettant en jeu ni le sentiment personnel ni les actions qu'il motive. Donner l'ordre à un mauvais parent d'aimer, et, mettons, lui fixer une limite temporelle pour obéir à cette injonction, est dénué de sens. Et ce dont il est besoin ici, précise Baier, c'est bien d'amour (qu'elle affirme indispensable dans l'éducation morale d'un enfant), et pas seulement des seuls soins physiques, ni encore de quelque «conscience»⁶. L'amour parental n'est ainsi pas justiciable d'un traitement semblable à celui des obligations maîtrisables par la force, qu'il s'agisse de prévention ou de réparation. Admettre cet amour comme vertu proprement morale dans une théorie libérale impliquerait une modification importante du concept d'obligation.

L'amour parental constitue ainsi une vertu essentielle au maintien d'un lien social pacifique ne pouvant entrer dans une justice de l'obligation *garantie* par la sanction. Et le fait qu'il ne puisse être contrôlé par la sanction est sans doute une des raisons pour laquelle il a été exclu de ces conceptions morales.

Qu'il y ait peut-être des modèles sociaux, par contre, qui portent — en un sens que nous n'interrogerons pas ici — à éprouver un certain nombre de sentiments «appropriés» pour des personnes plus ou moins prescrites, c'est un autre problème. Modèle social et obligation, au sens où cette dernière apparaît dans les théories libérales, sont deux choses distinctes.

À la suite de cette critique, Baier peut alors poser la question de l'exhaustivité (*comprehensiveness*) de la conception libérale. En généralisant à partir de l'amour parental, elle remarque que la liste justifiée des obligations libérales ne garantit pas les soins appropriés pour les enfants et par conséquent «ne garantit pas la stabilité de la moralité en question sur plusieurs générations». La théorie de Rawls, explique Baier, est attentive au fait que les parents aiment habituellement leurs enfants, mais traite ce fait comme une supposition antérieure à la réflexion morale. Une des raisons en est que les obligations sont contractées entre égaux dans la conception libérale de la morale, alors que la relation entre parents et enfants est inégalitaire. Selon Hume, ces relations inégalitaires constituent un des lieux privilégiés de développement des sentiments moraux, comme le rappelle Baier.

Elle constate ainsi que ce libéralisme doit emprunter à une éthique de la vertu parentale pour expliquer comment la société qu'elle décrit peut se perpétuer au-delà d'une génération d'adultes. Mais sans l'avouer, car cela remettrait en cause les liens essentiels entre morale, obligation et sanction :

La théorie de Rawls, comme tant d'autres théories de l'obligation, doit emprunter non seulement au devoir naturel qu'ont les parents de prendre soin (*care*) de leurs enfants (qu'elle n'aura

⁶La remarque de Baier est ici dans le droit fil de Hume, qui entend rendre compte de la morale principalement à partir des inclinations naturelles. Même si la règle n'est en rien exclue de la morale humienne, elle n'est pensée que sur le fond de la capacité à ressentir.

pas de problème à inclure) mais aussi à la *vertu* naturelle de l'amour parental (ou même à l'instinct maternel ?). [2, p. 6]

Il existe une réponse à cette objection : tout comme la théorie libérale compte sur l'intérêt personnel comme un donné psychologique, la supposition de l'amour parental serait d'ordre psychologique. Baier refuse cette dissociation au nom de l'idée suivante : qu'une moralité décente ne doit pas dépendre pour sa stabilité de forces auxquelles elle n'accorde pas de reconnaissance morale. Ce serait affirmer une hétéronomie de la morale.

