Université catholique de Louvain
Faculté de Philosophie, arts et lettres
Institut Supérieur de Philosophie
et
Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences
Département de philosophie

Le *care* invisible :
Genre, vulnérabilité et domination

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur en Philosophie

Par : Naïma Hamrouni

Sous la direction des professeurs :
Hervé Pourtois et Daniel Marc Weinstock

Louvain-la-Neuve, décembre 2012

Résumé

Cette thèse en philosophie politique féministe part avant tout d'un constat empirique. Malgré les avancées réalisées depuis les cinquante dernières années au plan de l'égalité des sexes, la division du travail entre les hommes et les femmes, aussi bien sur le marché de l'emploi que dans la famille, perdure toujours dans nos sociétés démocratiques. S'inscrivant dans une perspective résolument féministe, croisant les réflexions contemporaines sur la théorie politique du *care* et la méthode féministe postmarxiste, cette thèse propose une interprétation plausible de ce clivage.

Dans une première partie, l'analyse de deux enjeux d'actualité en matière d'égalité des sexes, le soutien économique aux proches aidantes (chap. 1) et la reconnaissance du travail des mères et des femmes au foyer (chap. 2), me mène à la conclusion préliminaire suivante : malgré les objectifs visés, ces mesures politiques contribuent à enfermer encore davantage les femmes dans des rôles traditionnels.

Dans une deuxième partie, je soutiens que ces mesures, ainsi que les approches féministes qui les sous-tendent, découlent elles-mêmes de processus de domination. L'argument avancé comporte quatre volets. J'aborde dans un premier temps les théories politiques du *care.* En inscrivant la réflexion sur le *care* dans une perspective politique, et non plus seulement morale, ces théoriciennes adoptent une définition du *care* comme « activité de soin » et visent à dissocier genre et *care*. Je suggère que malgré ces objectifs, elles adhèrent toujours à la logique différentialiste qui renforce le lien entre les femmes et le *care* lorsqu'il s'agit de proposer des politiques en matière d'égalité des sexes (chap. 3). En fait, cette logique différentialiste est intimement liée à la notion qu'elles se font du genre. Leur approche constructionniste, en démarquant le genre construit du sexe biologique, a pour effet de reconfirmer la différence des sexes (chap. 4). Sous ces approches, l'homme demeurant la norme et les femmes étant définies comme différentes, ces dernières intériorisent l'idée d'une « différence » logée en leurs propres corps (chap. 5). J'attire enfin l'attention sur la conception limitée que les théoriciennes se font du *care*, qu'elles posent comme l'équivalent des soins aux plus faibles (nourrissons, personnes malades, âgées et handicapées). Cette conception réductrice contribue à invisibiliser la plus grande partie du travail réalisé par les femmes dans leur vie quotidienne en soutien à ceux dont la dépendance ne se présente pas sous la forme la plus « extrême » : le *care* aux indépendants, c'est-à-dire tous les services (domestiques, de soins, reproductifs, sexuels) dévalués par leur principaux bénéficiaires, alors qu'ils constituent au même moment la condition essentielle à leur « indépendance ». Alors que le *care* aux indépendants demeure invisible, les femmes sont réassignées aux rôles traditionnels et les plus « puissants » continuent de dominer les institutions et le savoir qui porte sur elles. Rendre visible la part la plus « invisibilisée » du *care* et replacer notre commune vulnérabilité au cœur

de la réflexion politique sur la justice représentent les premiers pas à franchir pour s'acheminer vers une société radicalement démocratique, une société libérée de la domination de genre (chap. 6).

Mots-clés : Philosophie politique féministe, femme, *care* (théories du), division genrée du travail, genre, vulnérabilité, domination, proches aidants, femme domestique.

Abstract

The starting point of this thesis in feminist political philosophy is first and foremost a preoccupying empirical record. In spite of all the progress made in the past fifty years in matters of gender equality, the division of labor between men and women, at home as well as in the workplace, still persists in our democratic societies. In line with a decidedly feminist perspective, combining the contemporary reflections on the politics of *care* and a post-marxist feminist method, this thesis offers a plausible interpretation of this persisting division.

In the first part, the analysis of two current gender equality issues, of the financial support to family caregivers (chap. 1) and of the economic recognition of the work done by mothers and housewives (chap. 2), leads me to the following preliminary conclusion: in spite of their goals, these political measures actually contribute to maintain the status quo, indeed, to further confine women to their traditional roles.

In a second part, I argue that these measures, as well as the feminist approaches which underlie and support them, are themselves derived from processes of domination. This argument comprises four parts. First, I discuss the political theories of care. In shifting the debate from en ethic to a politic of care, these philosophers both wanted to illustrate the dimension of caring as an activity and to dissociate care from gender. I suggest that in spite of their goals, they still tend to stick to the differentialist logic which strengthens the links between woman and care when they put forward policies on gender equality (chap. 3). This logic of difference is actually closely linked to their notion of gender. Indeed, in distinguishing the socially constructed gender from the biological sex, their constructionist approach has the effect of confirming natural sexual differences (chap. 4). Man still being the norm and woman the «difference» under this view, women come to internalize the idea of a difference located in their own bodies (chap. 5). Finally, I bring to attention the very limited conception of care of these theorists, defined as care for the most vulnerable (infants, the sick, the old and the handicapped persons). This reductive conception actually contributes to invisibilize the largest part of the work done daily by women in support of those whose dependency doesn't come under the most «extreme» form: *the care of independents*, that is, all the services (domestic, caring, reproductive and sexual services) devalued by their recipients while they constitute the condition for their «independence». As caring for «independents» remains invisible, women are ascribed to traditional roles and the most «powerful» are free to keep on dominating both institutions and the knowledge produced about it. Making this «invisibilized» part of caring visible, and replacing our common vulnerability at the heart of the political reflection on justice, are the first steps towards a radical democratic society, that is, a society freed from gender domination.

Keywords : Feminist political philosophy, woman, care (theories of), gender division of labor, gender, vulnerability, domination, home caregivers, domestic woman.

Table des matières

Note sur l'usage du genre dans la langue française viii

Introduction 1

Chapitre 1. L'aidante naturelle 14

1.1 Un libre choix des femmes? 17

1.2 Le care à l'intersection du genre, de la classe, de la Race 27

1.3 Vers la compensation financière du care? 31

1.4 Care, genre et pouvoir 36

1.5 Conclusion 42

Chapitre 2. La femme domestique 45

2.1 Le travail domestique et de soin : productif ou improductif? 48
2.1.1 La dichotomie productif/non productif chez Adam Smith 50
2.1.2 La femme domestique : improductive? 51
2.1.3 La valeur de l'improductivité au masculin 54
2.1.4 La non-reconnaissance de l'improductivité au féminin 55

2.2 Domesticité, capitalisme et patriarcat 57

2.3 Éloge de la femme domestique 61
2.3.1 Le culte de la « véritable féminité » et l'argument de l'utilité sociale 61
2.3.2 L'esclave utile portée sur un trône 65
2.3.3 Amor Fati 67
2.3.4 L'amour comme idéologie 68
2.3.5 La femme domestique et la « moralité féminine » 71
2.3.6 Qui est la domestique de la femme domestique ? 73

2.4 Vers la reconnaissance économique du care? 77

2.5 Conclusion 84

Chapitre 3. Identité et différence dans la politique du care 86

3.1 De l'éthique à la politique du care 94

3.2 Eva Feder Kittay : pour une éthique publique du care 100
3.2.1 La critique du libéralisme rawlsien 101
3.2.2 Les politiques publiques 106
3.2.3 La logique différentialiste 111

3.3 Susan Moller Okin : pour une justice humaniste 114
3.3.1 La critique du libéralisme rawlsien 115
3.3.2 Justice humaniste et parité 120
3.3.3 Le différentialisme et les politiques publiques 131

3.4 Conclusion 136

Chapitre 4. Méthode féministe 138

4.1 Rapports sociaux de sexe et division sexuelle du travail 149
4.1.1 Rapports sociaux de sexe 151
4.1.2 Des rapports sociaux de sexe au genre 151

4.2 Le care comme lieu des enjeux de pouvoir 154
4.2.1 Care et pouvoir 158
4.2.2 La sexualité comme care ? 160

4.3 Pour un usage critique de la notion de genre 163

4.4 La catégorie « femmes » : le sujet politique du féminisme 169

4.5 Point de vue des femmes et perspective masculine 175

4.6 Conclusion 176

Chapitre 5. Les mots pour penser l'injustice 180

5.1 La « pathologisation » du corps des femmes 190
5.1.1 Genre et impérialisme culturel 191
5.1.2 Double conscience 195

5.2 « Reflets dans un œil d'homme » 198

5.3 Conclusion 213

Chapitre 6. Le care invisible 215

6.1 Le care comme services rendus aux « indépendants » 218
6.1.1 Le care au-delà des soins 218
6.1.2 L'idéologie de la dépendance; le mythe de l'indépendance 225
6.1.3 La vulnérabilité et la condition humaine 229
6.1.4 Indépendance, autonomie et autosuffisance 230
6.1.5 L'indépendance : entre illusion et statut social privilégié 234

6.2 Du care en miettes au care sans réserve 237
6.2.1 Qu'en est-il de l'amour ? 237
6.2.2 Le care en miettes 239
6.2.3 Le care sans réserve 243

6.3 De la compensation de l'injustice à la transformation sociale 244
6.3.1 La domination de genre et sa reproduction structurelle 246
6.3.2 La production de la différence 250

6.4 Conclusion 250

Conclusion 253

Bibliographie 257

Remerciements

J'ai eu le bonheur et la chance immense d'être dirigée par deux personnes d'exception tout au long de mon parcours, Daniel Weinstock et Hervé Pourtois. Mes remerciements vont à Daniel pour ses commentaires toujours judicieux, son soutien si enthousiaste, sa patience à mon égard et la marge de liberté qu'il m'a accordée pour la rédaction de cette thèse. Sa largesse d'esprit et son profond optimisme ont toujours été pour moi une grande source d'inspiration. Je remercie aussi sincèrement Hervé pour l'accueil chaleureux à la Chaire Hoover en Belgique, sa grande générosité intellectuelle, sa lecture patiente de versions de chapitres sans cesse remaniées, ainsi que pour ses conseils et avis. Il est pour moi un modèle exceptionnel d'érudition et de rigueur. Mes remerciements vont aussi aux membres du jury de thèse ou du comité d'accompagnement, Nathalie Frogneux, Peter Dietsch et Christian Nadeau, pour leurs précieuses recommandations. Je témoigne aussi toute ma gratitude à Stéphane Courtois, qui m'a en quelque sorte donné ma première chance et qui m'a toujours encouragée à poursuivre mes travaux en philosophie politique féministe.

Des rencontres à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale et au Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal ont influencé, à un moment ou à un autre de mon parcours, mon expérience et donc mes idées. Je n'aurais jamais écrit cette thèse de la même manière si ce n'était des stimulantes discussions que j'ai eu avec des collègues et des chercheurs affilés à ces centres de recherche. Je suis particulièrement reconnaissante à Emeline de Bouver, Jean-Philippe Royer et Delphine Abadie.

Avoir à la fois le luxe et le loisir d'écrire sur le *care* implique paradoxalement que l'on en soit partiellement libéré, du moins pendant une certaine période. Afin que ne soit pas invisibilisée la contribution directe et indirecte de ceux qui m'ont concrètement permis de coucher sur papier ces idées, j'exprime toute ma gratitude à ma famille immédiate et élargie et mes amies. Je remercie spécialement Tristan Milot pour sa constante bonne humeur et la légèreté avec laquelle il aborde la vie, sa patience et son ouverture d'esprit. Merci à Marjolaine Bégin pour son soutien inconditionnel et à Ali Hamrouni pour les échanges et son aide indispensable pour la constitution de la bibliographie. Je remercie aussi Marjolaine Deschênes pour sa douce et précieuse amitié et les heures d'échange sur la philosophie, le féminisme et les femmes. Je remercie enfin Marlène Galdin pour les discussions animées et sa fidèle amitié.

La réalisation de cette recherche dans des délais raisonnables et des conditions idéales, aussi bien à Montréal qu'à Louvain-la-Neuve, a enfin été rendue possible grâce au soutien apporté par des organismes subventionnaires ou des institutions, dont le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Département de philosophie de l'Université de Montréal, Wallonie-Bruxelles international, la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal et le Centre d'excellence sur l'Union européenne.

Note sur l'usage du genre dans la langue française

Comme le fait remarquer à juste titre l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu, « dans la plupart des langues européennes, à des degrés divers, le genre grammatical est hiérarchique : le masculin représente le général et au pluriel englobe le féminin » (Mathieu, 2007 : p. 211). Dire « l'écrivain » ou « le penseur » au masculin rehausse inévitablement le statut de la femme aspirant à ces titres, la range aux rangs des maîtres, la compte parmi l'élite et l'assimile à son prestige. L'emploi généralisé du masculin générique, se faisant le représentant universel de l'humanité, ayant pour effet d'invisibiliser le féminin en l'absorbant en lui, j'aurais pu adopter la référence exclusive au féminin dans cette thèse. Je l'ai déjà fait. Dans un contexte où je devais dispenser un cours dans une institution ayant adopté sa propre politique relativement à la féminisation des titres, privilégiant l'appellation des emplois, des titres et des fonctions par la désignation de la personne au masculin *et* au féminin en toutes lettres, conformément à l'une des recommandations de l'Office québécois de la langue française, j'ai préféré, par souci de mise en perspective et de controverse, adopter l'emploi d'un féminin pluriel *non-accentué,* écrivant, à chaque occurrence, « les étudiantes », afin de désigner un ensemble mixte. En banalisant la féminisation de la désignation de ce titre, je souhaitais introduire un bouleversement dans les catégories de pensée, le féminin représentant désormais l'Universel et ne consistant plus seulement en un ajout, en un *accent*, une *excroissance,* contrairement à cet usage désormais répandu d'un féminin pluriel *accentué* pour désigner un groupe mixte, parlant d'étudiantEs, par exemple. Il s'agissait avant tout d'une stratégie critique ayant pour principal objectif de susciter une discussion en classe. Alors que l'inverse aurait passé inaperçu, l'affaire a fait scandale, les hommes du groupe ayant été immédiatement ramenés dans cette position déplaisante qui consiste à être gommés complètement, avalés dans un tout supérieur qui les dépasse, dans cette position malaisée, c'est-à-dire dans les souliers des femmes. Et si le féminin devait figurer comme le représentant de l'universel ? Et si *Elle* devait représenter le général et, au pluriel, assimiler le masculin ? Pourquoi cela offusque-t-il alors que l'inverse ne suscite toujours aucune protestation dans des classes universitaires désormais bondées de femmes, dans des sociétés qui prétendent à l'égalité des sexes ? La force de la coutume peut-elle être excuse à pareille injustice symbolique?

Je n'ai pas privilégié cette option ici. Avec le recul, la stratégie m'apparait fallacieuse, principalement parce qu'elle risque de nourrir ce contre quoi elle veut précisément lutter, soit le « mythe de l'égalité-déjà-là » (Delphy, 2007a), voire, le mythe de la dérive excessive d'un féminisme qui en aurait trop demandé et trop obtenu. La stratégie laisse effectivement croire à un extraordinaire revirement de situation : un Féminin se faisant le représentant de l'humanité permettrait d'imaginer que les femmes ont non seulement accédé à l'égalité, mais que s'étant arrogées tous les pouvoirs, elles domineraient à la fois les mots et le monde. Je n'ai jamais cru que les euphémismes répareraient de quelque façon les injustices vécues dans la vie ordinaire, ni qu'ils atténueraient la souffrance, même s'ils s'assurent de la camoufler. J'estime surtout que les euphémismes nous en ont prévenus, en nous aidant à fermer les yeux sur une réalité qui nous les aurait autrement crevés tellement l'injustice était criante. Si je ne me complais pas à féminiser automatiquement les expressions qui renvoient à un groupe hétérogène et mixte d'hommes et de femmes, c'est parce que j'estime nécessaire que nous cessions de jouer à

l'autruche et que nous regardions en face les incohérences avec lesquelles non seulement nous composons quotidiennement, mais avec lesquelles nous vivons vraisemblablement *bien*.

Ma stratégie est néanmoins différente en ce qui concerne la féminisation des titres, rôles, fonctions et désignations. L'Office québécois de la langue française a formulé un avis majeur relatif à la féminisation des titres où sont formulées plusieurs recommandations. L'une des stratégies recommandées consiste simplement à balayer le problème sous le tapis en évitant complètement les formulations sexuées, pour leur préférer les formulations générales, en employant par exemple le terme de « personne » ou encore le pronom sans genre, invariable, « on », de manière systématique. Une deuxième catégorie de stratégies vise à ''faire apparaitre les femmes'' autrement effacées dans le masculin générique. On peut alors désigner à la fois les personnes au masculin et au féminin « en toutes lettres » (par exemple, écrire « les étudiants et les étudiantes »), ou employer un féminin accentué pour désigner un ensemble mixte (par exemple, écrire « les étudiantEs »). La première stratégie aligne les hommes avec les femmes ; la deuxième fait ressortir les femmes du lot de façon spectaculaire, comme d'une boîte à surprise. La première parait réduire « les hommes » et « les femmes » à deux catégories biologiques ou naturelles. Elle a pour effet de les normaliser et, ce faisant, de négliger ceux qui ne se reconnaissent ni dans l'une ni dans l'autre. La seconde stratégie, qui est de plus en plus adoptée par des chercheurs dans des disciplines académiques variées et qui n'ont souvent aucun engagement particulier envers le féminisme, sert le plus souvent à masquer leur échec à s'engager réellement à respecter les principes de l'égalité, tout en laissant faussement croire à un certain engagement pro-féministe. Cette incongruité devient flagrante lorsque la recommandation de l'Office est respectée dans un article scientifique dont les implications n'en sont pas moins clairement antiféministes.

Le monde étant ce qu'il est, c'est-à-dire toujours marqué par des disparités de pouvoir, il m'est encore utile de distinguer deux groupes sociaux dans cette thèse. Ces deux groupes ne renvoient pas à des catégories naturelles, mais à des classes : ils ne doivent être compris qu'*en relation*. C'est dire qu'ils ne sont pas définis par une morphologie ou des traits biologiques particuliers, mais par les disparités de pouvoir qui les séparent et les hiérarchisent. En ce sens, ils ne peuvent exister l'un sans l'autre et l'abolition des rapports de pouvoir les abolirait dans un même temps.

Sans doute serait-il utile que nous pensions à créer un terme nouveau, pour désigner les animaux humains vulnérables que nous sommes, de la même façon que le pronom « it » en anglais désigne indifféremment « les choses » de ce monde. Ce nouveau mot étant toutefois pour l'instant absent de notre vocabulaire pourtant riche et n'ayant pas eu la frivolité de l'inventer moi-même, je me suis seulement engagée à féminiser tous les titres, toutes les fonctions occupées, les professions et les rôles joués lorsque les « femmes » (entendues au sens spécifié ci-haut) sont concernées. J'écris donc « écrivaine », « auteure », «précurseure», des expressions déjà reconnues par les Offices de la langue française au Québec et en Belgique, bien que l'Académie française soit encore réticente vis-à-vis d'une telle féminisation des titres, mais aussi « penseure » et « chercheure », plutôt que penseuse et chercheuse. L'Office de la langue française du Québec recommande, lorsque possible, « la création spontanée d'une forme féminine lorsque cela respecte la morphologie française », citant, à titre d'exemple, « une architecte ». Évidemment, pour que le nom commun « architecte » soit

féminisé, il n'est pas besoin de changer quoi que ce soit ni d'ajouter le déterminant sexué « e », et si le nom commun « écrivaine » est accepté au Québec, il en va autrement avec «chercheu*re*». Je prends la liberté de féminiser ces termes de cette façon, bien que ce choix ne soit pas encore entré dans l'usage courant, surtout en philosophie. Pour justifier la légitimité de ce *geste*, dans la mesure où les mots sont toujours plus que des mots, je me revendique de cet avis cité plus haut, émis par l'Office.

Introduction

On ne peut jamais créer de justice au sein de l'injustice.
Simone de Beauvoir

Malgré l'accession récente des femmes au plein exercice de la citoyenneté, leur admission aux études supérieures et leur insertion au marché de l'emploi, leur obtention du droit à l'avortement et à la contraception, le développement de réseaux de garderies publiques et privées, l'adoption par plusieurs institutions de politiques de discrimination positive et la mise en place de mesures gouvernementales de conciliation emploi-famille, les inégalités de genre persistent toujours sous le ciel bleu de nos sociétés occidentales libérales, démocratiques et riches. Comment expliquer, dans ces conditions où tout semble pourtant mis en œuvre pour soutenir le principe de l'égalité des sexes, que les femmes soient toujours aussi fortement concentrées dans les domaines des services ou des soins, qui autrefois relevaient des associations philanthropiques et des œuvres de bienfaisance (les soins aux malades, les relations d'aide et les emplois de service)?[1] Comment expliquer que malgré la présence accrue des femmes dans la force de travail depuis le dernier siècle et plus encore depuis la fin des années soixante, et malgré les progrès sociaux et économiques qui y sont rattachés, ces gains ne se sont pas traduits par une répartition plus égalitaire du travail dans la famille et n'ont pas simultanément déchargés les femmes des responsabilités familiales et domestiques[2], les femmes assumant toujours les deux tiers des corvées domestiques[3], de la confection des repas au blanchissage en passant par la gestion, la planification et l'organisation de ces tâches?[4] Comment expliquer que cette répartition inégalitaire persiste, même lorsque les femmes travaillent autant à l'extérieur que leur conjoint?[5] Pire encore, que les femmes dont le salaire est plus élevé que celui de leur conjoint et qui travaillent un même nombre d'heures par

[1] Badgett et Folbre, 1999; Scott et Tilly, 2002.
[2] Fuwa et Cohen, 2007; Fuwa, 2004.
[3] Claffey et Mickelson, 2009; Greenstein, 2000.
[4] Mannino et Deutsch, 2007.
[5] Ott, 1995.

semaine risquent d'avoir une charge de travail domestique et de soin *encore plus importante* que lorsqu'elles gagnaient un salaire égal ou inférieur ?[6] Comment expliquer que les gains économiques réalisés par les femmes de carrière (ces « déviantes biologiques », selon l'expression de l'économiste néoclassique Gary Becker) la pénalisent quasi automatiquement sur le « marché de l'amour »?[7] Et comment expliquer que cette inégalité de fait soit perçue, chez les jeunes couples, comme simplement « acceptable »?[8]

Comment comprendre que les femmes, qui s'acquittent pourtant des deux tiers de toutes les heures de travail dans le monde (si l'on adopte un système alternatif de comptabilisation du travail qui n'exclut plus arbitrairement les heures de travail à la maison ou sur les terres agricoles réalisées par les femmes), ne détiennent que le dixième des richesses du monde?[9] Comment expliquer que leur intégration au marché de l'emploi ne se soit fait qu'au prix de la « double journée »?[10] Pourquoi celles qui veulent accéder à des postes à haute responsabilité dans des secteurs non traditionnels ont le plus souvent à subir une pression normative excessive quant à la présentation de leur personne, ayant souvent à se soumettre à des normes de la féminité strictes et souvent nocives pour leur corps (vêtement judicieux, coiffure et maquillage soignés, intolérance quant aux signes de fatigue ou quant à l'embonpoint), qui ne trouvent aucun équivalent chez les hommes, grugent temps et argent, en plus d'entrainer anxiété psychologique et perte marquée de la confiance en soi?[11] Comment comprendre que les femmes les plus privilégiées de nos sociétés préfèrent accepter que leur accès à l'emploi à temps plein ou à des postes de pouvoir plus prestigieux se fasse au prix de leur relégation des tâches domestiques et autres responsabilités familiales à d'autres femmes moins favorisées qu'elles, plutôt que d'exiger un plus juste partage avec leur conjoint?

---

[6] Bittman et al., 2003; Brines, 1994; Ferree, 1990.
[7] Hewitson, 2003 : p. 268-272. Ces données allant à l'encontre de toutes les attentes, des sociologues ont proposé des interprétations. Certains y voient une tentative, de la part des femmes, de réduire la menace qui pèse sur la masculinité de leur conjoint en renonçant au pouvoir qui va généralement de pair avec le statut de pourvoyeuse et en redoublant d'efforts pour s'assurer de bien tenir maison (Brines, 1994). D'autres y voient aussi la tentative d'éviter le conflit marital, de nombreuses recherches ayant suggéré que plus le salaire d'une femme rejoint celui de son conjoint, plus élevés sont les risques de conflits menant au divorce (Brines et Joyner, 1999). Enfin, cela pourrait être expliqué par la tentative, par l'homme, d'imposer et de préserver sa masculinité, des recherches ayant montré que plusieurs hommes percevaient la prise en charge des tâches domestiques comme quelque chose qui « dévirilise » (Badgett et Folbre, 1999).
[8] Claffey et Manning, 2010.
[9] Waring, 1988.
[10] Hochschild, 1989.
[11] Wolf, 1997.

Comment comprendre que cette réplication de la domination, entre les femmes elles-mêmes, selon les axes de la Race[12] et de la classe, soit dans une certaine mesure demeurée taboue, jusque dans la plupart des cercles et des mouvements de femmes, et sans doute encore davantage au sein du féminisme universitaire? Et comment comprendre que le « mythe de l'égalité-déjà-là », comme le qualifie Christine Delphy (2007a), soit si répandu au sein de nos sociétés malgré ces statistiques préoccupantes?

Dans la visée de garantir le libre accès des femmes aux positions les plus prisées conformément au principe de l'égalité des chances et d'instaurer une société qui serait neutre vis-à-vis du genre et juste, les États démocratiques de nos sociétés occidentales contemporaines se sont dotés, dès le milieu des années soixante-dix, de législations qui interdisent les pratiques discriminatoires directes, c'est-à-dire l'usage arbitraire du sexe comme justification d'une attribution différenciée des emplois, des positions et des avantages et pouvoirs qui y sont associés. Ces législations antidiscriminatoires n'ayant pas entrainé les transformations sociales escomptées, une autre série de mesures ont été mises en œuvre à partir des années quatre-vingt jusqu'aux années deux mille. Plusieurs institutions, qu'elles relèvent du secteur public ou privé, ont adopté des mesures d'action positive que les groupes de pression revendiquaient déjà depuis longtemps. Diverses politiques sociales et familiales ont en outre été appliquées afin de faciliter, pour les citoyens et les citoyennes, la conciliation entre les responsabilités familiales et la poursuite d'un emploi rémunéré. On espérait alors que ces mesures encouragent les conjoints à partager égalitairement les tâches domestiques et les responsabilités familiales. Les femmes continuent pourtant d'être consacrées comme principales donneuses de soins.

La question qui s'impose spontanément et qui est soulevée par celles et ceux qui œuvrent dans le domaine des politiques publiques est la suivante : comment expliquer la persistance de la division genrée du travail *malgré* ces législations antidiscriminatoires et *malgré* la mise en place de ces mesures généreuses? Poser la question en ces termes pré-oriente toutefois la réponse qui peut être offerte. Et si la division genrée du travail et

[12] J'écris Race, et Noir, avec des majuscules, suivant le penseur W.E.B. Du Bois (2007) (je reviens sur ses travaux au chapitre cinq), afin de marquer que le concept de Race n'est pas antérieur aux rapports sociaux de pouvoir, mais qu'il est créé par ces rapports, qu'il en est le produit. De la même manière, j'écris « Blanc », pour référer non pas à une couleur, mais avant tout à une culture majoritaire.

l'assignation des femmes au *care* qui la caractérise ne persistaient pas *en dépit de* ces mesures, mais *à travers elles et grâce à elles?*

On ne peut en effet dresser un bilan bien reluisant de ces mesures politiques. Certes, les mesures dites de conciliation emploi-famille paraissent, au premier abord, prometteuses; la seule expression de « conciliation » évoque d'emblée le bien-être et l'harmonie enfin retrouvés. Néanmoins, plutôt que de renverser la division genrée du travail et de simplifier, pour les femmes, l'accès aux rôles sociaux qu'elles sont désormais en droit d'obtenir, elles ont pour effet de cristalliser cette division, en facilitant, pour les femmes surtout, l'articulation (difficile et non pas harmonieuse) entre l'occupation d'une fonction subalterne sous-payée sur le marché et un rôle de première donneuse de soins non payée dans la famille. La conciliation travail-famille est dans les faits une conciliation *pour les femmes* qui résulte en une concentration des femmes dans les secteurs d'emplois subalternes, toujours moins bien payés et facilement substituables, et en une forte proportion de femmes assumant la quasi-totalité des responsabilités domestiques et familiales. Sous-payées sur le marché, elles sont non payées dans la famille. Et la vie des hommes s'en trouve améliorée, dans la mesure où ils sont libérés des tâches à accomplir dans la sphère domestique. Les mesures de soutien économique ou de reconnaissance économique des tâches de *care* qui incombent traditionnellement aux femmes ne mènent pas à de plus justes résultats. Non seulement les prestations versées sous diverses modalités aux femmes qui sont appelées à fournir des soins dans le cadre familial rattachent-elles le plus souvent les femmes à cette obligation de remplir à la fois les tâches de soins et les tâches domestiques, mais elles ont aussi pour effet, et cela est plus insidieux, de les faire taire. En effet, étant désormais « payées » pour donner des soins dans la sphère familiale, elles n'auront plus de raisons de réagir, de se rassembler et de revendiquer une transformation réelle de la société afin de ne plus se retrouver systématiquement réassignées à ces tâches. Et le *care* n'est jamais réellement revalorisé. Lorsque ces mesures de compensations sont justifiées en vertu de l'argument du coût d'opportunité, le *care* est présenté comme un fardeau coûteux et il s'agit de verser une compensation, non pas pour la valeur qu'il représente (car la valeur n'est pas là et ne l'a jamais été), mais en raison de la valeur du travail que les femmes perdent à tant soigner.

Cela même qui est un piège est offert aux femmes comme un cadeau et présenté à tous comme le signe d'un progrès en matière d'égalité des sexes. Et il est d'ailleurs accueilli par ses principales bénéficiaires comme un gain inespéré. La vision à court terme qui oriente ces mesures permet certes d'offrir aux femmes un soulagement financier provisoire. Mais elle n'offre rien de plus. La seule promesse qui puisse être faite aux femmes et tenue dans ce contexte est qu'elles auront l'occasion de supporter un peu mieux la seconde place qui leur est réservée dans nos sociétés supposées égalitaires.

Dans un tel contexte où des programmes sociaux généreux sont mis en place pour favoriser les femmes, les inégalités qui perdurent apparaissent plus facilement comme les effets de libres choix posés par ces dernières en conformité avec leurs valeurs et leurs préférences. L'absence de discrimination directe, les lois qui visent à prévenir la discrimination systémique, combinées aux diverses politiques familiales ou de discrimination positive dont on ne peut nier qu'elles soient en vigueur à l'heure actuelle, apparaissent comme autant de subterfuges pour laisser croire à la réalisation de l'égalité des sexes. Désormais, si nous constatons toujours la persistance de la division sexuelle du travail sur le marché et dans la famille, cela doit être la conséquence des décisions prises par les femmes et les hommes en fonction de leurs aspirations ou le résultat d'ententes librement consenties entre les conjoints en ce qui a trait à la gestion du ménage ou au partage des responsabilités parentales; si les femmes peinent toujours à accéder aux postes à haute responsabilité et se chargent toujours d'une plus grande part des responsabilités domestiques et familiales, ce doit être que c'est là leur préférence. Et ces hypothèses toutes faites, présentées comme des vérités dans les médias[13], sont parfois même relayées par des chercheures du monde universitaire.[14]

Alors que les barrières formelles les plus évidentes qui bloquaient l'accès des femmes à l'éducation, aux emplois et aux revenus, aux pouvoirs et aux prérogatives qui y sont liées, ont progressivement été levées, les injustices qui demeurent sont les plus invisibles et systémiques. Dans ce contexte, les femmes qui échouent toujours à tirer avantage de ces nouvelles opportunités qui se présentent à leurs yeux comme autant de mirages sont alors blâmées pour leur propre incapacité à réussir en ce monde (du moins, d'après les critères actuels de la

[13] Lisa Belkin (2003) et Margaret Wente (2011a; 2011b) en sont des exemples remarquables.
[14] Voir par exemple les sorties publiques de Nathalie Elgrably-Lévy (2012), notamment.

réussite et du succès, c'est-à-dire les critères masculins). Et elles se blâment souvent durement elles-mêmes pour ces échecs qui leur sont présentés comme autant de signes de faiblesse.[15]

Que les conservateurs et les libéraux se soient de manière générale entendus sur les bien-fondés des mesures politiques de compensation financière du travail informel ou de conciliation emploi-famille aurait sans doute dû mettre la puce à l'oreille des féministes. Non seulement ces mesures ne remettent-elles pas en question le statu quo inégalitaire, mais elles le confirment tout en laissant croire que les femmes non seulement ne sont plus victimes de quelque forme de discrimination que ce soit, mais qu'elles sont de surcroît les bénéficiaires privilégiées de mesures généreuses leur permettant de réaliser leurs ambitions, soit être à la fois mères et travailleuses salariées. Cela parvient même à convaincre une vaste majorité des femmes que les revendications féministes appartiennent à une époque révolue, que celles à venir seraient superflues, voire nocives, que le féminisme peut maintenant mourir et que l'ère du *post* peut enfin s'amorcer. Ce constat impose la question suivante : comment expliquer que des femmes, appuyées par des féministes académiques, revendiquent pour elles-mêmes et approuvent des politiques qui, en laissant croire au rétablissement de la justice, ne les font pas moins courir à leur propre perte?

Certains des courants dominants du féminisme académique, que ce soit en philosophie politique normative, en économie ou en psychologie, ont en effet contribué à justifier et fonder en raison de telles mesures, recherchant peut-être, un peu à la manière de certains partis travaillistes, à mettre la main sur les quelques gains qu'il était possible d'obtenir dans le contexte du statu quo, plutôt qu'à œuvrer à refonder, sur des bases nouvelles, les institutions, leur organisation et fonctionnement, les valeurs qu'elles incarnent, le savoir qui porte sur elles et les mots pour en parler. De la même manière que les hausses toujours limitées, mais successives, des salaires pour les travailleurs et les ouvriers n'ont jamais contribué qu'à renforcer et conforter le système économique fondé sur la propriété privée des moyens de production, les gains modestes obtenus par les femmes au cours des dernières décennies ne mettent pas en cause les fondements injustes de nos sociétés, pas plus qu'ils ne nous acheminent vers la transformation sociale d'ampleur inédite qu'exigerait l'abolition de la

[15] Kittay, 1999 : p. 125.

domination. La première hypothèse avancée ici est que si les stratégies de résistance mises en place par des femmes et soutenues et justifiées par des théoriciennes féministes du monde académique sont à ce point contreproductives, c'est qu'elles sont elles-mêmes l'effet de processus de la domination de genre.

L'abolition de la domination requiert que nous repensions, à égalité cette fois-ci, donc de manière tout à fait nouvelle, les termes de notre vivre-ensemble. C'est dire que cela exige que nous recréions ensemble le monde à neuf. Cette thèse ne fournit pas d'indications précises quant aux résultats auxquels cette participation démocratique à la réédification de nos institutions sociales, économiques et politiques, nous mènerait effectivement, bien qu'elle en esquisse certains traits probables. Dans la mesure où il nous est encore permis d'espérer, elle présente néanmoins une partie du travail qui doit être accompli en amont, en fournissant un argument clair précisant les raisons pour lesquelles nous n'avons plus d'autres choix que de laisser de côté les stratégies strictement réformistes qui mènent à l'impasse et de saisir, parmi toutes les options possibles, celle qui est, en même temps que la plus prometteuse, la plus radicale.

C'est suite à de nombreux détours exploratoires que j'en suis venue à développer les idées qui sont présentées ici. Le format dans lequel s'est finalement figée cette recherche reflète inévitablement ces détours qui ont marqué mon parcours. Avec le recul, ces détours m'apparaissent néanmoins essentiels à la compréhension de la thèse qui est défendue. Ils sont aussi révélateurs. Si j'ai pu éprouver du mal à mettre en mots et à traduire les effets que semblaient avoir réellement, sur la vie des femmes, les différentes stratégies promues au sein de certains courants féministes dominants dans le monde académique, c'est peut-être aussi parce que ces mots qui sont à notre disposition, qui se présentent d'emblée à nos esprits pour penser, articuler, interpréter, traduire ces expériences, ne sont pas tout à fait *justes*, dans le double sens du terme. Le langage mis à notre disposition pour traduire l'expérience de l'injustice de genre parait trompeur. Le langage pour dire l'expérience de l'injustice de genre nous manque. Car le seul langage qui existe pour le dire falsifie, travestit, cette expérience. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne « guérit »[16] pas. J'eus au moins la chance que l'épreuve

[16] Dans un article brillant, touchant et rafraichissant, la penseure féministe noire bel hooks (toujours en minuscule) traite de la *théorie*, de la mise en mots de la souffrance, de la traduction en mots de l'expérience vécue

de ces difficultés ait finalement agi comme catalyseur pour faire naitre ce qui deviendrait cette thèse et en tracer au même moment le fil conducteur.

Deux parties composent cette thèse. La première se situe en philosophie politique pratique et vise essentiellement à mettre en lumière l'impasse à laquelle nous confrontent les stratégies de résistance mises en place par des groupes de femmes, justifiées et soutenues par des théoriciennes féministes et appliquées par des gouvernements en Occident, et cela, en faisant l'analyse de deux cas particuliers. Dans un premier chapitre, je m'intéresse aux proches aidantes, à la création de cette nouvelle catégorie de femmes qui, à l'heure du vieillissement de la population et de l'explosion des budgets nationaux consacrés à la santé, sont réassignées aux tâches de soin et d'assistance aux personnes âgées ''en perte d'autonomie'' dans le cadre familial. Le deuxième chapitre s'articule autour d'une autre figure, que l'on veut bien croire dissipée depuis la fin des années soixante, mais qui est pourtant toujours d'actualité, celle de la femme domestique ou de la mère-ménagère, et de son alter-ego, la bonne ou la nounou, cette dernière étant le plus souvent issue de l'immigration ou de classes sociales défavorisées et/ou racialisées. En levant le voile sur les échecs des mesures politiques qui nous sont pourtant présentées comme réparatrices de l'injustice vécue par les aidantes et les mères au foyer, que l'on parle des mesures de compensation financière ou de reconnaissance économique du *care*, cette première partie représente l'étape préalable qui motive le développement de l'analyse qui est élaborée dans la seconde partie.

La deuxième partie de la thèse comporte quatre chapitres et se situe davantage au plan de la théorie politique féministe. J'y cherche avant tout à comprendre l'échec auquel nous mènent les mesures politiques abordées dans la première partie, à en fournir une explication plausible et à indiquer une voie à suivre plus prometteuse.

Dans le chapitre trois, je m'intéresse aux travaux de deux des plus importantes théoriciennes contemporaines en philosophie politique ayant travaillé sur les questions de la division genrée du travail et du *care*, Susan Moller Okin et Eva Feder Kittay. J'explore à la fois les arguments de Kittay en faveur de ce qu'elle appelle une « éthique publique du *care* » et d'Okin, en faveur d'une « justice humaniste ». Malgré les potentiels inouïs de l'approche de

---

de l'injustice jusque dans sa chair, comme d'un processus qui, lorsque bien réalisé, peut favoriser la guérison (*healing*) (hooks, 1991-1992).

Kittay pour refonder notre conception de la coopération sociale sur la notion de « dépendance », et de celle d'Okin pour justifier l'urgence d'une réforme du fonctionnement des institutions que sont la famille et le marché de l'emploi, je suggère néanmoins que les mesures politiques qu'elles proposent ne sont pas à la hauteur de leurs idéaux. Toujours emprisonnées dans la logique identité/différence que le féminisme croyait pourtant avoir dépassé, elles se retrouvent alors à justifier des politiques publiques qui risquent, au plan pratique, et ce, malgré les précautions qu'elles prennent et la richesse des analyses qu'elles fournissent par ailleurs, de reconduire la position sociale des femmes comme principales donneuses de soins. C'est du moins la conclusion préliminaire que l'analyse donnée me permet d'esquisser. C'est à la fin de ce troisième chapitre, sur lequel s'ouvre la deuxième partie, que j'hasarde l'hypothèse explicative qui sera étayée dans les chapitres qui suivent : si ces approches soutiennent des politiques qui mènent à l'impasse, c'est entre autres parce qu'elles souscrivent toujours à une conception limitée du genre comme différence (construite) et à une conception restreinte du *care* posé comme l'équivalent des soins à fournir aux plus faibles ou aux « dépendants » dont, notamment, les enfants en bas âges ou les personnes handicapées.

Le chapitre quatre est donc consacré à la question de la méthode d'analyse employée par ces théoriciennes, c'est-à-dire que je m'attarde à clarifier la notion qu'elles se font du « genre ». En m'appuyant sur les travaux de Joan Scott, mais aussi de Colette Guillaumin et de Catharine MacKinnon, je soutiens que leur approche constructionniste, en démarquant le genre construit du sexe biologique, a pour effet de reconfirmer la différence des sexes. L'analyse élaborée me mène à soutenir que ces approches souscrivent à une conception non critique de la notion de genre comme « différence », à laquelle nous devrions substituer une conception critique du genre qui serait soutenue par une méthode féministe postmarxiste.

Au chapitre cinq, je soutiens que l'argument de la différence féminine, argument auquel adhèrent sans l'admettre les tenants des approches étudiées dans le cadre de cette thèse, ne trouve pas que des conséquences aux plans sociaux et politiques, mais aussi au plan de la psychologie des femmes. Étant marquées *de l'extérieur* comme différentes, elles sont amenées à s'envisager elles-mêmes, *de l'intérieur*, d'après ce regard, d'après ces mots, et à intérioriser l'idée d'une différence logée en leur propre corps. Cela déforme leur rapport à elles-mêmes, à

leur corps et aux opportunités qui s'offrent à elles. Percevant la cause de l'injustice logée en elles, en leur différence irréductible, elles s'estiment alors justifiées de réclamer des compensations financières ou des accommodements spéciaux. Alors que la société rachète par l'argent leur échec à s'intégrer à égalité dans les principales institutions, prenant la différence pour excuse, les femmes sont soulagées d'être nées femmes. Et elles fournissent toujours des soins.

C'est au sixième et dernier chapitre que je m'attarde à comprendre les raisons pouvant expliquer cette conception partielle du *care* mise de l'avant dans les approches féministes qui le réduisent, parfois malgré leurs prétentions, aux seuls « soins », c'est-à-dire à la part la plus visible du *care*. J'estime que cette réduction a le double effet de confirmer le statut dépendant de ceux qui sont vus comme « plus vulnérables » ou « plus faibles » que les autres, et la différence des femmes, c'est-à-dire leur position privilégiée comme principales donneuses de soins. Surtout, en attirant l'attention sur les soins aux plus faibles, ces conceptions partielles du *care* contribuent à occulter un élément clé de la domination : les femmes n'ont pas seulement historiquement été les principales responsables des dépendants, comme le remarquent à juste titre Kittay et Okin, mais elles ont aussi été les principales fournisseuses de services à ceux qui prétendent à l'indépendance : des services de soin, d'éducation et de socialisation des enfants, certes, mais aussi des services domestiques, reproductifs, affectifs et sexuels.