Une autre réponse, distincte de celle de Rawls, s'adosserait à l'échelle du développement moral élaborée par Kohlberg⁷ : le niveau de moralité en jeu dans le *Care* serait inférieur à celui d'un choix rationnel de vie entre pairs. On peut encore répondre avec Baier qu'il est étrange pour une société de veiller à sa perpétuation en comptant sur des forces non plus étrangères à la morale, mais de moindre valeur que l'obligation fondée en raison. Et c'est bien cela qui est en jeu dans l'ouvrage de Gilligan : la dépréciation des valeurs du *Care*. Par là elle entre dans le débat féministe. Simone de Beauvoir avait choisi, trente ans plus tôt, de poursuivre dans la dépréciation, en montrant comment la glorification des valeurs du *Care* appartenait à un double langage forgeant un faux piédestal pour un vrai travail de servante. Ce travail sera analysé ensuite par Christine Delphy à l'aune de la critique marxiste. Mais par-delà cette critique fondamentale, la question reste ouverte de la valeur morale des activités et d'une psychologie du *Care*. Notons que, même quand la sollicitude familiale entre en jeu de nos jours dans la justice à titre de modèle, on retrouve non le parent indifférencié mais le *bonus pater familias*, sans doute comme garant supposé d'un discernement « objectif » dont la mère serait incapable. Quand la sollicitude familiale est reconnue juridiquement comme modèle, c'est encore et curieusement la voix masculine qu'on entend. Si on ne peut que reconnaître à de Beauvoir d'avoir démonté le double langage de la glorification et du mépris, on doit cependant reconnaître à Gilligan d'avoir permis d'ouvrir la voie à une revalorisation morale des soins aux personnes dépendantes, qui, elle-même, ouvrira la voie à sa revalorisation politique.

Une autre caractéristique importante de la vertu d'amour est son caractère non régulateur : elle ne se dit pas en règles. Cet aspect non-régulateur d'une partie importante de la vie morale sera défendu par Baier tout au long de *Moral Prejudices*. Elle considère qu'il faut faire une place au *Care* en reconnaissant que toute conduite morale ne se fait pas suivant des règles. Elle rappelle comment l'éthique de Hume ne considère pas la moralité comme obéissance à quelque loi universelle, mais comme le fait de cultiver en soi les traits de caractère qui nous donneront « la paix de l'esprit », « la conscience de notre intégrité » et feront de nous une bonne compagnie pour autrui. Chercher à être de bonne compagnie, voilà qui rejoint une perspective du point de vue d'autrui, non comme *autre généralisé*, mais *autre particulier*, pour reprendre l'expression de Gilligan. Après avoir analysé la différence entre jeux de garçons impliquant de larges groupes en compétition dont les actions sont jugées par des règles, et jeux de filles en petits groupes coopératifs situés davantage dans des lieux privés, Gilligan commente les jeux des filles ainsi : ils incitent moins à prendre le rôle de l'autre généralisé, moins à l'abstraction des relations humaines, ils développent davantage la « sensibilité nécessaire pour prendre le rôle de l'autre particulier » (p. 11).

⁷En quelques mots, la capacité à universaliser est considérée dans cette échelle comme marque d'un niveau de moralité supérieur à celui où le lien vivant à autrui est conçu comme essentiel.

Hume est clairement un philosophe de l'autre particulier. En conséquence, ironise Baier, il aurait eu un piètre résultat au test de Kohlberg :

Hume se rangerait seulement au niveau 2, stade 3, avec quelques traits du stade 4, exactement comme le faisaient la plupart des femmes mûres de Gilligan. [2, p. 54]

Et Baier d'affirmer qu'on pourrait décerner à Hume le titre de femme *honoris causa*.