C'est en ce sens que les projets, autrement louables, de reconnaissance du *care* ou de compensations financières paraissent, sous la perspective esquissée dans cette thèse, comme des divertissements dont la fonction principale est de détourner l'attention de l'injustice de genre première, soit le transfert systématique des services de *care* des femmes aux indépendants dans des conditions de domination qui nient ce transfert et dévaluent son produit. Ces politiques de prise en compte du *care*, en effet, n'ont pas pour seule implication de permettre aux femmes de continuer à fournir du *care* aux enfants et autres dépendants dans la famille. Elles ont pour principal effet de conduire les femmes à fournir des services diversifiés aux indépendants. Alors que ces services reçus quotidiennement constituent la condition de possibilité de l'indépendance, les institutions ont été bâties, et le savoir construit, de telle sorte que ce transfert demeure occulté, invisibilisé. Et les plus puissants, c'est-à-dire ceux qui

disposent et bénéficient du *care* d'autrui tout en niant ce transfert et en le dévaluant, continuent à dominer les institutions et le savoir qui porte sur elles.

Nous avons cette tendance à penser que les femmes prodiguent toujours une proportion très vaste de *care* dans nos sociétés parce qu'elles sont des femmes, que l'avenir de l'humanité se joue en elles, qu'elles ont de toute éternité eu un rapport plus privilégié au *care*, aux corps, aux enfants dépendants et aux malades. Mais les choses doivent être envisagées sous un angle tout autre. Ces humaines sont étiquetées, catégorisées comme femmes (longtemps aussi, comme « non-humaines » ou « moins qu'humaines ») parce qu'elles sont assignées à cette fonction de service. La différence ne précède pas l'assignation sociale; c'est l'assignation sociale qui crée la différence et la différentiation des rôles. Parce que des personnes occupent une fonction de service, elles sont classifiées comme femmes. Le fait que la plupart de ces personnes aient en même temps eu ce don extraordinaire de savoir mettre au monde les générations à venir ne fut que l'excuse prise après coup, pour justifier l'assignation sociale.

Le *care* n'est pas strictement vu, dans cette thèse, comme une certaine disposition morale à cultiver ou comme une activité qui mériterait d'être revalorisée socialement. Il ne s'agit pas de décrire un état de fait, mais de comprendre les rapports de pouvoir qui s'articulent autour du *care*. Le rapport au *care* est conçu comme la pierre angulaire de la domination. Il est ce qui permet au groupe de personnes qui en est libéré d'accéder à l'illusion de l'indépendance, au savoir et au pouvoir. Il est au même moment ce qui condamne le groupe de personnes qui y est assigné à l'invisibilité du statut de second ordre, à la marginalisation ou à la subordination. Il est ce qui rend possible pour certains, qui en sont libérés parce qu'ils disposent déjà du pouvoir, d'accéder à ces places d'individus indépendants, et ce qui discrédite et affaiblit d'emblée le pouvoir de celles qui y ont été assignées précisément parce qu'elles ne disposaient déjà que de trop peu de pouvoir. Que les femmes aient été assignées au *care* n'a pas seulement justifié leur statut subordonné, mais a conditionné leur façon même de penser leur rapport au *care* et orienté par avance les stratégies qu'elles mettraient en place pour en atténuer les conséquences les plus criantes.

À la lumière de l'analyse qui est proposée dans les pages qui suivent, les concepts de vulnérabilité, de *care* et d'indépendance seront revisités et le projet féministe, redéfini. Une conception alternative du *care* comme services rendus aux indépendants sera mise en avant et

la portée de la vulnérabilité sera élargie au-delà des seules faiblesses provisoires que nous devons tous affronter un jour ou l'autre. *La* vulnérabilité, différemment *des* vulnérabilités, représente cet invariant anthropologique qui nous fait tous semblables et qui rend nécessaire notre collaboration et notre entraide mutuelle. La vulnérabilité humaine fondamentale est ce qui rend saillant notre besoin des autres et notre dépendance vis-à-vis d'eux. Et elle est ce qui rend nécessaire l'échange des services.

La vulnérabilité a néanmoins une teneur idéologique dans nos sociétés occidentales et les théories qui en sont venues à dominer le monde des idées ont toujours entretenu le mythe de l'indépendance comme autosuffisance, absence de vulnérabilité. Mais si les théories dominantes ont certainement contribué à nier cette vulnérabilité et à gommer le transfert de services des femmes vers la classe des dominants, services que cette vulnérabilité rendait nécessaire, la plupart des féministes hésitent toujours à voir que l'assimilation du *care* aux seuls soins aux plus faibles contribue aussi insidieusement à occulter ce transfert, à nourrir le mythe de la dépendance des femmes et des personnes particulièrement fragiles, et à perpétuer le mythe de l'homme indépendant. Alors que les théories féministes du *care* contemporaines ont braqué leurs projecteurs sur les seuls soins aux « dépendants », le *care* dirigé vers les indépendants, non pas en vertu d'une faiblesse particulière ou d'une différence féminine, mais en raison des rapports de pouvoir des hommes sur les femmes, passe complètement sous le radar.

Les institutions ont été organisées de telle sorte que ce transfert demeure occulté, pour que les hommes puissent accéder à l'indépendance, et donc, participer seuls à l'édification des institutions, qu'ils pourraient façonner en fonction de leurs intérêts. Ainsi, l'un des principaux effets de ce clivage est que les femmes n'ont jamais participé à la définition des institutions qui les concernent et qu'elles y ont toujours été spontanément intégrées sans leur consentement préalable et dans des rôles qui les désavantagent : les rôles de *care*. Le seul remède plausible demande donc leur participation active et à part égale à toutes prises de décisions relatives aux institutions sociales auxquelles elles prennent part : le mariage, la famille, le marché de l'emploi, de la consommation et de la production. Et l'une des conditions de possibilité essentielles à cette pleine participation des femmes est qu'elles ne soient plus systématiquement assignées au *care*. La prise en compte de la mutuelle dépendance humaine

et la pleine participation démocratique à la reconfiguration des institutions de la société constituent les conditions de possibilité l'une de l'autre : une réorganisation sociale permettrait de prendre la pleine mesure de la vulnérabilité humaine fondamentale et du *care* qu'elle réclame, alors que nous pourrions espérer que cette prise en compte du *care* permette enfin l'égale participation de tous à la définition de ces institutions sociales.

S'inscrivant dans une approche résolument féministe, la thèse qui suit se présente comme un argument, parmi d'autres possibles, suggérant que l'abolition de la domination de genre doit passer par la démocratisation radicale des institutions sociales, politiques et économiques, du savoir qui porte sur elles et donc des mots pour en parler. Seule cette version radicalisée de la démocratisation permettrait d'entrouvrir, pour l'avenir des femmes, des avenues plus optimistes, car plus égalitaires et plus libres.

En ce sens, qui lira cette thèse en espérant y trouver des propositions politiques concrètes pleinement étayées restera probablement sur sa faim. Ce ne serait toutefois pas parce que je me serais limitée à développer le seul volet critique de la recherche tout en mettant délibérément de côté un volet plus constructif. C'est bien plutôt parce que l'analyse élaborée dans le cadre de ce travail veut faire valoir que dans un monde dépouillé de la domination, non seulement le rapport entre *care* et femmes serait-il rompu, rendant superflue la reconnaissance, mais l'exigence même d'élaborer des politiques compensatoires spécifiques aux femmes ou d'apporter des accommodements à leur différence ne se poserait plus, la différence étant abolie dans le même moment que la domination. De la même manière, la question, si centrale à la philosophie politique égalitariste contemporaine, de savoir si le respect de l'égalité morale des personnes humaines requiert un traitement identique ou un traitement différencié et dans quels cas spécifiques, tomberait dans la plus complète désuétude. Dans un monde dépouillé de la domination, l'indépendance serait chose du passé, la vulnérabilité n'aurait pas de sexe et les femmes seraient simplement humaines.

Chapitre 1.
L'aidante naturelle

L'exposition *Parce que c'est lui,* mettant en vedette l'ex-cinéaste Gilles Carle et sa femme Chloé Ste-Marie, ouvre sur une photo particulièrement éloquente. Le malade : un visage vieilli, un regard qui transperce une peau ridée, une grosse tête solide flanquée sur des épaules droites, mais vénérable et puissante, orgueilleuse et fière. L'aidante : un corps, nu, enlaçant des épaules, mains jointes, la tête éclipsée dernière celle de l'homme, une peau laiteuse qui protège le corps de l'homme. Lui : la tête pensante, celle qui vous affronte du regard, qui ose, qui vit pour-soi; elle, le corps qui se donne et s'oublie comme volonté. Elle n'est rien, mais tout à la fois : la chaste mère, la séductrice, la muse.

Comme l'écrit Stéphane Michaud dans *Muse et Madone*, les femmes ont toujours été enfermées dans « un labyrinthe de représentations aliénantes » (Michaud, 1985). Mais qu'elle soit madone, séductrice ou muse, la femme évoquera toujours le *care*, sous une forme ou une autre. La vierge mère demeure la reproductrice et la nourrice de l'humanité, son éducatrice morale et sa grande consolatrice; la séductrice ou la maîtresse représente l'unique refuge pour l'amour-passion, le réconfort sentimental, l'exutoire; la muse, inaccessible et céleste, entretenue dans le rêve et devant y rester, emporte avec elle la promesse d'un amour plus vrai, d'une vie meilleure. Elle soigne l'âme, repose, inspire. Comme le remarque Michaud, la première se voit dénier la sexualité; la seconde, l'engagement; la dernière, la réalité. Mais toutes incarnent le *care* : elles reproduisent, nourrissent, soignent, soutiennent, réconfortent, consolent, d'une manière ou d'une autre. Elles ne vivent pas pour elles et n'existent que pour-autrui.

La photographie artistique de Sainte-Marie et Carle a été choisie parmi toutes pour représenter l'exposition *Parce que c'est lui*. Elle a été travaillée, réfléchie, calculée, voulue telle. Elle capte de manière extraordinaire la complexité d'un rapport qui se joue entre l'aidant et l'aidé : un rapport fondamentalement asymétrique. Ce qui est intéressant, c'est le renversement des rapports de pouvoir qu'elle met en image : ce n'est plus la personne

souffrant d'une maladie qui joue les vulnérables, mais la femme qui le soigne. Ce n'est pas l'aidante qui domine un proche fragilisé; c'est elle qui est subjuguée. Ce premier chapitre porte sur un rapport de *care* des plus fondamentaux : celui entre une personne âgée marquée par une vulnérabilité particulière et la personne qui en a les soins : la proche aidante. Je m'intéresse à ce rapport en tant qu'il est genré.

Si les femmes ont sans doute toujours été vouées aux soins, encore plus depuis la modernité marquée par la naissance de la famille sentimentale et l'importance grandissante accordée aux enfants et aux femmes dans leur rôle de bonnes mères, l'expression « proche aidante » (ou aidante naturelle, aidante informelle, donneuse de soins) est relativement récente. Afin de comprendre le contexte d'émergence de ce nouvel enjeu de société, il est essentiel de faire un détour par la présentation des politiques publiques mises en place en matière de soins aux personnes âgées, dont l'orientation vers la désinstitutionalisation entamée depuis les années soixante-dix et le virage ambulatoire adopté plus récemment.[17]

La société québécoise a connu au cours des cinquante dernières années des changements importants aux plans économique, sociologique et démographique : une nucléarisation de la famille; l'accès des femmes à l'éducation supérieure, l'insertion massive des femmes au marché du travail, l'accès à la contraception et la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse, une chute drastique du taux de fécondité liés à tous ces phénomènes, ainsi qu'un développement extraordinaire des technologies médicales contribuant à accroitre de manière inédite l'espérance de vie des citoyens. La conjugaison de ces transformations profondes contribua à transformer les communautés, introduire des changements au niveau de la cellule familiale, et métamorphoser les relations aussi bien entre les parents âgés et leurs enfants adultes qu'entre les hommes et les femmes. Dans la foulée de ces transformations, le design institutionnel du réseau de la santé et des services sociaux a été repensé.

En 1995, le ministère de la Santé et des services sociaux du Québec adopta, en ligne avec la plupart des pays de l'OCDE, une orientation qui consistait essentiellement en

[17] J'ai déjà écrit un mémoire sur la question du soutien aux proches aidantes (Hamrouni, 2008). L'analyse que je développe ici, quatre ans plus tard, est originale, ma réflexion sur la question ayant évolué depuis. Seulement, la situation des aidantes, au plan empirique, étant demeurée la même, les données statistiques qui sont présentées dans la page qui suit ont été reprises intégralement du mémoire.

l'introduction d'une nouvelle façon de dispenser des soins médicaux et à assister les personnes âgées fragilisées par le vieillissement à domicile plutôt qu'en institutions, tout en invitant les familles à assumer une plus grande part des responsabilités de soins vis-à-vis de leur proche. On estimait alors que cette orientation politique était justifiée à la fois par la nécessité économique de « rationaliser » le système de la santé à l'heure où le vieillissement de la population menaçait, ici comme ailleurs, de faire exploser les coûts en santé, et par un argument social visant une plus grande « humanisation des soins à la personne ».

Les familles étant les premières touchées, l'adoption du virage ambulatoire fut suivie par le développement de différents regroupements d'« aidants » qui allièrent leur voix pour réclamer au gouvernement davantage de soutien. Le Réseau des aidants, ayant pour porte-parole Chloé Ste-Marie, est l'association la plus importante en la matière au Québec. En 2007, il a remis au gouvernement du Québec un cahier de propositions faisant état de la situation des « aidants naturels » et couchant sur papier leurs principales revendications. Parmi elles, la reconnaissance de leur contribution au système de la santé et une rétribution analogue à celle versée aux familles d'accueil étaient mises de l'avant. À partir du moment où l'on entend développer des orientations politiques en matière de soins et d'assistance quotidienne aux personnes âgées vulnérables qui soient compatibles avec l'égalité réelle des femmes, il est nécessaire d'engager le débat relativement à plusieurs questions de fond. Compte tenu de la forte proportion de *femmes* aidantes, quels sont les effets pervers que peuvent avoir sur les femmes cette relégation par le politique des aides au sein de la famille, même si ces aides étaient rémunérées ou compensées? Quelles sont les contraintes normatives, sociales et institutionnelles qui pèsent sur les femmes en matière de *care*? Fournir des soins à domicile à un proche représente-t-il un libre choix de vie, comme le suggèrent nombre de politiciens ou d'intellectuels? La société a-t-elle une responsabilité non seulement face aux plus vulnérables, mais aussi face à celles qui en ont la charge informelle? Quels sont les arguments en faveur des mesures de compensations financières de l'apport contributif des aidantes et ces mesures sont-elles compatibles avec la poursuite de l'égalité des sexes?

Ce chapitre se présente en quatre parties. Dans une première partie, le bien-fondé des approches qui présentent le *care* comme le libre choix des femmes sera mis en question. Dans une deuxième partie, il sera proposé d'envisager les enjeux entourant la prise en charge de la

dépendance dans une perspective plus large envisageant le phénomène de division du travail suivant les lignes du genre, de la classe, de la Race et de l'appartenance nationale. Dans un troisième temps, les divers arguments appuyant les revendications de compensations financières de l'ouvrage de soin fourni par les aidantes seront présentés et une critique sera formulée. Dans la quatrième partie, les grandes lignes d'une approche du *care* en termes de pouvoir seront esquissées. L'analyse proposée suggère de manière générale que les mesures de compensations des aidantes sont, d'un point de vue féministe soucieux d'abolir le genre comme domination (c'est-à-dire les rapports genrés de pouvoir), une fausse bonne idée pour les femmes.

1.1 Un libre choix des femmes?

Le virage ambulatoire a accordé aux aidantes une place prépondérante dans la prise en charge familiale des personnes vulnérables. Dans la mesure où une part démesurée de l'aide informelle est fournie par des femmes[18], assumer la responsabilité de l'accompagnement d'un parent vulnérable comporte des conséquences nettement plus marquées pour les femmes que pour les hommes, notamment en matière de santé physique et psychologique, d'autonomie financière, de progression au niveau de l'emploi et du revenu, et en ce qui a trait à la retraite.[19] Sur l'ensemble des proches aidantes occupant un emploi rémunéré, plus de la moitié ont rapporté des effets négatifs sur leur vie professionnelle (C.s.f., 2004 : p. 105). À force d'absentéisme répété au travail, et confrontées à l'impossibilité d'obtenir des avancements, plusieurs aidantes optent simplement pour l'abandon de leur emploi professionnel, ou prennent une retraite anticipée, pour se consacrer à temps plein à la responsabilité qui leur est conférée, responsabilité qu'il est difficile de décliner (C.f.c., 1998 : p. 8; C.s.f., 2004 : p. 105). Dans plusieurs cas, le rythme de vie difficile que cette responsabilité impose entraine stress et épuisement.[20] Sur les plans physique et psychologique, elles présentent davantage de problèmes de santé que les personnes non aidantes. Des recherches observent que leur niveau

[18] Au Canada, 80% des aidantes étaient des femmes au début des années deux mille (Condition féminine Canada, 1998 : p. 7; Conseil du statut de la femme, 2004 : p. 104; MSSS, 2003 : p. 3). La proportion était approximativement la même aux États-Unis (Folbre, 2001 : p. 37) et dans la plupart des pays de l'Europe de l'Ouest (Stark, 2005 : p. 17).
[19] Conseil du statut de la femme, 2004 : p. 104.
[20] Vanier, 2004 : p. 37; Condition féminine Canada, 1998 : p. ix, 39; Guberman, 2003 : p. 187.

de détresse est de 25% plus élevé que le niveau moyen (C.s.f., 2004 : p. 105). Parler de manière neutre « d'assistance à domicile » et « d'aidant naturel », comme le font respectivement le Gouvernement du Québec et le Réseau des aidants, relève en ce sens de l'euphémisme, dans la mesure où l'expression désigne essentiellement l'accompagnement et les soins fournis par des *femmes* dans la famille. Je préfère à ce terme celui de « *proche aidante »,* au féminin. Ce choix mérite une courte digression.

La redéfinition des aidants naturels comme « proches aidantes » participe de la critique de l'idéologie, une critique qui doit parfois prendre la forme d'une « critique de la sémantique politique » (Fraser et Gordon, 1994 : p. 311. Traduction libre). Je m'inspire sur ce plan de la méthode de recherche employée par Nancy Fraser et Linda Gordon (1994), qui montrent parfaitement bien dans leur généalogie de la notion de « dépendance » que certains « termes auxquels on a recours à des fins descriptives, dans le but explicite de décrire une réalité sociale, sont aussi, en même temps, des forces actives qui contribuent à la construction de cette réalité sociale » (Fraser et Gordon, 1994 : p. 310. Traduction libre). Les usages souvent spontanés, non réfléchis, de certains mots-clés et expressions courantes, servent en effet à faire valoir certaines interprétations de la vie sociale comme étant dignes de foi, à disqualifier d'autres interprétations possibles de cette même réalité et à occulter le système qui les a créées. Ce processus se fait généralement à l'avantage du groupe dominant et au désavantage des groupes subordonnés. Ce phénomène se produit lorsque le Réseau des aidants parle des « aidants naturels » (2007). L'expression est controversée dans la mesure où la vaste majorité des *aidants* sont en réalité des femmes et que l'idée d'être aidante « par nature » renvoie à une conception essentialiste de la femme (postulant une aptitude naturelle et une vocation sociale d'aidante ancrée dans une nature féminine essentielle ou une biologie de la reproduction propre au sexe féminin) qui a historiquement justifié son confinement à la sphère domestique, sa limitation aux tâches de soins aux proches, et qui a conséquemment entrainé son exclusion de la sphère de la vie publique, politique et économique. En ce sens, l'expression « d'aidant naturel » participe du maintien de l'idéologie : elle contribue à renforcer le pouvoir des plus puissants tout en le masquant *et* elle fait apparaitre l'impuissance des groupes subordonnés comme relevant de l'ordre naturel des choses ou découlant des choix coûteux qu'ils ont posés. Le terme « soignant » privilégié par Condition féminine Canada (1998) ne parait toutefois pas

non plus le plus approprié, dans la mesure où il peut être confondu avec les actes médicaux posés par les professionnels de la santé et qu'il masque l'aspect de soutien émotionnel, moral, psychologique ainsi que l'assistance dans des activités routinières et quotidiennes et la réalisation des tâches domestiques, des aspects qui constituent selon les recherches la plus grande partie de la tâche des aidants.[21] L'expression « proche aidant » devait donc être substituée à celles d'« aidant naturel » et de « soignant ». Mais avec cette expression, nous sommes toujours dans l'euphémisme pour désigner les soins majoritairement dispensés par des femmes. Lorsque 85% des proches aidants sont des femmes, il y a lieu de se demander si on ne doit pas féminiser l'expression. Certes, opter pour la féminisation comporte le risque que la description d'un fait soit interprétée comme la mise en avant d'une norme (le même dilemme surgit avec les expressions de ''femme de ménage'' ou de ''mère au foyer''). Néanmoins, en ne la féminisant pas, on risque de gommer la réalité des femmes qui sont reléguées à ces rôles. Je prends donc le pari de féminiser l'expression et de parler des « proches aidantes » dans ce chapitre. Ce choix doit être compris comme étant motivé par la volonté de ne pas invisibiliser le genre du *care* et, en ne le gommant pas, d'en suggérer la critique.