Quel est ce niveau 2, stade 3 ? Les trois niveaux de Kohlberg se distinguent selon leur rapport à la « convention » : le premier est pré-conventionnel, celui de l'enfant qui obéit à ce que les grands lui disent de faire. La deuxième étape dans ce premier niveau est la perception d'une différence entre les adultes qui amène l'enfant à un individualisme : la morale est conçue à partir de l'échange de faveurs entre individus, et l'identification de valeurs sociales communes n'est pas encore donnée. Le deuxième niveau est celui de la morale conventionnelle, selon le terme de Kohlberg : le stade 3 est celui où on perçoit la moralité comme un savoir bien se comporter avec son entourage, c'est-à-dire avoir de bonnes intentions à son égard, et ressentir souci, confiance, sympathie pour autrui. À l'intérieur de cette morale conventionnelle, on trouve un stade 4 qui élargit les considérations précédentes à l'ordre social : on entend respecter l'ordre social, comme auparavant l'ordre familial, par le comportement idoine (« que se passerait-il si tout le monde volait ? »), mais cette fois-ci sans inclure les caractéristiques propres aux relations interpersonnelles. Le dernier niveau, rarement atteint par les femmes si on en croit Gilligan, est le niveau post-conventionnel où la moralité est fondée en raison à partir du point de vue très général des droits individuels fondamentaux (la vie, la liberté...), et où elle est issue d'un contrat social où les individus entrent librement en usant de leur raison.

Baier insiste ainsi sur le fait qu'il existe un lien important entre la pensée de Hume et celle de Gilligan, plus généralement les éthiques du *Care* :

Pour devenir une personne de bonne compagnie, on ne consulte pas quelque livre de règles ; on cultive sa capacité à éprouver de la sympathie, ou de la bienveillance pour ses semblables (*fellow feeling*), et on se tient prêt à user de son jugement quand surgit un conflit entre les différentes exigences qu'une telle sympathie peut nous conduire à ressentir. L'éthique de Hume nous demande d'être capable de suivre des règles en certains contextes, mais ne réduit pas la moralité au fait de suivre des règles. [2, p. 55]

Même à l'égard des lois sur la propriété privée, explique Baier, Hume nous demande non de les tester à partir d'hypothétiques règles générales, mais d'imaginer avec notre sympathie ce qu'elles peuvent signifier pour autrui, ce que la propriété peut signifier pour autrui à partir de la conscience que j'ai de mes propres intérêts personnels, et réaliser par là « quels ressentiments et quelles satisfactions l'actuel système social génère ».

Voici ce à quoi un humien fait appel à un stade post-conventionnel : plutôt que la perception d'une loi supérieure, l'intérêt personnel et la capacité à sympathiser avec les réactions intéressées des autres, plus une capacité rationnelle, imaginative et inventive à réfléchir aux conséquences humaines probables de tout changement dans le schéma [social]. [2, p. 56]

Baier réécrit donc le stade post-conventionnel de Kohlberg (où la morale est fondée en raison) à la lumière de Hume : le dépassement des us et coutumes de la seule société actuelle passe par une activité essentielle à la vie morale, y compris quotidienne, à savoir l'imagination — ce

dépassement chez Hume n'est pas une généralisation à toute situation humaine possible, mais un élargissement à une société suffisamment semblable pour pouvoir être concrètement pensée.

Même pour penser l'intérêt personnel, la prise en compte d'autrui passe par l'imagination et non la généralisation, qui apparaît depuis le point de vue de Hume comme une idée abstraite. Cette construction de l'imagination comme vertu morale appartient également à la perspective de Gilligan, qui commente la description des problèmes de l'avortement par une des femmes qu'elle a interrogée, en affirmant que « pour elle, les possibilités de l'imagination dépassent la capacité de généralisation » [5, p. 59]. L'imagination joue le rôle de la généralisation des perspectives libérales. Il y a ainsi deux sens distincts où l'on peut « se mettre à la place de l'autre ».

Gilligan analyse les réactions au dilemme moral présenté aux filles et garçons comme différant suivant la valeur accordée à la généralité. L'idée même d'un dilemme moral est remise en question par les filles : il leur apparaît comme un faux problème, dont la fausseté est issue précisément de ce qu'on doit le résoudre en toute généralité. Selon elles, la généralité doit être abandonnée pour un enrichissement de la question, procuré par l'imagination de situations concrètes : se demander quelles conséquences, en termes de lien, pour la femme, si son mari va en prison pour avoir volé faute d'argent un médicament dont elle a gravement besoin (un des dilemmes de Kohlberg) ; envisager la possibilité d'une discussion avec le pharmacien, d'une médiation par des gens qui le connaissent ; montrer l'absurdité du vol du médicament par des personnes ne sachant pas l'utiliser, etc. Ces arguments n'apparaissent pas chez le garçon, qui accepte le dilemme comme dilemme, et cherche à résoudre un conflit de principes. Voici la manière dont Gilligan décrit une Amy (p. 28), répondant au dilemme : elle ne l'aborde pas comme un « problème de mathématique », mais y supplée une « narration de relations qui s'étendent dans le temps », où elle cherche une solution qui préserve avant tout le lien entre les époux.