Jusqu'à tout récemment, à l'intérieur des cercles intellectuels conservateurs ou libéraux dominants, la question de l'assistance fournie dans le cadre familial n'était pas considérée à titre d'enjeu politique et économique. Les penseurs les plus conservateurs rêvaient d'une reprise par les femmes de leurs rôles traditionnels de donneuses de soin et de maîtresses de maison, rôles pour lesquels elles seraient, suivant leur conception, naturellement plus douées que les hommes. L'ouvrage par excellence représentant cette tendance est *L'âme désarmée* d'Allan Bloom, bestseller américain du début des années quatre-vingt. L'auteur ne veut pas seulement réaffirmer que les femmes sont naturellement faites pour rester à la maison, donner des soins par amour et couvrir les hommes et les enfants de toute leur maternelle sollicitude. Il s'agit en effet surtout d'une critique à peine voilée des mouvements féministes qui, à coup de revendications, seraient coupables de l'érosion de la famille nucléaire moderne et nous auraient plongé dans un déni de la nature aux conséquences catastrophiques.[22] Les penseurs

[21] Pour de plus amples précisions sur les tâches accomplies par les aidantes, on peut consulter Vanier, 2004.
[22] *L'âme désarmée* d'Allan Bloom peut à juste titre être classé au sein du mouvement intellectuel de « backlash » ou « ressac » antiféministe (voir Faludi, 2006 : p. 302-307). Pour une critique féministe plus élaborée de Bloom,

économiques néoclassiques, dont Gary Becker, qui défricha tout un pan de la recherche en économie de la famille au cours des années quatre-vingt, insistaient différemment sur l'idée que les femmes n'avaient pas qu'une préférence pour le *care*, mais qu'elles avaient un véritable « avantage comparatif » à se spécialiser dans les devoirs domestiques et de soins. Pour lui, la spécialisation des femmes dans le *care* fait l'objet d'un calcul rationnel : puisque les femmes ont en moyenne un salaire moins élevé que celui des hommes lorsqu'elles travaillent sur le marché, il semble être, à toute fin pratique, dans leur intérêt et à l'avantage de leurs familles respectives de se spécialiser dans le *care.* Ce raisonnement néglige toutefois de poser la question de savoir pourquoi les femmes gagnent en général de moins bons salaires que les hommes sur le marché de l'emploi.[23]

Dans une lignée similaire, suivant l'école libérale de la première génération, nous devions aussi voir dans la forte proportion de femmes aidantes l'effet d'un libre choix, le résultat de décisions autonomes prises par les femmes ou d'ententes librement consenties entre les conjoints en ce qui a trait à la gestion du ménage ou au partage des responsabilités parentales, choix posé en conformité avec leurs préférences, leurs conceptions de la vie bonne, leurs valeurs familiales, voire leurs tendances naturellement plus altruistes ou leur sens inné de l'abnégation. Par exemple, c'est la position à laquelle conduit l'approche de l'égalité devant la fortune du philosophe égalitariste Eric Rakowski (1991). Suivant cette approche articulée autour du principe phare de la responsabilité individuelle pour les coûts de ses propres choix, une société démocratique de type libéral et caractérisée par le pluralisme des visions morales doit appliquer un principe de neutralité par rapport à la pluralité des conceptions du bien et des doctrines morales entretenues par les citoyens et ne doit pas, en conséquence, compenser les actions et les engagements qui en résultent (Rakowski, 1991 : p. 107). Dans cette optique, la condition de vie des proches aidantes, qui pourrait être désavantageuse à certains égards, serait directement attribuable à leur propre décision de s'imposer certains sacrifices, dont celui de vivre avec moins de revenu, mais afin de vivre en cohérence avec leurs valeurs personnelles et leur conception particulière du bien et de la vie bonne. Le choix d'être proche aidante, bien qu'il n'ait pas à être jugé, n'a toutefois pas à être exercé « au détriment de ceux qui ne

---

voir Okin (2008 : p. 84-98) et Nussbaum (1987). Il est aussi la cible d'une critique rapide dans Folbre (1997 : p. 28).

[23] Pour une initiation aux critiques féministes de cette école de pensée, voir Bergmann (1987) et Pujol (2003).

partagent pas cette même croyance » suivant laquelle prendre en charge des proches fragilisés par la maladie, les limitations du handicap ou la vieillesse, constitue un « devoir moral » (*moral duty*) incombant à la famille.[24] Le *care* relevant de la vie privée, il est un choix que les principes de la neutralité de l'État et du respect de la vie privée prescrivent de ne pas juger, et que le principe de la responsabilité personnelle commande d'assumer seul. C'est dire qu'en tant qu'enjeu d'ordre privé, il se situe hors de la portée de la justice.

Les différentes analyses féministes produites au fil des ans sur la question du *care* ont contribué à éroder les fondements de ces interprétations aussi réductrices que sexistes dans leur fondement (Anderson, 1999; Folbre, 2001; Kittay, 1999; Okin, 2008). Assimiler l'aide informelle à un loisir (comme l'on fait des économistes), une préférence féminine (comme l'ont fait des philosophes libéraux), c'était ne pas prendre au sérieux la voix des aidantes et les plaintes qu'elles formulent. Les recherches ont depuis mis en lumière les contradictions immanentes au travail de prise en charge familiale, ses aspects à la fois gratifiants et frustrants, son caractère valorisant, mais répétitif, éprouvant et souvent pénible à assumer. Et il suffit de parcourir d'un coup d'œil les forums de discussion réservés aux aidantes pour constater combien de témoignages prennent la forme de doléances exprimées relativement à la lourde responsabilité d'assistance d'une personne aimée, âgée et malade dont l'état de santé ne va jamais qu'en se détériorant davantage. Les interprétations conservatrices, libérales et néoclassiques du *care* apparaissent en effet comme autant de prétextes excusant ou, du moins, justifiant l'ignorance des disparités, suivant les lignes de genre, qui se creusent entre celles qui se chargent du *care* dans nos sociétés et ceux qui, en le déléguant à d'autres, s'en exemptent.

Différents facteurs expliquant la persistance des inégalités de genre en matière de *care* ont été identifiés par les chercheures en sciences sociales : la socialisation dans des rôles de genre (Belloti, 1974); la persistance des formes de discriminations désormais moins directes que systémiques envers les femmes sur le marché de l'emploi (Valian, 1998); les arrangements politiques et institutionnels en matière de famille et de vieillesse (les congés parentaux, les congés de compassion et les temps partiels) qui, loin d'être neutres, jouent systématiquement en la défaveur des femmes, facilitant pour elles surtout l'articulation entre

[24] Rakowski, 1991: p. 153. Traduction libre.

un emploi moins rémunéré sur le marché et les tâches non-rémunérées dans la famille (Bergmann, 1998; Junter-Loiseau, 1999); l'idéologie de genre qui applique une pénalité salariale au *care*, en supposant que l'ouvrage est en partie compensé par la reconnaissance et l'affection témoignée en retour, renforçant du même coup l'iniquité salariale (England, Budig et al., 2002); la persistance de la répartition inégalitaire des tâches domestiques et des responsabilités familiales entre conjoints de sexe opposé dans la famille (Méda, 2008; Okin, 2008).

Les inégalités sur le marché de l'emploi et dans la famille sont souvent traitées comme deux phénomènes indépendants dans les recherches menées en sociologie et les différentes approches visant à expliquer la persistance de ces inégalités dans nos sociétés post-droits civils sont le plus souvent vues comme appartenant à des écoles de pensée en concurrence (Cohen, 2004 : p. 240). Comme le suggèrent toutefois la philosophe du travail Dominique Méda (2008) et la philosophe politique féministe Susan Moller Okin (2008 : p. 318), il est plus profitable pour la pensée féministe de concevoir ces inégalités comme des phénomènes qui se renforcent et s'aggravent l'un l'autre de manière structurelle de telle façon que les femmes soient tenues à l'écart des positions sociales de pouvoir dans l'univers de la vie publique et maintenues dans des rôles de soins accaparants qui renforcent leur dépendance dans la famille. Tous ces facteurs contraignent la liberté d'action des femmes et réduisent l'horizon des opportunités qui s'offrent à elles. Ils constituent autant de barreaux d'une même cage qui fonctionnent structurellement de manière à renfermer les femmes dans la réalité sans issue des soins.[25] Parce que tout conspire à les orienter vers des professions de soins ou des fonctions subalternes moins bien rémunérées que les emplois traditionnellement masculins sur le marché, elles auront un incitatif supplémentaire pour se retirer du marché de l'emploi afin de se charger des responsabilités familiales, le choix rationnel commandant que le membre du couple ayant le salaire le moins élevé se sacrifie. Inversement, l'assignation aux soins non payés et exigeants dans la famille, et l'organisation inadaptée du marché de l'emploi qui rend difficile la véritable conciliation emploi-famille, amènent les femmes à renoncer aux

[25] La métaphore très éloquente de la cage pour illustrer le fonctionnement structurel de l'oppression est développée dans l'ouvrage qui fit beaucoup de bruit à sa sortie, et qui mérite d'être lu et relu, *The politics of reality*, de la féministe séparatiste Marilyn Frye. Le premier chapitre sur l'oppression et son fonctionnement structurel mérite une attention plus particulière (Frye, 1983 : p. 1-16).

promotions et aux emplois impliquant de hautes responsabilités, détenant plus de pouvoir décisionnel mais exigeant une dévotion extrême en termes de temps, dévotion incompatible avec la principale responsabilité de *care* dans la famille. Ce phénomène structurel renvoie à ce que des féministes ont appelé la « double exploitation » des femmes : sous-payées sur le marché de l'emploi, elles sont impayées dans la famille, et *vice versa*. En ce sens, lorsque des penseurs politiques ou économiques parlent d'un « choix » posé par les aidantes, il est requis que nous nous le représentions sur l'arrière-fond des processus qui renforcent structurellement les inégalités de genre.

Non seulement ces différentes contraintes sociales, familiales, institutionnelles et politiques orientent-elles les femmes vers la prise en charge familiale, mais la nature même de la relation établie entre l'aidant et la personne vulnérable dont il a la charge contribue à sceller pour de bon leur engagement à titre d'aidante. L'éthicienne féministe Eva Feder Kittay (1999), suivant la féministe maternaliste Nel Noddings (1984), s'est particulièrement intéressée à la position de vulnérabilité dans laquelle était placée, contre toute attente, non plus seulement la personne dépendante, mais aussi, celle qui prodiguait des soins à un proche fragile qui *dépend* d'elle et de ses soins. Selon Kittay (1999), le modèle volontariste privilégié par les penseurs politiques contractualistes, suivant lequel les obligations morales entre deux personnes sont contractées librement et où chaque partie est libre d'honorer ou de rompre son engagement, ne tient plus lorsqu'il s'agit d'analyser les responsabilités qui existent entre l'aidante et l'aidé (Kittay, 1999 : p. 63). En opposition à ce qui est supposé à l'intérieur du modèle volontariste, et s'appuyant sur les travaux de Robert E. Goodin (1985) sur la vulnérabilité, elle suggère que certaines obligations morales s'*imposent* parfois aux sujets au sein de relations spéciales (relations amoureuses, familiales ou amicales), obligations morales auxquelles les proches ne peuvent se soustraire et qui peuvent ne pas avoir été volontairement contractées (Kittay, 1999 : p. 53). Les proches aidantes répondent en effet à un besoin d'assistance manifesté par un membre de la famille souffrant d'une vulnérabilité particulière, et c'est en vertu du lien intime qui est établi *auparavant* entre la personne vulnérable en tant que sujet particulier et l'aidante en tant qu'elle est la personne de son entourage qui est à ce moment *la mieux placée* pour satisfaire ces besoins, que cette dernière a, selon Kittay, l'obligation morale forte de soutenir son proche et de veiller à la satisfaction de ses besoins. Cette obligation lui revient

personnellement et elle n'a pas, en ce sens, fait l'objet d'une entente volontaire et contractualisée. Dans deux articles importants sur le *care,* articles abondamment documentés, signés respectivement par Emily K. Abel (1990 : p. 68) et Agneta Stark (2005 : p. 10), les auteures soulignent que, contrairement à la prise en charge et l'éducation des *enfants*, qui fait l'objet d'un choix (ou du moins est-il permis de le croire à notre époque où les technologies reproductives et les moyens de contraception rendent au moins formellement possible une telle liberté de choix), l'obligation de prendre soin d'un proche âgé survient le plus souvent de manière précipitée et inattendue, suite à une maladie associée au vieillissement, mais qui aurait aussi pu ne jamais survenir.[26] La situation de vulnérabilité de la personne aidée, vulnérabilité vis-à-vis de son donneur de soin, ainsi que la relation d'attachement qui s'est tissée au fil du temps entre la personne vulnérable et sa proche aidante, rendent la « sortie » de la relation et le renoncement à l'obligation de « prendre soin » qui se présente soit moralement condamnable, soit émotionnellement très difficile pour les deux personnes impliquées dans la relation. C'est la vulnérabilité particulière des aidés et le caractère moralement condamnable de la fuite qui explique d'ailleurs généralement que le personnel soignant des établissements de santé (les infirmières, par exemple) ne se permet pas de, ou n'est pas autorisé à, faire la grève et qu'il ne jouit ainsi que d'un pouvoir de négociation relativement plus limité. L'option de se retirer de la relation et de ne plus soigner, s'engager, se préoccuper ou se soucier (*not to care*) n'est généralement pas une « alternative opérationnelle », particulièrement lorsque le bien-être d'une personne est en jeu, de surcroît si un attachement émotionnel nous unit spécialement à cette personne (Himmelweit, 1995 : p. 9). En ce sens, la personne dépendante peut légitimement entretenir des attentes morales et formuler des réclamations morales à l'égard de sa proche aidante en tant qu'elle est la personne la mieux située de son entourage pour répondre à ses besoins. En somme, certaines conditions doivent être réunies pour qu'une personne se voie dans l'obligation morale de prendre en charge les soins d'un proche vulnérable : les besoins exprimés par la personne vulnérable doivent être fondamentaux, au sens où sa survie dépend de leur satisfaction et où elle ne peut elle-même les satisfaire; la proche aidante doit être la personne la plus disposée à se faire sensible, réceptive, attentionnée

[26] Évidemment, la question des soins à un enfant malade ou ayant des besoins particuliers pose toutefois des enjeux similaires à celle des soins aux personnes âgées dites « en perte d'autonomie ».

aux intérêts et aux besoins de cette personne vulnérable. Si ces conditions sont réunies, alors la responsabilité d'assistance lui revient personnellement et elle doit s'y tenir, même dans le cas où cette tâche comporterait le risque de compromettre la réalisation de ses projets personnels propres ou dans le cas où elle impliquerait qu'elle lui sacrifie ses intérêts propres (Kittay, 1999 : p. 64-65).

Cette situation singulière, où l'aidante doit savoir percevoir les besoins d'un proche vulnérable et s'y faire sensible de manière à y répondre le mieux possible, l'amène à adopter ce que Kittay appelle un « soi transparent » (« *transparent self* ») qui la fragilise encore davantage. Cette conception du soi de la proche aidante n'a rien de l'agent rationnel et désintéressé tel qu'il est le plus souvent représenté dans la tradition libérale contractualiste. Si le philosophe John Rawls suppose que « les partenaires, dans la position originelle, sont mutuellement désintéressés : ils n'acceptent pas de voir leurs intérêts sacrifiés à ceux des autres »[27], en revanche, le « soi transparent » de l'aidante a comme principale qualité de savoir se placer au service d'autrui. L'aidante n'est pas désintéressée, écrit Kittay, elle est, au contraire, passionnément intéressée, mais cet intérêt n'est pas égoïste : l'aidante est motivée par la satisfaction des besoins d'autrui (Kittay, 1999 : p. 52-53).[28] La relation établie entre la proche aidante et une personne vulnérable n'est donc pas une relation spéciale contractuelle entre des « sujets génériques », désincarnés, mais une relation spéciale *non contractuelle* entre des « sujets concrets » s'inscrivant dans des relations spéciales (Benhabib, 1987 : p. 88). La proche aidante n'est ainsi jamais pleinement *indépendante* de la personne dont elle a les soins, parce qu'elle n'est jamais totalement libérée de ses responsabilités à son égard (Kittay, 1999 : p. 91). Sa liberté à formuler ses objectifs personnels, à poursuivre ses rêves propres et à donner libre cours à ses aspirations, est limitée et contrainte par son engagement vis-à-vis de la personne dont elle doit assurer le bien-être et l'obligation morale qui la lie à elle. Ainsi donc, si une dépendance de premier ordre lie l'aidé à l'aidante (celui-ci étant dépendant de l'aidante dont les actions ou les inactions peuvent avoir des conséquences déterminantes sur sa santé et son bien-être, voire sur sa survie), une dépendance lie aussi l'aidante à l'aidé (Jochimsen,

[27] Rawls, 1997: p. 162.
[28] Sur ce point, Eva F. Kittay endosse la critique du « soi généralisé » élaborée par Seyla Benhabib (1987). On peut noter que, selon les traductions françaises, l'expression anglaise « generalized other » sera traduite par « autrui généralisé » ou « autrui générique ».

2003 : p. 241; Kittay, 1999). Cette dépendance « seconde » rend l'éventualité d'une rupture ou d'une fuite moralement problématique et l'obligation de donner des soins moralement impérieuse.

De surcroît, la vulnérabilité de la proche aidante est accentuée en raison de la nature non économique de son ouvrage, celle-ci œuvrant pour ainsi dire bénévolement. Elle est donc à son tour placée dans une situation de « dépendance dérivée » où elle-même dépend d'un pourvoyeur si elle veut être en mesure de demeurer au foyer pour assister la personne dont elle a la charge. Cette dépendance de l'aidante vis-à-vis du pourvoyeur est « dérivée » : parce qu'une personne fragile dépend d'elle, elle dépend d'un autre. Dans une telle situation de dépendance, lorsque les moyens de subsistance hors du concubinage ou du mariage deviennent inconcevables, la possibilité de la séparation ou du divorce devient pratiquement inexistante.[29] Et lorsque la capacité réelle de se soustraire à une relation est menacée, comme c'est souvent le cas au sein de mariages construits selon un modèle patriarcal (marqué par des disparités de pouvoir qui se traduisent par une division sexuée des rôles d'aidants et de pourvoyeurs[30]), le pouvoir décisionnel et de négociation est affaibli, la capacité d'exprimer ses insatisfactions amoindrie, et la femme est plus susceptible de souffrir d'abus psychologiques, physiques ou sexuels (Kittay, 1999 : p. 41; Okin, 2008 : chap. 6).

On peut en déduire, comme le suggèrent Kittay et Okin, que la présumée « dépendance » des femmes n'a jamais été fondamentale, naturelle, due à leur faiblesse naturelle comme l'ont historiquement prétendu les antiféministes. Cette dépendance a toujours été *dérivée de* leur assignation à la fonction d'aidante (des enfants, des malades, des aînés) non payée dans la famille.[31] En somme, l'asymétrie des pouvoirs qui caractérise fondamentalement

---

[29] Je réfère le lecteur intéressé à poursuivre cette réflexion à consulter l'excellent chapitre six de l'ouvrage phare de Susan Moller Okin *Justice, genre et famille*, dont la traduction française nous est enfin parvenue en 2008, presque 20 ans après la publication originale. Dans ce chapitre, Okin s'appuie à la fois sur les travaux sur la vulnérabilité du philosophe moral Robert E. Goodin et sur ceux de l'économiste Albert Hirshmann qui s'est penché sur la capacité/incapacité à s'extraire d'une relation et de jouir de sa pleine liberté d'expression lorsque cette relation est caractérisée par un déséquilibre des pouvoirs, notamment au plan économique.

[30] L'expression est d'Okin (2008).

[31] Kittay, 1999 : p. 10. Comme je l'ai déjà écrit ailleurs (Hamrouni, 2008), le type de « dépendance secondaire » à laquelle fait référence Kittay se produit exclusivement dans les situations où l'aidante a à sa charge un enfant ou un parent et doit compter sur le revenu du conjoint pour subvenir aux besoins de la famille. Elle ne s'applique généralement pas aux situations où l'aidante s'occuperait de son conjoint, ni au cas où elle serait à la tête d'une famille monoparentale. Dans de telles circonstances, ce n'est pas la dépendance économique vis-à-vis d'un

la relation qui existe entre la proche aidante qui dispense les soins et le prestataire d'une part, et entre la proche aidante et un pourvoyeur d'autre part, restreignent sa liberté de poursuivre ses propres intérêts et accentue sa vulnérabilité face à l'exploitation et à l'oppression.

La portée de la liberté de la proche aidante est réduite par l'obligation morale qui la lie à l'aidé et à laquelle elle ne peut pas simplement se dérober, et la dépendance dérivée vis-à-vis d'un pourvoyeur dans laquelle la place cette responsabilité ne fait qu'alimenter davantage le cycle de la dépendance. C'est en ce sens que doit être comprise l'idée suivant laquelle le *care* n'est pas pleinement un « libre choix », au sens contractualiste traditionnel du terme, idée suggérée aussi bien par des philosophes politiques féministes (Anderson, 1999 : p. 298; Kittay, 1999 : p. 99) que par des économistes féministes (Folbre, 1997; Himmelweit, 1995 : p. 9; Jochimsen, 2003 : p. 235). Les aidantes deviennent avec le temps, comme l'évoque l'éloquente métaphore employée par Nancy Folbre, « les prisonnières de l'amour » (Folbre, 2001 : p. 38-41).