3. PERSONNE, AGENT MORAL ET *Care-Giver*

3.1. Le contexte. La thématique de l'imagination comme vertu morale tient une place centrale chez des philosophes comme Diamond [4] et Lovibond [7], évoquées par Baier comme proposant une philosophie morale non-libérale. L'imagination, selon Diamond, permet d'étendre le champ des concepts moraux — et ce faisant, elle accorde une place essentielle aux arts, en particulier à la littérature, pour le développement de la pensée morale.

En arrière-plan historique, source d'inspiration de ces deux philosophes (Baier évoque également Anscombe), se trouve Wittgenstein, dont le contextualisme⁸ pourrait soutenir une conception du dilemme moral comme faux problème. Suppléer en effet au dilemme par un exercice de l'imagination, c'est considérer qu'il ne peut être résolu sans prise en compte d'un contexte.

L'éthique de Gilligan contient clairement des éléments contextualistes, même si elle ne thématise ni la distinction, ni *a fortiori* l'articulation avec le *Care*. On peut par exemple s'interroger sur la description qu'elle donne des réponses d'Amy ci-dessus évoquées. Amy ne voit de « solution » au dilemme qu'en rajoutant une histoire concrétisant les données du problème, explique Gilligan,

⁸Est contextualiste une pensée qui nie la possibilité de définir les concepts en dehors de contextes paradigmatiques d'emploi. Elle se fonde sur l'exemplarité pour penser la généralité, plutôt que sur quelque définition. Elle se distingue du relativisme, qui en conclurait à la possibilité de valeurs concurrentes incomparables.

qui interprète cet enrichissement comme fondé sur un souci de l'autre : voilà un glissement, de la contextualisation au *Care*, qui mérite d'être interrogé.

Si les femmes selon Gilligan ont majoritairement de piètres résultats dans l'échelle de Kohlberg, c'est aussi parce que la pensée contextuelle y est disqualifiée comme incapable du degré de généralité suffisant pour interroger rationnellement les fondements d'une société. Cette critique de la contextualité apparaîtrait, dans une perspective wittgensteinienne, comme victime d'une illusion sur le contenu de la généralité demandée.

3.2. La fiction contractualiste. À travers la question du contexte, la distinction de l'autre généralisé et de l'autre particulier pose, plus généralement, le problème de ce qu'est une personne : en refusant de répondre à un dilemme dont la formulation ignore ses éventuels liens moraux aux autres particuliers, les reconstructions narratives d'Amy mettent en jeu l'idée même qu'elle a de la personne en tant qu'agent moral.

C'est à partir de Hume que Baier élabore une pensée de la personne. Nous proposerons maintenant, pour notre part, un détour par un argument de Wittgenstein⁹. Malgré des différences importantes en des lieux fondamentaux¹⁰, Wittgenstein vient en effet au soutien de certaines dimensions de la pensée morale de Hume : non pas dans l'importance qu'il accorde aux affects, mais dans son rejet d'une morale qui puisse être rationnellement fondée. L'idée lui apparaîtrait sans doute comme un oubli de la nature humaine¹¹, débouchant sur un fantasme plutôt qu'une fiction viable.

Une certaine lecture de ses *Recherches philosophiques*, en particulier celle de Cavell dans les *Voix de la raison*, renvoie en effet à la fiction l'idée d'abstraire la personne de ce qu'on pourrait appeler le réseau des relations morales qui la définissent. Le problème n'est donc plus seulement qu'il faut ajouter les vertus du *Care* à la scène libérale, ni qu'il faut souligner l'importance essentielle du contexte dans la discussion d'un problème moral ; le doute porte sur la possibilité même de l'individu de la fiction contractualiste, supposé indépendant de tout réseau moral qu'il serait incapable de construire lui-même.