Dans un contexte inégalitaire où les femmes sont toujours défavorisées sur le marché de l'emploi et se voient attribuer, en raison de nombreuses contraintes énumérées plus haut, une part plus importante des responsabilités familiales et domestiques, la mise en place de la politique des soins à domicile aura eu pour effet d'augmenter la proportion de femmes qui assument cette fonction non payée dans la famille. Et en raison de la nature du lien entre l'aidante et la personne vulnérable et de la dépendance dérivée que cette relation entraine pour l'aidante, une fois l'engagement moral pris envers la personne vulnérable, il est improbable qu'un renoncement de la part de l'aidante survienne ultérieurement. La situation est, en un sens éminemment concret et à peu de chose près, sans issue.

1.2 Le *care* à l'intersection du genre, de la classe, de la Race

Reléguer à des employées domestiques l'ouvrage de *care* qui leur serait autrement attribué se présente à plusieurs femmes blanches occidentales appartenant de par leur alliance de classe et de Race aux franges de la population les plus privilégiées, comme l'une des issues

---

pourvoyeur qui est en cause, mais bien la précarité économique et, possiblement, la dépendance vis-à-vis d'un soutien offert par l'État, le patriarcat d'État s'étant progressivement substitué au patriarcat privé dans les États providence contemporains (Brown, 1981; Morin, 2009).

les plus accessibles et généralement admise –même si excessivement problématique au plan de l'éthique féministe. Pour celles qui y ont recours, elle n'est pas simplement qu'admise : elle est souvent présentée comme une action vertueuse. Il n'est pas rare, en effet, que les femmes qui emploient des « aides » se justifient à elles-mêmes ce choix en ayant recours à l'argument suivant lequel dans le contexte actuel, difficile pour les femmes monoparentales ou les femmes migrantes, elles leur font, en les employant, une véritable faveur.[32]

Les analyses données des enjeux entourant le *care* jusqu'ici ont trop souvent fait fi de cette réalité, ayant glissé dans le piège que la féministe et poète radicale Adrienne Rich a qualifié de « solipsisme blanc »[33], qui consiste à hisser au rang d'universel l'expérience des femmes blanches aisées et éduquées (celles qui, étant libérées de certains aspects du *care*, ont le loisir de théoriser sur lui[34]). Le groupe ''femme'' –alors représenté par cette ''élite''- est alors dépeint comme homogène, excluant d'emblée la voix des femmes dont l'expérience ne correspond pas à celle des blanches privilégiées et gommant aussitôt les rapports de domination *entre les femmes*. Or, si toutes les femmes, en vertu du hasard de leur appartenance de genre, sont concernées par le *care*, comme l'écrit Elsa Dorlin, « toutes n'effectuent pas les mêmes tâches ni ne bénéficient des mêmes rétributions matérielles ou symboliques en contrepartie » (Dorlin, 2005 : p. 89). Cette réalité est doublement invisibilisée lorsqu'on considère le *care* tout d'un bloc, ne tenant pas compte des distinctions importantes entre les aspects émotionnels de la tâche et les dimensions strictement techniques ou instrumentales impliquées. Le croisement de ces deux regards laisse émerger une réalité autrement masquée : les femmes alliées aux classes supérieures s'exonèrent, en les reléguant aux femmes les plus défavorisées, aux femmes noires et aux migrantes, des responsabilités de *care* les plus

[32] À ce sujet, je recommande chaudement l'article, qui se veut en même temps être un témoignage, de Susan Cheever, « The nanny dilemma » (2002).

[33] À ce sujet, on pourra savourer un échantillon des contributions sélectionnées parmi les plus importantes de cette éminente penseure dans un recueil récemment publié en français *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais* (Rich, 2010).

[34] À ce sujet, on peut d'abord lire l'important article de Lugones et Spelman (1983) qui lança, avec les contributions de penseures du *Black feminism*, la réflexion féministe sur la suprématie Blanche, et qui mena vers la prise de conscience, par les féministes, de la nécessité d'adopter une approche favorisant l'intersectionnalité, c'est-à-dire une approche sensible aux différences *entre les femmes* et aux particularités des rapports de domination en tant qu'ils se trouvent à l'intersection de la classe, du genre, de la Race, de l'appartenance nationale et de l'orientation sexuelle. À ce sujet, je ne peux que recommander la lecture de *Black feminism*, qui rassemble certains des plus importants textes des féministes africaines-américaines traduits par Elsa Dorlin (Dorlin, 2008b). Suivant Dorlin, je ne traduis pas ce courant afin de marquer sa provenance américaine.

techniques et éprouvantes (le ménage, le lavage, la cuisine, le bain au malade, l'accompagnement aux toilettes, etc.), de sorte que suffisamment de temps soit libéré pour qu'elles puissent se consacrer aux activités du *care* qui impliquent les aspects relationnels, émotionnels, psychologiques et moraux les plus agréables et valorisants (écoute attentive, discussion, soutien psychologique et moral, accompagnement aux rendez-vous, etc.). Avoir à leur disposition des « aides domestiques » fournies par l'État fait d'ailleurs partie des requêtes des aidantes.[35]

De surcroît, dans le contexte mondialisé contemporain, marqué par des inégalités de richesses criantes entre les pays et une hypermobilité de la main d'œuvre féminine à l'échelle mondiale, ce sont les États du Sud qui fournissent aux citoyens des États du Nord[36] des employées domestiques migrantes au rabais.[37] La nature même de l'emploi de la travailleuse du *care* étrangère à la charge d'un employeur dans le cadre domestique (emploi caractérisé par un isolement, des conditions précaires, une faible rémunération, de longues heures de travail, des sorties potentiellement limitées et facilement contrôlables par l'employeur, etc.), facilite la perpétration d'abus de la part des employeurs. Cette vulnérabilité est augmentée si elles vivent dans des conditions d'illégalité.[38] Comme les brillantes analyses de Saskia Sassen (2001; 2002; 2010) le suggèrent, l'offre de tels services en provenance des pays du Sud représente une réaction microéconomique aux processus globaux de restructuration dans les pays du Sud dans le contexte de la mondialisation des marchés, notamment des marchés de la main d'œuvre. Cette restructuration est la conséquence directe de la soumission des pays dits en

---

[35] Le gouvernement du Québec a d'ailleurs déjà franchi un pas significatif vers la satisfaction de certaines de ces requêtes. Sans être exhaustifs, les services destinés aux aidantes comprennent en effet l'aide domestique et les soins d'hygiène, ainsi que le répit et le balluchonnage (MSSS, 2003).

[36] Comme le revendique Saskia Sassen (2010 : p. 27), nous devons employer et comprendre les termes « Sud » et « Nord » moins dans le sens où ils désigneraient une région géographique naturelle du globe, que dans le sens où ils renvoient à un ensemble politique en tant qu'il est imbriqué dans des rapports asymétriques de pouvoir.

[37] Ce problème des plus complexes ne sera qu'effleuré et présenté dans le cadre limité de ce chapitre sur les aidantes. Il va néanmoins de soi que les féministes qui s'intéressent au *care*, comme éthique, politique et économie, ne peuvent plus l'ignorer. Sur cette question, j'invite le lecteur à consulter les contributions percutantes à l'ouvrage de Barbara Ehrenreich et Arlie Hochschild (2002), les travaux extraordinaires de Saskia Sassen (Sassen, 2001; 2002; 2010), la contribution d'Elsa Dorlin (2005), et les travaux rassemblés dans le collectif *Le sexe de la mondialisation* (Falquet, Hirata, et al., 2010).

[38] La vulnérabilité n'est pas qu'accentuée par le statut irrégulier des travailleuses. Les travaux menés par la chercheure et juriste au CÉRIUM Eugénie Depatie-Pelletier suggèrent que l'exploitation des travailleurs et travailleuses domestiques au Canada est en quelque sorte entérinée par la loi. Voir à ce sujet sa critique formulée au sujet de la récente réforme du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (Depatie-Pelletier, 2011).

voie de développement aux politiques dites de gouvernance, et aux diktats des diverses instances internationales, dont le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale, dont l'obligation de se soumettre aux Programmes d'ajustement structurel (PAS) qui supposent l'application de réformes économiques (politiques d'austérité, coupures massives des dépenses de l'État, privatisation de secteurs publics, informalisation grandissante de pans entiers du marché de l'emploi) afin de gérer la crise de la dette. Ces programmes ont eu pour effet de dégrader significativement la qualité de vie des citoyens et citoyennes (Sassen, 2010).[39] Dans de telles conditions, les femmes du Sud se voient présenter peu d'options, la plus viable d'entre elles consistant à émigrer pour investir des secteurs d'emplois de services (services domestiques, services à la personne, services sexuels) à bas salaire dans les pays du Nord et à transférer l'argent ainsi gagné à leur famille restée dans le pays d'origine (Glenn, 2009; Sassen, 2010). Ces « circuits alternatifs de survie », comme l'observe Sassen, sont empruntés par les femmes des pays du Sud qui viennent se substituer aux femmes de classes moyennes et élevées qui sont ''parvenues'' à intégrer le marché de l'emploi dans les pays du Nord, les femmes des classes les plus défavorisées restant cantonnées au secteur informel du travail familial non reconnu. Le déficit du *care* n'est ainsi jamais comblé, et la crise du *care,* jamais apaisée. Elle n'est que reportée ailleurs dans le monde, alors que ces travailleuses migrantes (ces donneuses de soins, mais aussi ces nounous, ces domestiques, ces bonnes), ayant quitté leur propre famille pour prendre soin des nôtres, doivent à leur tour engager d'autres femmes, encore plus démunies qu'elles, pour prendre soin de leurs propres familles. En plus de l'exode des cerveaux (*brain drain*) auquel sont confrontés les pays les plus pauvres de globe, ils subissent dans le contexte de la mondialisation néolibérale contemporaine ce que Barbara Ehrenreich et Arlie Hochschild (2002) qualifient de véritable « fuite des donneurs de soins » (*care drain*). La stratégie de la relégation ne met pas un terme aux cycles de la domination : elle la reconduit selon les lignes sociales, raciales et nationales (Mozère, 2010; Sassen, 2010). Et toute solidarité entre les femmes du monde est rompue.

Parce que le *care* est un enjeu genré qui s'articule aussi à une division du travail entre les femmes redoublée d'une hiérarchisation des pouvoirs suivant les lignes de classe, de Race

[39] L'économie féministe est sans doute le courant de pensée à partir duquel émergèrent les analyses critiques les plus élaborées des effets dévastateurs qu'ont eu les PAS sur les vies des femmes à travers le monde. On peut lire sur cette question bien précise l'ouvrage de Pamela Sparr *Mortgaging women's lives* (1994).

et d'appartenance nationale, les enjeux qui l'entourent ne peuvent plus être pensés dans le cadre limité des rapports de genre à l'intérieur de la famille, ou des rapports de classes à l'intérieur des frontières de l'État-nation. Ils ne peuvent pas non plus être pensés comme étant une affaire strictement personnelle ou une affaire de décisions de couple qui n'affecterait que ses seuls membres. Ils doivent être analysés en tant qu'ils s'inscrivent dans le contexte global de la mondialisation néolibérale qui produit et reproduit de nouvelles formes d'inégalités non plus seulement entre les hommes et les femmes, mais entre les femmes elles-mêmes. Et la réflexion féministe contemporaine qui ferait fi des formes de domination amplifiées et particularisées à l'intersection de la classe, de la Race ou de l'origine nationale aurait en ce sens à répondre de la désolidarisation à laquelle elle mène ultimement. L'enjeu du *care* n'est pas que familial, social ou national : il est aussi *global.* Et les stratégies politiques auxquelles nous devons réfléchir pour y répondre ainsi que l'éthique féministe à laquelle nous devons nous obliger doivent être à la hauteur de l'ampleur de cette crise.

1.3 Vers la compensation financière du *care*?

Une stratégie qui se présente aux femmes aidantes qui n'ont pas eu le luxe de reléguer à d'autres femmes les tâches de *care* consiste à revendiquer une compensation financière pour elles-mêmes en échange de leur ouvrage. En effet, parmi les trois principales requêtes mises en évidence dans le cahier de propositions rédigé par le Réseau des aidants et soumis au gouvernement du Québec, on remarque celle d'un « soutien financier prenant la forme d'une rétribution équivalente pour les aidants à celle que reçoivent les familles d'accueil » (Réseau des aidants, 2007 : p. 8). La question qui se pose est la suivante : la stratégie de la rétribution est-elle compatible avec l'égalité réelle des femmes?

Si, jusqu'à tout récemment, à l'intérieur de certains cercles intellectuels non féministes, la question de l'assistance fournie dans le cadre familial était traitée comme une affaire privée devant être assumée par les aidantes seules, la plupart des penseurs politiques y voient à l'heure actuelle un véritable enjeu de nature sociale. Cette prise de conscience est au moins partiellement attribuable aux arguments élaborés par des philosophes politiques égalitaristes, des sociologues, politicologues et économistes féministes au cours des années quatre-vingt-dix

et deux mille en faveur d'une plus juste prise en compte de l'importance de l'ouvrage historiquement confié aux femmes, de l'éducation des enfants aux soins des personnes âgées.

Ces approches ont permis de justifier la compensation financière des aidantes, d'une part, notamment en raison du coût d'opportunité qu'elles assument généralement suite à leur engagement et, d'autre part, la rétribution en échange de leurs services rendus. La compensation et la rétribution obéissent à des logiques distinctes. D'une part, l'argument appuyant la compensation consiste à mettre en évidence les coûts directs et indirects injustement absorbés par les aidantes et l'injustice de la répartition inégale de ces coûts, alors que les bénéfices de cet engagement s'étendent au-delà de la seule sphère familiale. La compensation se fait en fonction du coût d'opportunité (on compense l'aidante pour s'être retirée du marché de l'emploi provisoirement afin de s'acquitter de la tâche : on la compense pour ce qu'elle *perd* en soignant et non pas pour ce qu'elle accomplit). La logique de la compensation est une logique du risque et suppose que cette occupation représente en même temps une charge, un fardeau, qu'elle est coûteuse sur plusieurs plans. D'autre part, l'argument en faveur de la rétribution consiste plutôt à mettre en évidence les répercussions publiques positives, l'apport à la fois social et économique que représente l'engagement des aidantes auprès d'un proche vulnérable. La rétribution est, en principe, indexée sur la pénibilité de la tâche à accomplir. Elle peut aussi supposer le versement d'une allocation fixe, la même pour tous. Elle suppose la reconnaissance de cette activité comme un « travail » réel, et non pas comme un fardeau passager. Suivant cette approche par exemple, le travail de soin *a* une valeur économique et les aidantes sont envisagées comme des travailleuses qui soulagent le système public de la santé de coûts faramineux, tout en lui permettant de réaliser une épargne significative. Basé sur la méthode du coût de remplacement en économie (c'est-à-dire le salaire qui serait versé à un employé du réseau public de la santé pour une tâche similaire), les chercheurs ont estimé la valeur de la contribution des aidantes informelles, au Québec seulement, à plus de cent trente millions d'heures travaillées, pour un total de plus de cinq milliards de dollars par année.[40] Sous cette approche, leur ouvrage est ainsi vu comme

[40] Danis et LeBrun, 2006 : p. 24. Il est à noter que cette méthode a toutefois été contestée en raison des estimations trop élevées qu'elle tendait à présenter. D'autres méthodes d'estimation existent : la méthode du « remplaçant général », qui ne se fonde pas sur le salaire d'un employé spécialisé mais plutôt sur le coût d'un domestique qui serait payé pour accomplir ces tâches; la méthode du « coût d'opportunité », problématique pour

indispensable : si, du jour au lendemain, les aidantes se déclaraient en grève, la société serait forcée de confier ces tâches à des travailleurs salariés (Krebs, 1998 : p. 189).

La compensation suppose un paiement pour ce qui ne peut plus être accompli; la rétribution suppose un paiement pour ce qui est accompli. Néanmoins, au plan du revenu, il n'y aurait pas nécessairement d'écarts significatifs entre les deux alternatives. On peut très bien imaginer un système de compensation très onéreux (où l'aidante serait compensée en fonction du coût d'opportunité, d'après son revenu d'emploi) et un système de salaire moins onéreux (où les aidantes seraient rémunérées au salaire minimum et à temps partiel seulement). Parce que ce sont les effets, sur les femmes, qui découlent du fait d'être payées pour prendre en charge un proche malade ou pour fournir du travail domestique qui sont considérés dans ce chapitre-ci et le prochain, je ne fais pas de différence entre la compensation et la rémunération, au sens où une compensation généreuse aurait potentiellement le même effet que la rétribution : elle viendrait rattacher la femme à cette tâche.[41]

Si les arguments en faveur de la compensation financière des aidantes et les chiffres qui les appuient paraissent à première vue tranchants, il convient toutefois de les examiner de plus près avant de s'en laisser convaincre. Ce n'est pas un hasard si les diverses mesures de compensation ou de rétribution du *care* (que ce soit sous la forme de prestations, d'allocation familiale, de congés de compassion payés, de crédits d'impôt remboursables, etc.) sont ramenées à l'avant plan dans le discours politique à notre époque où il s'agit de réinterpréter toute dépense de l'État social en matière d'éducation, de santé et de services sociaux en termes de retour sur l'investissement. En effet, les nombreuses et lourdes réformes de l'État social engagées depuis le début des années quatre-vingt à l'intérieur du nouveau « paradigme de la politique sociale comme investissement » (Cantillon et Van Lancker, 2011) sont fondées sur cette idée d'un retour sur l'investissement. Sous cette perspective, si la protection sociale peut désormais s'étendre à celles qui prennent soin des enfants et les éduquent par exemple, c'est parce que leur travail représente non plus une pure perte, un investissement freinant la

---

les mêmes raisons que la première, qui se fonde sur le salaire que la personne qui est devenue proche aidante gagnerait si elle était restée sur le marché du travail.

[41] Néanmoins, je m'intéresse davantage à la compensation dans ce chapitre sur les aidantes et aux revendications de salaire en échange du travail ménager et de soins aux enfants au prochain chapitre.

croissance et ne comptant pour rien[42], mais qu'il a été réinterprété comme un travail indispensable à la reproduction et à l'entretien de la main d'œuvre, un investissement dans le capital humain duquel on peut en retour espérer des gains importants. Sous cette logique, c'est d'ailleurs devenu l'un des « métiers de femme » que le « métier de mère », comme l'évoque l'analyse de la sociologue Irène Jonas.[43] Si les aidantes, comme les mères, fournissent une contribution productive à la société, elles doivent recevoir leur part du surplus de la coopération sociale en échange. Mais là est bien tout le problème : la comparaison entre les mères et les aidantes ne tient pas. Si nous suivions cette logique de l'investissement dans le capital humain, il deviendrait rapidement difficile de mettre en évidence la valeur de l'accompagnement des personnes âgées dépendantes, qui ne représentent plus une force de travail vigoureuse au service du capital. L'argument de l'investissement dans le capital humain que peut représenter le *care* peut en ce sens éventuellement se retourner contre celles qui l'invoquent. C'est là que la référence à la distinction entre les soins de longue durée pour les personnes âgées en fin de vie et les soins curatifs ou de réhabilitation devient aussi désarmante : là où les soins curatifs visent à l'amélioration de la condition de santé du travailleur qui pourra par la suite réintégrer la force de travail et relancer sa consommation, les soins de longue durée ne visent qu'à assister et soulager des personnes âgées en perte d'autonomie dont l'état de santé général n'ira qu'en se détériorant toujours davantage. Ces personnes beaucoup plus vulnérables et qui, sur le strict plan économique, représentent plus de coûts que de gains potentiels, seraient inévitablement laissées pour compte sous un tel paradigme économiste. En ce sens, c'est bien plutôt la primauté accordée à la productivité dans nos sociétés qui devrait être questionnée. Je reviens sur cette question importante au chapitre suivant.

---

[42] C'était le cas sous le paradigme de la théorie économique dominante. À ce sujet, on peut consulter la préface et le premier chapitre de l'ouvrage *De la différence des sexes en économie politique* (1997) qui rassemble certains des articles les plus importants de Nancy Folbre, traduits en français. Cette approche est d'ailleurs perçue par les économistes féministes comme une grande réussite, sinon un important progrès. J'y reviens au chapitre suivant plus particulièrement consacré à l'entreprise de l'économie féministe.

[43] Les mères, critique Jonas avec éloquence, dans nos sociétés ultraperformantes, sont appelées à concevoir l'éducation de leurs propres enfants comme une « entreprise complexe d'éducation intensive qui a pour but la formation d'individus bien élevés, bien équilibrés, bien équipés pour la compétition sur un marché du travail de plus en plus exigeant » (Jonas, 2008 : p. 41).

Un autre argument en faveur de la rétribution, plus convaincant à première vue, mérite aussi d'être examiné. Selon la sociologue Nancy Guberman, le paiement des proches aidantes faciliterait l'établissement d'un rapport plus égalitaire entre la donneuse et le récipiendaire de soins, la relation étant, par le fait du paiement, transformée en transaction marchande contractualisée (une paie contre des services à rendre) (Guberman, 2003 : p. 193). La rétribution pourrait ainsi comporter cet effet plus que bénéfique de diminuer les risques d'abus à l'égard des personnes âgées qui se retrouvent autrement dans une situation de dépendance telle que leur bien-être ne dépend plus que de la bonne volonté de leur aidante (Guberman, 2003 : p. 193). En effet, à partir du moment où l'aidante est rémunérée en échange de la réalisation d'une tâche précise, l'organisme qui octroie le paiement devrait, ou du moins pourrait, s'assurer que le travail est bien accompli conformément aux termes fixés par le contrat et s'enquérir ainsi de la qualité des soins prestés. Mais c'est là faire fi du fait que ces soins sont fournis dans le cadre familial. C'est prétendre qu'une « dé-privatisation » de la famille serait non seulement possible, mais désirable. C'est supposer que l'intrusion ainsi permise dans la vie privée des aidantes et des personnes qu'elles ont à charge fasse l'objet d'un consentement des deux parties, afin que soient examinés, vérifiés, scrutés les soins prodigués, l'attention et l'affection témoignées (puisque le soutien apporté ne se limite pas à des tâches techniques facilement vérifiables). C'est surtout faire comme si la confiance entre deux proches pouvait se fonder sur un rapport économique, supposer même que cette confiance sera consolidée par le moyen de la transaction marchande, et ignorer que l'introduction d'un tel rapport marchand contractualisé risque aussi d'éveiller les soupçons et d'effriter la confiance mutuelle plutôt que de la restaurer. Guberman suggère que le paiement versé à l'aidant soulagerait la pression, vécue par l'aidé, liée à l'idée qu'il représente un fardeau pour son aidant. Or, cette remarque, qui est à prendre au sérieux, nous ramène surtout à la question fondamentale qui est posée ici : si l'assistance aux parents âgés représente souvent une responsabilité lourde à porter pour leurs enfants adultes qui sont le plus souvent des femmes, la compensation financière représenterait-elle vraiment la meilleure solution possible? La détresse psychologique vécue par les aidantes sera-t-elle atténuée par l'argent? Et qu'en est-il de l'isolement?