Considérons l'analyse du scepticisme à l'égard d'autrui par Wittgenstein, tel qu'interprété par Cavell. Ce scepticisme est analysé, au-delà de ce qu'il se donne en apparence, c'est-à-dire une incertitude épistémique à l'égard de ce que l'autre peut ressentir, comme déni d'un savoir effectif construit à partir des réactions naturelles, et parfois doté d'incertitudes réelles mais somme toute rares : on ne veut pas reconnaître ce savoir de peur de devoir reconnaître sa propre lisibilité par autrui. En sa face cachée, le scepticisme est donc évitement de l'autre, dont la reconnaissance comme être sensible expressif entraîne la reconnaissance de ma vulnérabilité à l'examen d'autrui. Le scepticisme a ainsi un sens moral ; mais en une forme de moralité qui n'appartient pas à ce qu'on peut appeler de ce nom dans la conception rawlsienne (dont Cavell critique, par ailleurs, l'explication de la promesse). Ainsi l'idée de défaire l'individu des liens moraux qui

⁹Pour un usage féministe de la pensée de Wittgenstein, cf. Naomi Scheman et Peg O'Connor, *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*.

¹⁰Wittgenstein s'oppose en général à l'empirisme et aux conclusions sceptiques de Hume, en particulier à sa pensée de la généralité et du concept. Mais le naturalisme de Hume trouve des échos intéressants chez Wittgenstein.

¹¹Wittgenstein n'a pas précisément écrit sur la question même de l'individualisme libéral. Ce sont là les résultats de lectures subséquentes à son œuvre.

l'unissent à autrui, pour reconstruire rationnellement la morale, bute-t-elle contre l'originalité de ces liens. De même que le sceptique veut transformer en savoir les rapports expérientiels à autrui les plus élémentaires (on saurait que l'autre a mal par quelque forme d'inférence, plutôt que de le voir), de même la conception contractualiste a-t-elle besoin de transformer en objets de savoir les qualités morales d'autrui, alors que, selon les éthiques du *Care*, il n'est pas possible d'avoir un rapport moral à autrui sans mettre en jeu, au moins imaginativement, attitudes psychologiques et comportements.

Considérons la remarque suivante de Wittgenstein, tirée des *Recherches philosophiques* : « Je ne suis pas d'avis que l'autre a une âme, j'ai une certaine attitude à son égard ». Le rapport à autrui n'est pas d'abord épistémique, mais se montre dans le type d'actions qu'on a à son égard, le type de sentiments, la place qu'on accorde à l'expression de ses affects, etc. À la question sceptique « Comment sait-on que l'autre ressent quoi que ce soit ? », la réponse wittgensteinienne est grammaticale : en un sens important, on ne *sait* pas que l'autre ressent quelque chose ; ce n'est pas le genre de chose que l'on sait, mais la prise en compte de sa sensibilité est contenue dans notre attitude à son égard.

La sensibilité de l'autre apparaît dans le libéralisme moral à titre d'élément dans un calcul intéressé : on suppose bien que l'autre peut avoir faim, froid, mal, mais à titre d'objets intellectuels, s'ils doivent être pris en compte pour une morale, plutôt que pour une simple pitié naturelle. Et, plus précisément, on doit faire cette supposition, sinon on manquerait de la généralité suffisante pour penser une morale universelle : on en resterait sinon à quelque morale du voisinage. Si on voit ou même ressent la sensibilité de l'autre, cela est indifférent à la moralité. Il semble ainsi qu'on doive aussi construire comme un voile non seulement d'ignorance mais d'apathie entre les personnes considérées comme agents moraux, un voile qui évite l'être animé en face de soi (ce que commence à faire l'intéressante supposition d'asexualité).

Comment l'individu libéral pense-t-il, par ailleurs, ses propres besoins vitaux ? Si la sensibilité de l'autre doit être objet intellectuel, la sensibilité propre devrait l'être aussi, puisqu'on ne peut mettre en balance que ce qui est comparable ; mais qu'est-ce qu'avoir un rapport intellectuel à son propre être sensible ? C'est l'idée de l'être humain comme d'abord rationnel et contingemment sensible qui est frappante dans ces théories libérales, et que refuse également Hume. Cette distance épistémique est illusoire selon Wittgenstein, et Cavell l'interpréterait comme évitement.

Précisons bien que nous n'entendons pas déclarer sceptique l'éthique contractualiste. Elle reconnaît l'autre comme justement celui avec qui on passe un contrat pour bien vivre ensemble. Mais la tentation sceptique apparaît au moment où nous ne voulons pas penser l'autre comme objet possible de notre sympathie, comme si l'autre ne pouvait être reconnu pleinement comme partenaire d'une réflexion sur la morale que si nous l'oublions comme être sensible perçu par un autre être sensible.

Revenons à l'interrogation de Baier sur ce qui peut perpétuer la société juste de Rawls, interrogation qu'on peut reporter sur la scène originelle même du contrat. Dans ce face à face avec un être moral, nous nous fondons sur une perception acquise depuis bien longtemps par une tout autre forme de construction que celle qu'un contrat est capable d'énoncer. Cette perception est à l'origine de la reconnaissance des autres personnes comme agents moraux. La perspective contractualiste est censée pouvoir reprendre toute morale antérieure véritable comme résultat du

contrat : mais le face à face peut-il voir, par exemple, qu'il s'est trompé dans la base même des membres choisis ? Poser une critique possible de la base, c'est, semble-t-il, ouvrir la porte à une autre forme de morale que celle pouvant naître du contrat. C'est une des questions posées par le féminisme aux contractualismes passés : qui jouit du droit de contracter ? Cette limite des théories classiques semble ainsi ne pas être contingente. (On pourrait dire que le problème est résolu par Rawls quand il pose l'ignorance du sexe des contractants : mais il l'est *de facto*, et non *de jure*.)

Chez Wittgenstein, on ne trouve pas de pensée explicite du *Care*, mais l'affirmation du caractère premier de l'attitude par rapport à la relation épistémique, affirmation qui permet, cependant, une critique de la position originelle. Celle-ci est aux prises avec le problème sceptique, quand elle ignore l'attitude à l'égard de l'autre comme première et fait de la sensibilité d'autrui un objet intellectuel.

Gilligan n'évoque pas directement, quant à elle, la question sceptique, mais il existe un lien thématique avec la conception parfois sexuée de Cavell. Gilligan affirme, dans *In a Different Voice*, que la connexion entre les humains est un donné pour les femmes, et quelque chose que les hommes doivent construire, car leur développement psychologique poserait la séparation (de la mère) comme condition de l'individuation — un élément clairement naturaliste parmi ses positions. Il existe selon Cavell une source proprement masculine pour le scepticisme en philosophie. Cavell renvoie à l'incertitude de l'engendrement, mais pas par exemple au fait que les hommes ne sont pas habituellement voués aux activités de soins des plus jeunes, et de leur propre nourrisson. C'est entre autres ce point que propose Gilligan comme source de distinction des deux éthiques. Les activités de *Care* apparaissent ainsi comme un frein au scepticisme. Mais, d'un autre côté, l'ouvrage de Gilligan suggère l'existence d'une autre forme de scepticisme, de source féminine cette fois, dans le rapport à l'enfant conçu de la femme prenant une décision d'avortement : « est-ce l'enfant de *mon* désir ? », « est-ce *mon* enfant ? » sont des questions qui ont alors du sens¹².