1.4 *Care,* genre et pouvoir

La protection sociale est encore pensée d'après une version adoucie du modèle pourtant périmé du salaire familial perçu par le chef de famille (*family wage*) caractéristique de la famille patriarcale moderne, où la femme de la maison est disposée à assumer la plus grande part du *care* et où l'on attend du chef de famille qu'il travaille sur le marché afin de subvenir aux besoins de ses membres. Plutôt que de renverser la division genrée du travail et de simplifier, pour les femmes, l'accès aux rôles sociaux qu'elles sont désormais en droit d'obtenir, la rétribution a néanmoins pour effet de renforcer cette division, en facilitant, pour le membre de la famille qui perçoit un moindre revenu (la femme le plus souvent), l'articulation entre l'occupation d'une fonction subalterne sous-payée sur le marché et la prise en charge à domicile des responsabilités de soins, quelles qu'elles soient. Tel est le dernier problème, plus sérieux, qui risque de se présenter avec la mesure de compensation financière réclamée par des associations et soutenue par des théoriciennes féministes. Certes, ce risque n'est pas ignoré par les féministes qui se sont ouvertement prononcé en la faveur d'une rétribution aux aidantes (Guberman, 2003 : p. 196-197; Krebs, 1998 : p. 190). C'est la raison pour laquelle elles présentent la plupart du temps cette reconnaissance économique comme inséparable de la demande d'une plus égalitaire distribution du travail de soin entre les sexes. Néanmoins, ajouter aux nombreuses contraintes qui pèsent déjà sur les femmes l'incitatif économique de la rétribution en échange du service d'assistance et de soins dans la famille suffira bien souvent à rattacher les femmes à la vocation sociale qui leur a été attribuée traditionnellement.

En ce sens, la critique des mesures de compensation aux aidantes peut s'inscrire dans la lignée des critiques des politiques de conciliation travail/famille.[44] Comme le fait remarquer

[44] Remarquons que je ne privilégie pas ici l'expression « travail-famille ». Cette expression a pour effet de supposer que le « travail » doit nécessairement avoir cours sur le marché et que l'ouvrage qui prend place dans la famille ne compte pas comme du travail. Je parle aussi, suivant Junter-Loiseau (1999) et Tremblay (2005), d'articulation plutôt que de « *conciliation* » emploi-famille. Selon ces chercheures, l'expression de « conciliation » déguise en effet l'échec de ces politiques désormais neutres vis-à-vis du genre. Alors que l'expression évoque l'idée d'harmonie, d'absence de conflit et sous-entend l'idéal d'une paix enfin recouvrée, une articulation réussie entre les divers « temps sociaux » (le temps pour soi, le temps pour les corvées et activités familiales, le temps professionnel, le temps citoyen, réservé à la participation active à la vie sociale et politique), rien n'est plus trompeur : la plupart des recherches soulignent que la réalité se caractérise surtout par des tensions permanentes, quasi indissolubles, et éprouvantes entre ces différents temps de vie (non seulement entre les

Diane-Gabrielle Tremblay, derrière le terme de « conciliation » se cache en réalité l'idée d'articuler, *pour les femmes surtout*, le rôle de professionnelle salariée et le rôle de mère et de donneuse de soins (Tremblay, 2005). La vie des hommes n'est jamais que peu affectée par ces politiques. Fréquemment, elle s'en trouve même améliorée : leur femme se prévalant des mesures offertes pour assumer seules les responsabilités familiales et tâches domestiques, les hommes en sont du même coup libérés (Silvera, Buseyne et al., 2004 : p. 23). En ce sens, loin de procéder d'un réaménagement révolutionnaire des temps de vie pour les hommes et les femmes, les politiques dites de conciliation ne sont rien de plus qu'« une métaphore des discriminations » (Junter-Loiseau, 1996). Cette critique parait aussi fort valable en ce qui a trait à la prise en charge des personnes âgées dépendantes. Et elle avait déjà été formulée de manière similaire à l'encontre de l'allocation maternité par l'allemande Marianne Weber, la femme de Max Weber, qui mettait en évidence l'effet le plus pervers de l'allocation maternité et de l'idée de rémunérer le travail ménager : libérer les hommes de leurs responsabilités parentales et familiales. Ces allocations, selon elle, conduiraient finalement à la libération des hommes, et non des femmes.

Le paiement versé aux aidantes ne suffirait pas qu'à libérer les hommes de ce fardeau et à réconcilier les femmes à cette obligation sociale. Il contribuerait à calmer la colère des femmes. Leurs éventuelles plaintes seraient devenues vaines puisque la justice sera jugée rétablie dès la première allocation versée. L'une des ruses de la domination masculine est qu'elle inspire à celles qui en font les frais des stratégies de ''libération'' (la première étant de demander d'être payées pour se satisfaire du statu quo) qui, en motivant leur consentement, reconduisent leur propre domination. Comme si dans une situation de toute façon désespérée, l'instinct de survie prescrivait d'au moins essayer d'en tirer le meilleur parti au plan financier. Comme si l'espoir avait cédé à la résignation. Comme si rien n'était plus possible, que d'être au moins rétribuées pour remplir la fonction que, de toute éternité, le genre, comme système de division du pouvoir, leur avait assigné –sans que ne soient interrogé le genre, cette assignation première inique et les inégalités de pouvoir qui l'ont rendue possible et opérante en premier lieu. Surtout, et étrangement, comme si la possibilité de partager avec les hommes

---

responsabilités familiales et les obligations professionnelles, mais aussi les temps de vie personnels et le temps accordé à la participation citoyenne) (Tremblay, 2005).

ces soins à donner n'existait pas et n'avait pas à être mise à l'ordre du jour. La compensation offerte en échange de l'aide aux proches est problématique non seulement parce qu'elle approuve la division injuste du travail entre les hommes et les femmes, mais parce qu'elle l'empêche même d'être interprétée et critiquée comme telle, c'est-à-dire comme une injustice.

Loin de dissocier *care* et genre, la stratégie de la compensation des aidantes risque fort de sceller cette alliance historique forgée dans des conditions de domination. Les femmes ont traditionnellement été assignées aux soins, encore davantage depuis la modernité, doublement marquée par la montée fulgurante du capitalisme industriel et la naissance corrélative de la famille sentimentale opposée à la sphère marchande, vécue comme un refuge dans un monde impitoyable et au sein de laquelle la femme véritable, grâce au don de sollicitude qu'on lui reconnait, est malgré elle investie de la mission de tenir à l'abri mari et enfants des impératifs de la société marchande impersonnelle et de l'âpreté des rapports qui s'y jouent. La différence entre la politique qui n'offre aucun soutien économique aux aidantes et celle qui offre un soutien (souvent très faible) est que dans le premier cas, la femme fournit de l'assistance sans récompense alors que dans le dernier cas, on la compense pour qu'elle l'assume. La première situation est peut-être, sous certains aspects, plus acceptable que la dernière. Mais dans les deux cas, les femmes soignent toujours, et dans le dernier cas, on lui a par le paiement retiré la légitimité de revendiquer le contraire.

La désinstitutionalisation ne laissait-elle pas présager une nouvelle forme de l'exploitation de la force de travail de *care* des femmes? À l'heure du virage ambulatoire, la situation à laquelle font face des milliers de femmes, qu'elles y répondent par l'engagement ou la fuite, n'est ni un phénomène naturel[45], ni l'effet anodin du hasard. Elle est le résultat de choix politiques qui s'inscrivent dans une série de réformes de l'État providence et de la protection sociale engagées par les gouvernements des États membres de l'OCDE depuis le

[45] Un certain discours conservateur veut suggérer que le vieillissement de la population, dont les femmes font les frais à l'heure actuelle, leur est en fait en partie imputable. C'est parce que les femmes ont, depuis le milieu des années soixante, commencé à déserter la sphère domestique, à adopter des moyens de contraception et à pratiquer l'avortement, parce qu'elles ont en somme accordé moins d'importance aux enfants, que le taux de fertilité a brusquement chuté et que l'on se retrouve face à un déséquilibre à l'heure actuelle dans les sociétés occidentales. Évidemment, la chute du taux de fertilité à partir de la fin des années soixante eut des répercussions, mais elle ne constitue pas l'unique facteur déterminant, et rehausser le taux de fertilité au prix de l'égalité des femmes, seulement pour mieux équilibrer le nombre d'adultes travailleurs et non travailleurs ne parait pas être un argument très convaincant.

début des années quatre-vingt, réformes qui, justifiait-on à l'époque, étaient essentielles pour faire face aux pressions démographiques et économiques dans un contexte de mutation du modèle familial et de vieillissement de la population. Ces réformes sont mues par une double logique de *désinstitutionalisation* (caractérisée par une réinsertion sociale des personnes aux prises avec des problèmes de santé mentale, des personnes malades et âgées) et de *restructuration de la protection sociale.* Cette restructuration de la protection sociale est caractérisée par trois tendances : le passage de l'assistance sociale à l'inclusion sociale (inclusion ici comprise comme inclusion dans le système du salariat); le passage des allocations accordées *inconditionnellement*, c'est-à-dire, indépendamment du statut de travailleur salarié, aux prestations accordées conditionnellement à l'obtention d'un travail salarié ou à la recherche active d'un emploi (les droits sociaux étant par ce tour de force rattachés de plus en plus au statut de travailleur salarié); la mise en place de dispositifs favorisant la re-marchandisation des types de travail qui relèvent aujourd'hui de ce qui est appelé les « services de proximité » qui étaient autrefois pris en charge par le système public de la santé ou par des travailleuses non payées à la maison (les femmes).[46] Cette double logique de la désinstitutionalisation et de la réforme de la protection sociale joue à l'avantage des hommes et en la défaveur des femmes. C'est pourtant dans cette lignée que les gouvernements des différents pays de l'OCDE ont priorisé les soins à domicile comme mode de fourniture du *care*, arguant que ce mode de services offrirait une plus large palette de choix aux citoyens. Comme nous l'avons vu toutefois, l'éventail des choix offerts s'est, par ce virage, rétréci.

Le virage ambulatoire figure trop souvent à titre de prémisse à la discussion sur la fourniture du *care* aux personnes âgées, plutôt que d'être d'entrée de jeu mis en cause. L'ouvrage récent, et par ailleurs fort instructif, signé par la philosophe et aidante informelle Jennifer Parks sur la question de la prise en charge de la dépendance s'inscrit précisément dans cette tendance qui consiste à tenir pour acquise la désinstitutionalisation tout en magnifiant les aspects positifs. Les soins prodigués dans le confort du chez-soi, aux yeux de l'auteure, constituent un mode de prestation « profondément ancré », qui est « inévitable », « ne peut être

[46] Pour une discussion approfondie de cette réorientation politique, voir les travaux importants de Jane Jenson (2001) et de Béa Cantillon et Wim Van Lancker (2011).

éliminé » en plus d'être « conforme à la volonté des personnes âgées » qui le préfèrent aux soins reçus en institutions (Parks, 2003 : p. 3. Traduction libre).[47] Si les aînés préfèrent effectivement un mode de prestation de soins à domicile, il est toutefois moins certain, contrairement à ce que suggère implicitement Parks, que ces soins soient de meilleure qualité lorsque prodigués par des proches. L'augmentation toujours croissante des cas reportés de violence, d'abus et de négligence envers les aînés jette en effet la lumière sur la face cachée des soins fournis par des proches dans le cadre familial. Nous pouvons évidemment penser que ces abus ne sont pas plus fréquents aujourd'hui qu'ils ne l'étaient auparavant, mais qu'une fois les tabous entourant la violence envers les aînés tombés, les dénonciations et les plaintes ont enfin pu s'exprimer plus librement et les victimes trouver du soutien. Mais cela ne diminue pas pour autant le taux d'abus et d'exploitation des personnes âgées.[48] De plus, que les aînés préfèrent effectivement être accompagnés à la maison n'implique pas automatiquement que cet accompagnement doive être fait par des proches. Des recherches suggèrent en effet qu'une proportion importante de personnes âgées ne veulent tout simplement pas être pris en charge par leurs propres enfants (Stark, 2005 : p. 29). Dans un document publié par l'OCDE, il est d'ailleurs suggéré que, compte tenu de cette volonté exprimée par les personnes âgées, la considération d'alternatives aux soins prodigués par des proches, telle que l'option d'être accompagné par des étrangers, devrait au moins se voir accorder une importance égale (Lundsgaard, 2005 : p. 4). Qu'en est-il, de plus, des aînés ayant besoin d'assistance, mais n'ayant pas d'enfants? De ceux dont les enfants sont dispersés aux quatre coins du pays? De ceux qui ne sont pas en bons termes avec eux?

La question du *care* aux parents âgés en perte d'autonomie dans ce chapitre est abordée du point de vue des femmes aidantes. On aurait raison de me reprocher d'avoir négligé de la considérer à partir du point de vue de ceux qui *reçoivent* les soins, qui apparaissent après tout comme les principaux concernés. Cet angle d'approche différent aurait sans doute porté le débat davantage autour de la question de la capacité, pour les personnes âgées, de poser des

[47] Elle enchaine immédiatement en faisant ressortir le caractère féministe de l'enjeu, étant donné que la prémisse des soins à domicile est que les familles (les femmes) répondent à l'obligation morale qui leur est suggérée qu'elles doivent fournir des soins gratuitement dans le cadre familial à leurs proches dans le besoin.

[48] Des recherches suggèrent que le stress subi par les aidantes dans le contexte des soins à domicile est susceptible d'accentuer le risque de négligence ou d'abus envers les aînés, que ces abus soient physiques, psychologiques, financiers ou sexuels. Voir entre autres Lee (2009) et Bristowe et Collins (1988).

choix libres quant aux modalités sous lesquelles les soins dont ils ont besoin seront reçus. La situation des personnes âgées varie en effet fortement en fonction de leur entourage et de leur capacité financière et cela est à l'origine de nombreuses inégalités sociales entre elles. Ces éléments doivent être pris en compte dans le traitement de la question. Ce que j'avance ici, c'est que dans tous les cas, la désinstitutionalisation risque de désavantager non seulement les femmes, mais aussi les personnes âgées qui ont un entourage restreint et celles qui sont désavantagées au plan économique. Le caractère familialiste de l'orientation vers les soins à domicile suppose l'existence de familles idéalisées, unies et prêtes à assumer cette responsabilité de la façon la plus candide qui soit, à l'heure où les réseaux familiaux dans nos sociétés occidentales libéralisées sont pourtant plus éclatés que jamais. N'aurait-il pas été envisageable de répondre à la volonté des aînés et d'encourager leur prise en charge à domicile tout en revendiquant que celle-ci soit assurée non pas par des membres de la famille, mais par des professionnels de la santé? Certes, cette option de favoriser des soins à domicile prodigués par des professionnelles qualifiées et « semi-qualifiées » suivant les critères actuels (contestables) de la qualification comporterait aussi des limites. Dans la mesure où l'assistance à domicile serait simplement réalisée par des professionnelles sans que ne soit aboli le genre, cette assistance serait sans doute toujours disproportionnellement féminine et sous-payée. Cette option ne serait jamais que le meilleur du pire, dans la mesure où les ghettos d'emplois féminins moins bien payés seraient renfloués par cette stratégie. Elle doit donc être envisagée avec prudence, et nuance. Dans ce cas, pourquoi ne pas œuvrer à l'élaboration d'une réorganisation des soins, à échelle plus humaine, non institutionnelle, en mettant sur place des coopératives de prise en charge de quartier fondées sur un principe de partage égalitaire et non hiérarchique des rôles? Pourquoi ne pas mettre en œuvre un « devoir de *care* obligatoire » pour tout citoyen apte qui franchit le cap des dix-huit ans, service qui se substituerait au service militaire obligatoire qui a été suspendu, comme le suggère la proposition fort séduisante par son audace d'Ingrid Robeyns (2011)? Je ne veux pas soutenir que toutes ces alternatives soient également bonnes. Je veux néanmoins souligner que plusieurs alternatives à la politique des soins à domicile fournis par des femmes supposées naturellement aidantes pourraient être envisagées.

1.5 Conclusion

La désinstitutionalisation, qui entraina la mise en place de soins organisés sur une base familiale dans la sphère privée, et qui fut mise en place parallèlement à la conquête par les femmes des espaces publics, doit figurer parmi les événements marquants du mouvement de ressac ou « backlash » antiféministe.[49] La sociologue féministe Francine Descarries distingue, parmi différents procédés de l'antiféminisme ordinaire, un « féminisme de façade »[50] qui se manifesterait subtilement soit par une réticence à féminiser les expressions du langage ordinaire ou par une tendance à mettre à l'écart, comme s'ils étaient d'importance secondaire, les revendications et points de vue féministes lorsqu'il s'agit d'enjeux traditionnellement traités par la gauche comme des enjeux de justice *sociale,* d'inégalités de classe. Ce procédé pourrait refléter en partie la tendance antiféministe de certains lobbys gauchistes qui, obnubilés par la question de la « justice sociale », appuient (voire imaginent eux-mêmes) les propositions de reconnaissance pécuniaire des aidantes (alors considéré comme un groupe ayant une classe, mais point de genre) comme ils appuyaient à l'époque victorienne l'éloge de la femme domestique.[51] Leurs approches, qui ignorent alors le caractère profondément genré de l'enjeu, demeurent incapables de prévoir que la rétribution risque en même temps de renforcer la division genrée du travail, de confiner les femmes aux tâches de soins et de soulager du même coup les hommes du poids de cette responsabilité –ou peut-être l'ont-elles aussi prévu.

Comme la politicologue Mona Harrington le remarque très justement dans son ouvrage *Care and equality* (1999), le problème majeur auquel nous faisons face à l'heure actuelle est que, dans la foulée du mouvement de libération de la femme au cours des années soixante-dix et de leur intégration massive à la force de travail sur le marché de l'emploi, nous n'avons pas su mettre en place une organisation des soins qui, en étant respectueuse de l'égalité et de la liberté des femmes, viendrait se substituer à l'ancien régime injuste qui consistait à faire des femmes des soignantes et des domestiques à temps plein travaillant gratuitement au service

[49] Sur la question du « ressac antiféministe », depuis les années quatre-vingt, je ne peux que que recommander l'ouvrage de Susan Faludi *BackLash : The undeclared war against american women* (2006). Elle y traite aussi bien de l'antiféminisme présent dans certains ouvrages universitaires que des tendances modes, de la psycho-pop ou de la culture populaire.
[50] Descarries, 2005 : p. 147. Elle précise devoir cette expression à Mme Véronique Martineau.
[51] Je reviens rapidement sur ce phénomène au chapitre suivant.

des membres de la famille. Face à la désertion des femmes de la sphère domestique, l'État a répondu par la désinstitutionalisation. Pourquoi l'augmentation du taux d'activité des femmes, qui était par ailleurs un objectif affiché des politiques des États providence contemporains, n'a-t-elle pas plutôt encouragé une radicale réorganisation du marché du travail et de la famille?

Alors que les femmes peinent toujours à atteindre l'égalité de statut dans l'ensemble des sphères de la vie, le démantèlement des structures d'accueil pour les personnes âgées dans un contexte de vieillissement de la population, additionné aux nombreuses contraintes structurelles, sociales et normatives qui pèsent sur les femmes, contribue à les réassigner à cette fonction sociale –celle que le genre, comme système de division sociale du pouvoir, leur a attribué. Ainsi avons-nous laissé se créer, parallèlement à l'État providence formel un « État providence invisible »[52] grâce auquel une aide informelle est toujours fournie par les femmes à toutes les personnes vulnérables, malgré les « gains » qu'elles ont obtenus dans les autres sphères de la vie. Le refus affirmé de la « femme mystifiée » (Friedan, 1966) au début des années soixante allait subir une riposte douce, lente, mais sournoise : la création de l'aidante naturelle.

L'institutionnalisation du genre compris comme « inégalités de pouvoir » fonctionne de telle sorte que non seulement le statut subalterne de celles qui se trouvent au plus bas de la hiérarchisation de statut soit maintenu, mais qu'il soit maintenu au travers même des mesures politiques qu'elles seront amenées à revendiquer pour se soulager des impacts de cette injustice. Parce que la domination est institutionnalisée et le coupable absent, les injustices dont les femmes font l'expérience en viennent à être considérées par elles-mêmes comme les effets d'un phénomène naturel, par exemple, comme n'étant que la conséquence imprévisible de la maladie d'un parent âgé, et non comme le résultat concret d'une domination de genre institutionnalisée.

L'analyse proposée ici autorise un revirement de perspective qui vient inverser ce qui a communément été identifié comme la cause de l'injustice et ce qui a été jugé être son effet.