De manière générale et pour rompre avec l'unité apparente du langage ordinaire (asexué dans la plupart des perspectives philosophiques de l'ordinaire jusqu'ici proposées), on peut se demander si les femmes n'ont pas en certains lieux une grammaire (légèrement) différente du rapport à autrui, sans que cependant il faille là non plus naturaliser cette différence.

4. CONCLUSION

Revenons au défi que nous présentions en introduction : les théories du contrat visent à une morale universelle. Quand on offre une perspective contextualiste sur la morale, se pose le problème du relativisme. Que peuvent répondre les éthiques du *Care* à pareille question ?

Le dernier niveau de l'échelle de Kohlberg surplombe les sociétés humaines particulières pour tenter de fonder en raison la morale. Considérer ce niveau comme une abstraction avec Hume

¹²Cavell interprète la tragédie shakespearienne à l'aune du scepticisme, d'une volonté de savoir qui dérive en mise à mort. Il y aurait alors des sources féminines à la tragédie, pouvant susciter des héroïnes tragiques : Médée sacrifiant « ses » enfants, ou encore, dans un autre registre, le *Kid* de Chaplin, où la mère abandonnée abandonne l'enfant, puis se désespère, pour se remettre ensuite à vivre jusqu'au *happy end* des retrouvailles avec l'enfant, après qu'un homme l'a materné.

ou Wittgenstein entraîne, comme à l'accoutumée, une objection de relativisme. On reprocherait à une éthique du *Care* son incapacité à y faire face. La réponse passe par une élaboration du concept philosophique de relativisme, que nous n'évoquerons que très rapidement. La relativité est celle des vies à la forme qu'elles prennent ; en un mot, elle tient dans le simple fait que toute vie, toute pensée prend une forme donnée. L'objection de relativisme peut être repoussée en faveur de la discussion, plus fondamentale, de ce qu'est une forme de vie, et de ce que peut être l'extension imaginative à l'humanité. Hume en propose une conception à partir de la sympathie, remplaçant le dernier niveau de l'échelle de Kohlberg par une forme de philanthropie.

Dans la perspective de Hume, la perception de l'autre comme agent moral est construite sur activités et sentiments d'abord familiaux. Qui entre dans la discussion morale y est reconnu apte sur un fondement intégré à la réflexion morale elle-même, et non pas antérieur à la moralité. On peut dire que la lenteur avec laquelle la philosophie politique a intégré les femmes comme agents proprement moraux vient entre autres d'une démarcation qui laisse à quelque nature inquestionnée la responsabilité de discriminations dont l'histoire montre tout l'artifice, pour reprendre librement un concept humien. L'objection de relativisme est ainsi renvoyée à la description de la position originelle des théories contractualistes. Qui jouit d'une voix ?

RÉFÉRENCES

- [1] ELISABETH ANSCOMBE, *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers vol. 3*, Blackwell, 1981.
- [2] ANNETTE BAIER, *Moral Prejudices : Essays on Ethics*, Harvard University Press, 1994.
- [3] STANLEY CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, 1979. Tr. fr. *Les voix de la raison* par Sandra Laugier et Nicole Balso, Seuil, Paris, 1996.
- [4] CORA DIAMOND, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991. Tr. fr. par É. Halais et J.-Y. Mondon, PUF, Paris, 2005.
- [5] CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982. Seconde éd. avec nouvelle introduction 1993. Tr. fr. *Une si grande différence* par A. Kwiatek, Flammarion, Paris, 1986.
- [6] LAWRENCE KOHLBERG, *Essays in Moral Development*, vol. 1, Harper and Row, 1981. Vol. 2 : 1984.
- [7] SABINA LOVIBOND, *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, 1983.
- [8] JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, 1971. Tr. fr. par C. Audard, Seuil, Paris, 1987.
- [9] NAOMI SCHEMAN & PEG O'CONNOR (eds.), *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, Pennsylvania State University Press, 2002.
- [10] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Elisabeth Anscombe, Georg von Wright & Rush Rhees (eds.), Blackwell, 1953, 2^{de} édition 1958, tr. ang. par Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *Recherches philosophiques* par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, Paris, 2005.