---

[52] Karl Waerness et Ringer Stain, 1987, « Women in the welfare state : The case of formal and informal old-age care », dans R. Erikson, et. al.(dir.) *The scandinavian model : Welfare states and welfare research,* New York: Sharpe. Cité dans Jenson, 2001 : p. 48.

Les femmes ne sont pas dans un premier temps des aidantes par nature qui réclameraient dans un deuxième temps un soutien financier pour mener à bien ce projet de *care* qu'elles auraient librement embrassé. C'est bien plutôt parce qu'elles évoluent déjà dans un contexte où la domination est institutionnalisée qu'elles seront amenées à devenir aidantes. Sous des conditions de non domination, les aidantes n'auraient jamais eu à réclamer de soutien à l'État pour pouvoir accomplir les tâches de soins dévalorisées qu'il leur avait au préalable assignées, car dans une société juste, les aidantes n'aurait jamais existé. Et si le Réseau des aidants doit poursuivre sa lutte au Québec -puisqu'il le doit, assurément- cette lutte doit se fixer une seule fin : que les aidantes s'abolissent elles-mêmes en tant que genre.

En ce sens, ce qui est vécu par les aidantes comme un dilemme (soit donner des soins et voir sa situation socioéconomique se dégrader, soit donner des soins et être en échange compensées), n'en est pas un. La lutte des aidantes au Québec s'est jusqu'ici limitée à des tentatives, plus ou moins fructueuses, d'amortissement des conséquences économiques qu'a impliqué le virage ambulatoire pour les femmes. Mais ce faisant, elle a autorisé la société à racheter par l'argent leur assignation sociale aux soins, leur échec à se libérer du *care* dans une société qui le dévalorise. Et les femmes, par conséquent, restent à leur place, c'est-à-dire la seconde. Dans le contexte occidental contemporain marqué par une montée généralisée de la droite conservatrice qui s'exprime notamment par l'adoption de politiques d'austérité dans plusieurs pays et une privatisation progressive de secteurs clés, dont ceux de la santé et des services sociaux, entrainant dans leur foulée une informalisation grandissante du secteur du *care,* la question des proches aidantes mérite plus que jamais l'attention soutenue, et vigilante, des féministes.

Chapitre 2.
La femme domestique

Plaire [aux hommes], leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce, voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès l'enfance.
Jean-Jacques Rousseau

Les conclusions auxquelles je suis parvenue dans le premier chapitre m'ont amenée à m'intéresser plus généralement à l'assignation des femmes au *care*, notamment, aux tâches domestiques et d'éducation et de socialisation des enfants. Quelle était la source de cette invisibilisation de l'activité domestique des femmes et de sa valeur? Pourquoi les théories de l'économie dominantes renforcent-elles la marginalisation de cette part d'ouvrage accompli par la moitié du genre humain? Pourquoi les critères définitionnels du travail dans la théorie économique classique ont-ils été formulés de manière à ce que l'activité des femmes soit tenue en marge du « travail » ou ridiculisée à titre de simple loisir ou de passe-temps? Pourquoi, parmi tous les types de travail écartés de la catégorie du « travail productif » au sein de la théorie économique classique, seule l'activité de *care*, justifiée comme étant l'apanage des femmes, porte aujourd'hui la marque, lourde de sens, de l'improductivité comme non-reconnaissance?

L'économie féministe est le champ de recherche en études féministes contemporaines où se sont formulées les réponses les plus sophistiquées à ces questions complexes. Si on ne peut pas encore « mettre en bouteille » l'économie féministe sans risquer de brosser un portrait grossier et caricatural de l'entreprise, comme le précise l'une des précurseures de ce courant Nancy Folbre (1997), on peut néanmoins mettre en évidence une perspective méthodologique qui se dégage communément de ces travaux. Les économistes féministes ont de manière générale formulé une critique en bloc de la discipline de l'économie en tant qu'elle est sous le contrôle hégémonique du paradigme néoclassique. Appuyant leur critique sur une épistémologie féministe qui remet en question la prétention à l'objectivité de l'ensemble des connaissances théoriques en économie, voyant avant tout dans les théories dominantes la

projection de l'expérience particulière des hommes déguisée sous le masque de l'« objectivité scientifique », les économistes féministes critiquent la domination du paradigme néoclassique en économie. Les travaux poursuivis à l'intérieur de ce paradigme, soulignent-elles, non seulement demeurent indifférents à l'expérience particulière d'une majorité de femmes, mais produisent des « découvertes » qui ont pour effet de justifier la réassignation des femmes aux tâches qui sont, en vertu de leurs critères, dépourvues de valeur économique, qui doivent avoir cours dans la sphère protégée de la famille comme sphère de la moralité, et qui doivent demeurer impayées. Les économistes féministes questionnent ainsi plusieurs prémisses néoclassiques suivant lesquelles le travail de *care* des femmes serait « non productif » plutôt que productif, les femmes seraient « dépendantes » plutôt qu'indépendantes, la morale serait opposée au marché et l'amour à l'argent, et les agents seraient des êtres humains isolés les uns des autres et rationnels (au sens où leurs choix s'inscriraient dans la poursuite de leurs intérêts personnels égoïstes) plutôt que des êtres en relation avec les autres, interdépendants et capables d'altruisme aussi bien dans la famille que lorsqu'ils prennent part à des échanges sur le marché. En mettant en évidence ce qu'elles estiment être des « biais masculins » dans la constitution des connaissances en science de l'économie, les économistes féministes viennent brosser le portrait historique de l'exclusion des femmes de la sphère économique depuis l'acte de naissance de cette science moderne au 18^{e} siècle ainsi que ses conséquences considérables sur la vie des femmes.

En ce qui a plus précisément trait au *care*, la double entreprise de ce courant théorique consiste d'abord en l'établissement d'un rapprochement entre « les femmes » et les activités abandonnées à la marge de l'économie via une analyse de genre. Elle consiste ensuite en une revalorisation économique de ces activités typiquement abandonnées aux femmes, bien que toutes ne s'entendent pas sur la question de savoir comment cette reconnaissance devrait se traduire concrètement.

Une thèse revient souvent dans les travaux publiés dans ce domaine. Elle suggère que si l'ouvrage domestique et d'éducation et de socialisation des enfants est, aujourd'hui encore, majoritairement accompli par des femmes, si peu reconnu, non comptabilisé et mal payé ou non payé, c'est parce que cet ouvrage a, depuis la parution de *Recherches sur la nature et les*

causes de la richesse des nations[53] d'Adam Smith, été catalogué comme une activité « non productive ». Dans le contexte économique des 18e et 19e siècles, où une importance nouvelle allait être attachée à la production de biens tangibles marchands, l'activité qui ne produit pas de biens tangibles destinés à la vente sur le marché, qui n'entretient que ce qui est déjà là, allait inévitablement être vue comme de faible valeur et sans véritable utilité sociale. C'est pour cette raison qu'il est justifié, aux yeux de plusieurs économistes féministes, de revendiquer une reconnaissance de la valeur économique de l'activité domestique et de soin des femmes, c'est-à-dire une reconnaissance qui impliquerait la redéfinition de cette activité à titre de travail productif, de travail à valeur économique, et pour certaines, de travail dont il serait juste de réclamer la rémunération. Le travail domestique mériterait d'être requalifié comme travail productif, en tant qu'il tient un rôle indispensable dans le « maintien et la reproduction d'une force de travail qualifiée », un effet positif qui réclame que le système de comptabilité des revenus ne tienne plus seulement compte que des seuls échanges marchands, mais aussi de tout « le travail non marchand, sa quantité et sa qualité » (Folbre, 1997 : p. 12).

L'un des problèmes qui se pose immédiatement avec cette proposition, et telle est mon hypothèse de départ, est que cette revendication de reconnaissance économique du travail non marchand des femmes comporte aussi le risque de confirmer l'association des femmes au travail non marchand. De la même manière que les compensations financières aux aidantes, elles risquent aussi de renforcer la position des femmes comme principales travailleuses domestiques.

Étayer cette hypothèse exigeait d'abord que je retourne aux sources de la dichotomie productif/improductif dans la théorie économique classique d'Adam Smith, une dichotomie qui, bien qu'elle ne soit plus d'usage, imprègne toujours notre imaginaire quant à la valeur du travail. L'analyse s'est révélée fructueuse : elle a mis en lumière, en effet, que la dichotomie productif/non productif, contrairement à ce que supposent les économistes féministes, n'était pas genrée. Le travail de plusieurs hommes était aussi considéré comme improductif : toutes les professions libérales sont classées comme « improductives ». Ce qui est intéressant, du point de vue féministe, est précisément là : lorsqu'un homme réalise un travail improductif,

[53] À partir d'ici, je référerai à cet ouvrage par l'abréviation *RN*.

contrairement à une femme, il est alors non seulement (fort bien) payé, mais il y a des chances pour qu'il compte parmi les hommes les plus dignes de l'estime sociale. La prémisse des économistes (supposant que le *care* fait l'objet d'une dévalorisation parce qu'il est historiquement considéré improductif) est incorrecte, tout comme l'est la stratégie qui consiste alors à reconnaitre la valeur économique de ce travail. Je suggère que c'est parce que ce travail était réalisé par des femmes qu'il devait rester impayé et sous valorisé. Et en ce sens, la stratégie qui consiste pour les femmes à revendiquer la valeur productive du travail qui leur est socialement confié est non seulement vouée à l'échec, mais elle apparait comme l'effet de processus de domination : elle mène les femmes à revaloriser ce qui justifie par ailleurs leur infériorité sociale.

C'est dans un deuxième temps que je suggère en effet que la dévaluation persistante du travail domestique des femmes contribue indirectement à renforcer à la fois le patriarcat et le capitalisme. Pourtant, des femmes, depuis le 19^{e} siècle plus particulièrement, ont consacré leurs énergies à la défense de la reconnaissance de l'utilité sociale et de la valeur économique de cet ouvrage. Dans un troisième temps, je m'intéresse, dans une perspective critique, à cet argument fameux de l'utilité sociale de la femme domestique qui permit aux hommes de faire l'éloge de leur servante (leur vassale, écrivait John Stuart Mill) et qui suggéra aux femmes de s'en enorgueillir. Cet examen m'amène aussi à questionner la rhétorique de l'investissement dans le capital humain sous laquelle ce même argument se représente à notre époque contemporaine. Doit-on reconnaitre le *care* pour son *utilité*?

Enfin, dans la quatrième et dernière partie, je donne deux arguments à l'encontre de la « reconnaissance » du travail domestique, si cette reconnaissance doit être accordée en fonction de l'utilité sociale ou de la valeur économique d'une contribution. L'analyse proposée ici suggère de manière générale que l'enjeu, jusqu'ici formulé en termes de non-reconnaissance du travail des femmes par les économistes, doit plutôt être réévalué en termes de rapports de pouvoir.

2.1 Le travail domestique et de soin : productif ou improductif?

Les femmes et les enfants sont les premières victimes de la pauvreté dans le monde. Or les femmes ne sont pas pauvres parce qu'elles ne *travaillent* pas, parce qu'elles sont

désespérément oisives ou qu'elles ne « produisent » rien; elles sont pauvres *bien qu'*elles travaillent, ce « travail » qui est le leur ne comptant pour rien, n'étant pas comptabilisé, son effort ou sa pénibilité n'étant pas compensés (Waring, 1988). Ce travail, la plupart du temps, n'est pas même considéré comme tel, c'est-à-dire comme un « travail ». Le travail non rémunéré, comprenant l'entretien ménager et les soins en Occident, mais incluant aussi toute la production agricole des femmes dans les pays en voie de développement, n'est en effet que partiellement (sinon pas du tout) comptabilisé dans les statistiques nationales et internationales relatives à la main-d'œuvre, au produit national brut (PNB) et au revenu national (Beneria, 1999 : p. 318). Le travail des femmes est vu comme un « appoint » à celui des hommes lorsqu'il n'est pas réduit à un loisir, ou plus subtilement, considéré comme une activité motivée par l'altruisme se dérobant naturellement à toute logique marchande. La féminisation de la pauvreté, la division genrée du travail et la non-reconnaissance du travail des femmes ne peuvent plus être traitées comme des phénomènes isolés strictement alimentés par des logiques propres; ces phénomènes sont inter reliés.

Malgré les divergences de points de vue parmi les économistes féministes quant aux solutions à adopter pour mettre un terme à la subordination des femmes, il est remarquable de noter cette tendance, traversant plusieurs perspectives, à voir dans l'exclusion de l'activité des femmes de la sphère de la « productivité », depuis les premières théories de l'économie classique et l'instauration progressive du mode de production capitaliste, la cause ultime de sa persistante dévalorisation sociale. Peu importe qu'elles aient situé la source de la domination masculine dans le développement du système d'organisation sociale capitaliste, dans le patriarcat ou dans l'interaction entre les deux, une hypothèse les rallie pourtant : le travail domestique et d'éducation et de socialisation des enfants a, depuis les deux derniers siècles, été classé comme non productif et c'est là la cause de sa dévalorisation actuelle.

Cette exclusion de l'ouvrage typiquement féminin de la sphère de la productivité remonterait, selon plusieurs, au traité d'économie politique d'Adam Smith (1723-1790) la *Richesse des nations*, un traité majeur initialement publié en 1776 alors que le capitalisme en était encore à ses premiers balbutiements (Bodkin, 1999 : p. 45; Ferber et Nelson, 1993 : p. 4-5 ; Pujol, 1992 : p. 16-23 ; Sutherland, 1995 : p. 97-121; Waring, 1988 : p. 222-224). Suivant la théorie qu'il y développe, suggère-t-on, la femme au foyer ne produit rien. Elle est « non

productive ». Un siècle plus tard, elle sera classée parmi les « non travailleurs », puis avec les « dépendants », aux côtés des personnes âgées, malades ou handicapées (Folbre, 1991). De l'improductivité à la dépendance, puis à l'inactivité, il n'y avait qu'un pas à franchir.

Suivant cette interprétation, l'œuvre de Smith, dont les répercussions se font sentir jusqu'à aujourd'hui, aurait justifié l'accentuation de la division sexuelle du travail dans un système économique capitaliste en pleine ascension, abandonnant le travail improductif aux femmes et réservant aux hommes le travail productif, seul travail valorisé. En élaborant une théorie économique qui n'accorde aucune valeur au travail de *care* qui a cours dans la sphère domestique, désignée comme la sphère de prédilection de la femme, Smith aurait en quelque sorte donné le coup d'envoi pour la perpétuation de la position de subordination des femmes jusque dans la société capitaliste moderne et contemporaine.

2.1.1 La dichotomie productif/non productif chez Adam Smith

Prenant ses distances par rapport à la doctrine physiocratique très influente à son époque, tout en réactualisant les concepts essentiels de « profits » et de « travail productif » qu'elle a forgés, Adam Smith propose une définition originale du travail productif dans *RN*. Certes, la théorie économique orthodoxe a aujourd'hui abandonné cette nomenclature spécifique de « productif » et de « non productif », mais d'un autre côté, elle semble avoir retenu l'idée générale, l'esprit, de cette dichotomie : les catégories de travail économique ou non économique, de contribution ou d'apport productif ou non productif, de travailleurs actifs ou inactifs, aujourd'hui définies selon que l'activité en question prend part ou non au marché, semblent être informées par la frontière du productif telle qu'initialement tracée par Smith. La « productivité » d'un travail, à notre époque contemporaine, veut définir une activité de laquelle le capitalisme tire un profit, une activité qui est profitable à cette économie.

En effet, le travail productif est, selon Smith, le genre de travail « qui ajoute à la valeur de l'objet sur lequel il s'exerce » (Smith *RN*, II.iii, p. 417)[54], qui produit des biens tangibles destinés à la vente sur le marché de manière à restituer le capital avec un profit. En revanche,

[54] Suivant la majorité des commentateurs d'Adam Smith et de John Stuart Mill, les références à leurs ouvrages seront indiquées ainsi : *abréviation du titre de l'ouvrage*, Livre, chapitre, paragraphe ou section, lorsque cela s'applique. Les références à la *Théorie des sentiments moraux* (*TSM*) de Smith précisent la partie du livre, la section puis le chapitre.

le travail improductif réfère à la production qui n'a simplement « pas le même effet » (Smith *RN*, II.iii, p. 417), c'est-à-dire qu'« il ne se fixe ni ne se réalise sur aucun objet ou chose qui puisse se vendre, qui subsiste après la cessation du travail et qui puisse servir à procurer par la suite une pareille quantité de travail » (Smith *RN*, II.iii, p. 418). Le travail non productif *dépend* de l'existence du travail productif et les travailleurs non productifs « sont entretenus avec une partie du produit annuel de l'industrie d'autrui » (Smith *RN*, II.iii, p. 418). D'après ces catégories, le travail accompli dans le secteur manufacturier, marchand et industriel est productif. La définition smithienne de la productivité a l'avantage d'être plus inclusive que celle donnée par les physiocrates français de son époque qui supposent que l'agriculture est la source unique de la richesse de la nation, la source essentielle du surplus productif. Les services offerts sont cependant non productifs, car ils ne contribuent pas à l'accumulation de richesses matérielles et les domestiques ne *produisent* rien : sitôt leur travail est-il produit, sitôt est-il consommé, dissipé. Rien de tangible ne lui survit. Smith écrit :

> Le souverain, par exemple, ainsi que tous les autres magistrats civils et militaires qui servent sous lui, toute l'armée, toute la flotte, sont autant de travailleurs non productifs. Ils sont les serviteurs de l'État, et ils sont entretenus avec une partie du produit annuel de l'industrie d'autrui. Leur service, tout honorable, tout utile, tout nécessaire qu'il est, ne produit rien avec quoi on puisse ensuite se procurer une pareille quantité de service. […] Quelques-unes des professions les plus graves et les plus importantes, quelques-unes des plus frivoles, doivent être rangées dans cette même classe : les ecclésiastiques, les gens de loi, les médecins et les gens de lettres de toute espèce, ainsi que les comédiens, les farceurs, les musiciens, les chanteurs, les danseurs d'Opéra, etc. Le travail de la plus vile de ces professions a sa valeur qui se règle sur les mêmes principes que toute autre sorte de travail; et la plus noble et la plus utile ne produit par son travail rien avec quoi on puisse ensuite acheter ou faire pareille quantité de travail. Leur ouvrage à tous, tel que la déclamation de l'acteur, le débit de l'orateur ou les accords du musicien, s'évanouit au moment même qu'il est produit.[55]

2.1.2 La femme domestique : improductive?

Au début des années quatre-vingt-dix, l'économiste canadienne Michèle Pujol, a publié un livre phare pour l'histoire des femmes dans la pensée économique. Elle retrace le discours sexiste qui caractérise les principales théories économiques classiques et néoclassiques qui ont eu une influence considérable sur le traitement qui allait être réservé aux femmes et la place spécifique qui allait leur être assignée dans l'économie capitaliste moderne (Pujol, 1992).

[55] Smith *RN*, II.iii, p. 418.

Dans cet ouvrage, elle suggère que le travail de *care*, traditionnellement accompli par des femmes et produisant des biens et services destinés à la consommation du ménage (et jamais au marché) est, depuis Adam Smith, laissé à la marge du travail productif (Pujol, 1992 : p. 18). Kushnirsky et Stull (1989 : p. 84) l'avaient déjà remarqué, et d'autres emboîtèrent le pas (par exemple, Brennan, 2006 : p. 408 ; Folbre, 1997).

Cependant, le travail de *care* des femmes ne figure pas explicitement dans ce passage. Il est tout simplement escamoté. On est évidemment tenté d'extrapoler et de suggérer que puisque le travail typique des femmes au foyer consiste principalement en services offerts gratuitement aux membres de la famille, services qui ne produisent aucun bien matériel durable et qui ne sont pas voués à être échangés sur le marché, il s'insère naturellement dans la catégorie du travail improductif. Cependant, il est aussi vrai que, par souci de cohérence, Smith aurait pu faire compter le travail de *care* des femmes à titre de travail productif, en tant que cet ouvrage représente un investissement dans la portion humaine du capital fixe. Pujol et Brennan l'ont d'ailleurs noté (Brennan, 2006 : p. 408 ; Pujol, 1992 : p. 18). Smith écrit en effet :

> L'acquisition de ces talents coûte toujours une dépense réelle produite par l'entretien de celui qui les acquiert, pendant le temps de son éducation, de son apprentissage ou de ses études, et cette dépense est un capital fixe et réalisé, pour ainsi dire, dans sa personne. Si ces talents composent une partie de sa fortune, ils composent pareillement une partie de la fortune de la société à laquelle il appartient.[56]

Étant donné que le travail productif est, selon lui, ce « qui ajoute à la valeur de l'objet sur lequel il s'exerce » (Smith *RN*, II.iii, p. 417) ou ce qui remplace ou augmente le capital et que les talents acquis par l'éducation et les aptitudes sont inclus dans la catégorie du capital fixe (Smith *RN*, II.i, p. 361), le statut du travail qui reproduit ou augmente le capital fixe, incarné dans la capacité productive du travailleur, pourrait compter à titre de travail productif. En effet, Smith juge lui-même que la dépense réelle impliquée par l'entretien de la personne qui acquiert ces talents, le temps de son éducation, représente « un capital fixé et réalisé […] dans sa personne » (Smith *RN*, II.i, p. 361).

[56] Smith *RN*, II.i, p. 361-362.

> La dextérité perfectionnée, dans un ouvrier, peut être considérée sous le même point de vue qu'une machine ou un instrument d'industrie qui facilite et abrège le travail, et qui, malgré la dépense qu'il a coûté, restitue cette dépense avec un profit.[57]

Smith aurait ainsi pu sous-entendre que les femmes produisent et entretiennent la force de travail actuelle et future, force de travail qui a une valeur, qui a le potentiel d'être vendue ou achetée sur le marché. Elles préviennent l'amoindrissement de sa puissance, sa détérioration, sa perte. Ainsi, souligne-t-il, la valeur de l'ouvrage typiquement assigné aux femmes est appelée à croitre « dans les pays qui font le plus de progrès, ou dans ceux qui marchent le plus vite vers l'opulence » (Smith *RN*, I.viii, p. 140-141). Smith a noté lui-même, en parlant des sociétés d'Amérique septentrionale dont les développements sont fulgurants, que

> le travail y est si bien récompensé, qu'une nombreuse famille d'enfants, au lieu d'être une charge, est une source d'opulence et de prospérité pour les parents. On compte que le travail de chaque enfant, avant qu'il puisse quitter leur maison, leur rapporte par an 100 livres de bénéfice net. […] La valeur des enfants est le plus grand de tous les encouragements au mariage.[58]

Ainsi donc, le travail reproductif qui consiste à enfanter, élever et éduquer la main-d'œuvre future, à alimenter l'industrie des travailleurs talentueux et bien instruits, aurait pu, en vertu de la définition smithienne du travail productif, être intégré à la sphère productive. Il s'agirait alors de déplacer la frontière isolant le travail non productif du travail productif de manière à inclure les services offerts ainsi que l'ouvrage domestique fourni par les femmes dans la catégorie du travail productif. Suivant l'analyse des féministes, dont Pujol (1992), ce déplacement entrainerait logiquement la reconnaissance sociale de la valeur de l'ouvrage typiquement assigné aux femmes et son appréciation.

Cette analyse est intéressante. Néanmoins, elle comporte des lacunes considérables : elle introduit une confusion entre la catégorisation d'une activité comme « productive » et sa reconnaissance sociale. Inversement, elle associe le fait d'être classé comme « non productif » à la plus complète non-reconnaissance sociale. Suivant cette interprétation de la pensée smithienne, c'est parce que le philosophe aurait taxé l'activité des mères au foyer

---

[57] Smith *RN*, II.i. p. 362. On retrouve là l'argument par excellence appuyant la reconnaissance de l'éducation comme un « investissement » dans la portion humaine du capital. Chez John Stuart Mill, « les utilités fixées et incorporées dans des êtres humains » comptent parmi les espèces d'utilité (Mill *PEP*, I.ii.7, p. 53).
[58] Smith *RN*, I.viii, p. 141-142.

d'improductive que cette activité, indispensable à la société dans son ensemble, traine encore aujourd'hui le boulet du mépris. Mais la non-reconnaissance sociale d'une activité *ne dérive pas* de son identification à l'improductivité. Dans la théorie de l'économie politique de Smith, productivité et utilité, productivité et estime, sont tout à fait déliés : la détermination d'un travail comme productif n'entraine ni sa reconnaissance ni son appréciation, et vice versa.

2.1.3 La valeur de l'improductivité au masculin

Il faut reconnaitre toutefois, comme le remarque le philosophe et économiste John Stuart Mill, qu'un sens éminemment péjoratif est attaché au terme « improductif », que l'on entend le plus souvent comme un synonyme de « sans valeur, très-onéreux, *wasteful*, *worthless »* (Mill *PEP*, I.ii.7, p. 52). Cependant, enchaine-t-il, cette idée préconçue provient d'un grave « malentendu » : « le terme improductif n'a en soi rien d'injurieux, moins dans la science économique que dans aucune autre acception » (Mill *PEP*, I.ii.7, p. 52). Remarquons par ailleurs que pour désigner les professions non productives, Smith fait l'emploi d'épithètes aussi flatteuses que grossières et désobligeantes : il qualifie le travail de services offerts par les serviteurs de l'État d'« honorable », « utile », « nécessaire ». Il caractérise d'autres professions improductives comme étant « des plus graves et des plus importantes ». Alors que certaines d'entre elles sont « frivoles » et impliquent un travail « vil » qui « ne produit aucune valeur », d'autres relèvent du travail le « plus noble » et « utile » (Smith *RN*, II.iii, p. 418). Non seulement le travail reproductif des femmes était-il probablement écarté, avec tous les emplois de services, de la catégorie de la productivité, mais aussi le travail (pourtant prestigieux et reconnu) des médecins, des avocats, des professeurs, des gens de lettres et des gens de loi, des philosophes, des militaires et des artistes. Et Smith ne soutient absolument pas que les services rendus par les travailleurs improductifs sont sans valeur aucune pour la société dans son ensemble. Les définitions qu'il propose permettent en effet d'établir une distinction très franche entre le caractère productif d'un travail d'une part et sa valeur utile d'autre part. L'association de l'improductivité et de l'inutilité, de l'improductivité et de la non-reconnaissance sociale est, de fait, tout à fait absente de la pensée de Smith.

Ainsi donc, contrairement à ce que plusieurs commentateurs ont maintenu, la dichotomie entre le travail productif et le travail non productif telle qu'entendue par Smith

n'est pas genrée : l'exclusion de la sphère de la productivité n'est pas réservée qu'aux femmes et les activités qualifiées d'improductives ne sont pas qu'ingrates, basses ou sans importance pour la société dans son ensemble. De fait, parmi tous les types de travail écartés de la catégorie du travail productif au sein de la théorie économique classique, seul le travail de *care*, justifié comme étant l'apanage des femmes, porte encore aujourd'hui la marque, lourde d'un sens péjoratif, du travail non monnayable et non reconnu. De plus, il n'est pas certain que l'apport des femmes aurait été considéré improductif dans la théorie smithienne si le philosophe avait daigné s'y intéresser davantage. Cela suggère que la source de la non-reconnaissance du travail des femmes se trouve ailleurs que dans l'improductivité des tâches qui leur sont attribuées.

2.1.4 La non-reconnaissance de l'improductivité au féminin

Chez les féministes, il est fréquent de lire que Smith a arbitrairement déplacé le secteur économique de la famille au marché, rompant ainsi le « lien épistémologique entre économie et *oeconomia*, le gouvernement du ménage ».[59] C'est cette rupture qui aurait entrainé, pour les femmes, la perte du statut de productrices et la dévalorisation du labeur domestique qui, désormais, serait exclusivement le leur. Il est vrai que chez les Anciens, la famille et la vie productive étaient fusionnées. Ce n'est qu'aux 17^{e} et 18^{e} siècles, au moment où l'économie de marché a pris une expansion considérable et alors que l'idéologie romantique allait connaitre son apogée, que la vie économique a gagné en autonomie et que la famille, comme cellule qui se voulait désormais structurée par l'amour et les liens affectifs, a résisté à la rationalisation qui affectait alors la société dans son ensemble et s'est détachée de l'économie.

Toutefois, on ne doit pas taire le fait qu'à l'époque de l'Antiquité grecque, alors que le labeur domestique et le gouvernement du ménage *étaient* le secteur de la production (l'*oeconomia*), ils étaient de ce fait méprisés, jugés moins qu'humains : la sphère de l'*oeconomia* évoquait l'asservissement aux nécessités de la vie et à autrui, l'absence de liberté, la privation de la participation à la vie politique. Et les femmes et les esclaves y étaient misérablement cantonnés. Heureux était l'homme qui pouvait échapper à l'emprise des

[59] Pujol, 1992 : p. 16. Traduction libre. Nancy Folbre met aussi en évidence la relativité temporelle, culturelle et sociale de la définition de la production et relate sa « construction sociale » (Folbre, 1991 : p. 463). David Brennan (2006) y consacre un article entier.

nécessités pour accéder aux activités morales et politiques, activités libres, étant à elles-mêmes leur propre fin. En d'autres termes, dans cette civilisation qui ne reconnaissait de valeur qu'à la seule vie politique (civilisation qui était donc complètement indifférente à la valeur des occupations aujourd'hui catégorisées comme du « travail productif »), le labeur productif-domestique était abandonné aux femmes et aux autres tranches asservies de la population. Dans la civilisation occidentale moderne qui reconnait la valeur au seul travail productif, le travail « improductif » est alors abandonné aux femmes.

Cela suggère que la dévalorisation sociale du travail de *care* n'est pas historiquement corrélée avec l'improductivité de la tâche. Cette dévalorisation est toujours allée de pair avec les femmes. Plus précisément, la dévalorisation du *care* semble être liée à son évocation de la féminité, c'est-à-dire à ce qui, dans nos sociétés occidentales, depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours, doit être impérativement repoussé, refoulé, jusque dans la sphère privée, caché, voilé : la féminité, construite comme enracinement dans la « nature », comme irrationalité, matérialité, sensibilité, corporéité.[60] C'est que les penseurs de l'époque moderne souscrivaient pour la plupart à une métaphysique des sexes au sein de laquelle les femmes étaient assimilées à la Nature (mais à une nature duelle, chancelant entre ses deux pôles, l'un maternel et protecteur, l'autre sauvage, animal et ravageur) et les hommes à la Culture, dans le cadre d'une philosophie du progrès qui méprisait la nature et le corps et prescrivait à l'homme leur connaissance, leur maîtrise, leur domination, leur exploitation. Cette civilisation qui allait dédaigner le corps et tenir en haute estime la seule vie de l'esprit, assujettir la nature et justifier sa domination, est la même qui conjugue à ces dichotomies corps/esprit et nature/culture, la distinction féminin/masculin.

Il est d'usage de distinguer le travail manuel des cols bleus du travail intellectuel des cols blancs. Le « *care* » échappe tout à fait à l'une et l'autre des catégories, aussi bien à notre époque qu'au 18^{e} siècle chez Adam Smith ou au 19^{e} siècle chez Karl Marx. Il n'est ni bleu, ni blanc; il est « rose » pour certaines, et n'*est* pas pour la majorité. Ceux qui ont eu le pouvoir

[60] Dans *The Man of Reason* (1984), Geneviève Lloyd montre exactement comment l'idéal de rationalité caractéristique de la philosophie et de la tradition occidentale depuis Platon jusqu'à nos jours a été conçu en excluant le féminin et la « féminité » et comment, au même moment, la « féminité » a été identifiée à l'irrationalité, à l'affect (imprévisible et changeant) et au corps (mortel). La thèse de la représentation culturelle d'un lien entre les femmes et la nature et d'une dichotomie hiérarchique nature féminine/culture masculine a aussi été formulée par Carolyn Merchant (1980). Je recommande chaudement ces deux ouvrages.

depuis la modernité de tracer la ligne entre ce qui compte et ce qui ne compte pas comme du travail l'ont toujours fait à leur avantage : reconfirmer leur humanité, assurer leur indépendance, se soulager de ces nécessités de la vie qui les rappellent à leur vulnérabilité fondamentale. L'espace domestique majoritairement occupé par les femmes (qu'il soit le lieu de l'économie ou non) ainsi que l'activité qui accapare leur temps (qu'elle soit classifiée comme productive ou non) furent invariablement dévalorisés à travers les siècles. Et la dévalorisation de ce travail a moins à voir avec son « improductivité » qu'avec le fait qu'il soit réalisé par des femmes : le revaloriser et lui accorder une paie auraient entrainé l'indépendance des femmes et il était impératif pour les hommes de se protéger contre ce risque.[61]

2.2 Domesticité, capitalisme et patriarcat

Si l'on ne peut avoir la certitude que Smith eut classé le travail domestique attribué aux femmes dans la catégorie de l'improductif, c'est que la question des femmes a en bonne partie été escamotée dans son ouvrage d'économie politique. La négligence de que ce que les femmes créaient et entretenaient, jour après jour, suggère deux choses : soit il jugeait que leur activité ne méritait pas l'attention des économistes puisqu'elle n'était potentiellement pas du travail (productif ou non); soit il a pris leurs services pour acquis au point de n'avoir pas jugé nécessaire d'en parler. Comme je l'ai fait remarquer plus haut, dans sa clarification de la distinction entre le travail productif et le travail non productif, la production domestique des femmes ne figure nulle part. Si la femme domestique est ignorée, ce n'est pas parce qu'elle aurait été assignée à un travail improductif : si la femme eut été un homme improductif, Smith en aurait parlé. Le travail des femmes n'a pas été dénigré; pour l'être, il doit d'abord être vu, et reconnu comme inférieur. Le travail des femmes n'existe pas. Et qu'il n'existe pas servait deux systèmes de pouvoir : le capitalisme et le patriarcat.

Selon l'analyse typique des théoricienness marxistes féministes des années soixante-dix, la division entre la famille et l'économie, l'exclusion des femmes de la force de travail et la non marchandisation des activités qui allaient devenir leur apanage exclusif, étaient voulues par le système capitaliste et requises pour son bon fonctionnement. L'instauration du mode de

[61] Même chez un Karl Marx, le travail est redéfini comme l'essence de l'humanité (Méda, 1998), ce par quoi l'humain est humain, c'est-à-dire ce par quoi l'homme est homme, et la femme ne « travaille » pas.

production capitaliste exigeait, selon eux, le confinement des femmes à l'intérieur du foyer et leur stricte assignation aux tâches de reproduction et d'éducation de la force de travail future et de réconfort et d'entretien de la force de travail actuelle au service du capital (Dalla Costa et James, 1973; Zaretsky, 1976). Pourtant, rien dans le capitalisme n'aurait pu renforcer, de manière nécessaire, la condition historique de la subordination de la femme. Comme le notent à juste titre Anne Phillips et Barbara Taylor (1980), le capitalisme n'était après tout intéressé que par la seule capacité de travail des personnes, peu importe leur sexe, leur Race, leur âge, leur allégeance religieuse. Il représentait, en ce sens, le premier mode de production qui traitait tous les membres de la société sur un pied d'« égalité », au sens où il constituait une forme d'organisation sociale qui allait, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité peut-être, réduire tous les particularismes à la seule variable de l'argent. C'était précisément là, selon l'analyse qu'en donnent Marx et Engels, ce qui donnait au capitalisme sa nature révolutionnaire (Phillips et Taylor, 1980). Le capitalisme requerrait certes que certaines personnes soient réduites à des tâches subalternes, mal rémunérées, mais il ne requerrait pas pour autant qu'un sexe particulier soit spécifiquement assigné à ces tâches. Il demandait encore moins que ce même sexe soit totalement exclu de la participation au marché pour n'être réduit qu'à la seule sphère domestique. Les critiques féministes du marxisme, dont Heidi Hartmann, ont fait remarquer que la théorie marxiste ne permettait pas d'expliquer les raisons pour lesquelles ce sont les *femmes* qui doivent se retrouver au bas de l'échelle (Hartmann, 1981 : p. 7-8). En d'autres mots, on ne peut pas expliquer la ségrégation sexuelle du travail salarié dans l'organisation capitaliste seulement en termes d'impératifs de profits (Phillips et Taylor, 1980). En fait, le développement du capitalisme *aurait pu* entrainer l'insertion massive et rapide de toutes les femmes au marché du travail et la marchandisation des activités ménagères, d'éducation et de soins. En ce sens, il *aurait pu* se révéler comme la clé de l'indépendance économique féminine.

Cela, l'économiste Adam Smith l'avait déjà pressenti à la fin du 18^{e} siècle, avant même le développement fulgurant de l'industrialisation. Dans ses *Leçons sur la jurisprudence* (2009), il suggère en effet que la marche irrésistible vers le progrès à laquelle participe la société anglaise de son époque laisse présager un changement radical dans les rapports sociaux de sexe. Le développement de l'industrie et du commerce fournira en effet aux femmes

l'opportunité de vendre leur force de travail, d'accumuler des richesses et de la propriété. Cette nouvelle indépendance économique des femmes aura une incidence remarquable : l'empire que les hommes ont injustement exercé sur elles au fil des siècles se relâchera peu à peu, l'apogée du patriarcat ayant été atteinte il y a bien longtemps, selon lui, à l'époque des bergers. Il y souligne en somme que l'acheminement des sociétés vers l'opulence suite à l'instauration du mode de production capitaliste devrait entrainer dans son mouvement l'affaiblissement du pouvoir arbitrairement exercé par les hommes et, éventuellement, entrainer la libération féminine.[62] Évidemment, cette position reste fort contestable. Elle suppose que l'émancipation équivaut à l'égalité des chances pour les femmes d'accéder au monde des hommes, à l'univers de la production et du travail salarié. Une telle interprétation du succès, de la réussite et de l'émancipation est elle-même marquée par le fait de la domination. Cette interprétation suppose surtout à tort que le travail salarié puisse effectivement représenter une possibilité d'émancipation aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Si l'on ne peut expliquer la subordination des femmes strictement en termes d'impératifs du système de production capitaliste, on ne peut pas non plus supposer que ce système aurait pu représenter la clé de l'émancipation des femmes, comme parait le suggérer Adam Smith. Je suggère, de manière plus nuancée, que la sous-estimation de la valeur du *care* était néanmoins profitable au système économique capitaliste.

Comme le fait remarquer la philosophe du travail Dominique Méda dans son étude de l'historique du concept de « travail », c'est le 18e siècle qui voit l'invention du concept de travail comme « ce qui produit de la richesse » ou comme « facteur de production » (Méda, 1998). Le travail *productif* devient alors valorisé comme moyen d'assurer sa subsistance dans une société qui veut s'acheminer vers la prospérité, l'accumulation des richesses et l'abondance. De manière corrélative, et jusqu'à tout récemment, les investissements dans le *care* apparaissent alors comme de pures pertes, comme des « dépenses sociales dont les économistes disent qu'elles freinent la croissance » (Folbre, 1997 : p. 12).

Dans ce contexte, il est permis de suggérer que la dévaluation du *care* sert le capitalisme parce qu'elle justifie que soient relégués au second plan les enjeux qui l'entourent.

---

[62] Smith, 2009 : p. 139. C'est l'interprétation que j'ai déjà proposée ailleurs (Hamrouni, 2011 : p. 84-85).

Cela permet de hisser la productivité en véritable dogme et de négliger les enjeux entourant la distribution (et non plus seulement la production) des richesses ainsi que les enjeux ayant trait au bien-être, au *care*, ces enjeux entourant la préservation de ces richesses qui ne sont pas monnayables ni mesurables, mais dont la préservation peut être menacée dans la course effrénée à la productivité. En d'autres mots, la redéfinition de la richesse comme production et accumulation de biens tangibles marchands permet de passer sous silence la détérioration de la « richesse » qui serait comprise non plus en termes de productivité, mais en termes de bien-être, de *care*, de bonheur, ou même, de liberté. Suggérer qu'une société riche est une société qui accumule permet de contourner la question du bien-être de cette société et de ses citoyens tout en freinant les dépenses sociales de l'État. Elle conduit à mesurer la croissance du PIB sans avoir à faire entrer dans l'équation les pertes en termes de bien-être social et individuel, les pertes en termes de qualité de vie. C'est en ce sens précis que l'invisibilisation du travail de *care* attribué aux femmes sert le capitalisme : on ne calcule pas les pertes en termes de bien-être social que la marchandisation et la production entrainent et la seule production devient la préoccupation centrale de l'économie.

Telle pourrait être l'une des raisons pour lesquelles dans une économie capitaliste, le *care* doit toujours être invisibilisé. Mais si cette explication fournit une raison possible du mépris du travail de *care*, elle n'est pas suffisante pour élucider le *lien* entre la dévalorisation du *care* et les femmes. Pour en saisir la profondeur, l'analyse du capitalisme doit être combinée à celle du patriarcat, c'est-à-dire du système par lequel le pouvoir des hommes sur les femmes est structurellement maintenu. Si la non-reconnaissance de la valeur marchande du *care* permettait de renforcer le capitalisme en occultant les dégâts qu'il entraine au plan du bien-être humain et des relations humaines, l'absence de valeur marchande du *care des femmes* permettait d'asseoir le patriarcat familial, social et politique. Cela permettait d'ailleurs aux ouvriers salariés chefs de famille de revendiquer un « salaire familial » qui justifiait le maintien de la subordination légale et économique des femmes, au moment même où le développement du mode de production capitaliste et la montée de l'industrialisation étaient tels que, pour la première fois dans l'histoire peut-être, ils auraient pu menacer d'écroulement le système patriarcal de l'organisation sociale. Et cela a été dit au chapitre précédent, la subordination des femmes dans la famille est intimement liée à leur subordination politique et

sociale, les inégalités vécues dans une sphère de la vie se répercutant le plus souvent sur l'ensemble des autres sphères.

2.3 Éloge de la femme domestique

En remettant en question la position paradigmatique de la productivité marchande, la revendication de la reconnaissance de la valeur économique du travail domestique et de soin aurait pu constituer une véritable révolution. Pourtant, examiner de plus près les arguments qui appuient une telle proposition laisse plutôt sceptique.

L'argument de la reconnaissance du travail domestique va de pair avec celui de l'utilité sociale de la femme domestique et la montée du culte de la « véritable féminité ». Cet argument, on le verra, se retrouve déjà chez Adam Smith. Il a été repris par des femmes intellectuelles dans la seconde moitié du 19e siècle, des Suffragistes dans la période 1890-1930 et il se retrouve aussi chez les tenants du courant du salaire en échange du travail ménager qui a connu son paroxysme au cours des années soixante-dix. Suivant ces approches, il s'agit de brouiller, voire d'effacer, les frontières de la productivité afin de revaloriser le travail des femmes. Ainsi, l'amour devient un « travail productif » (d'où l'expression «*work of love*» ou «*love's labor*»[63]), tout comme la reproduction des générations futures, les soins aux enfants, leur éducation et socialisation, ainsi que la prise en charge des parents âgés affaiblis par le vieillissement. Mais sous cette perspective, les femmes ne demeurent jamais estimées que par ce qu'elles *rendent* aux autres, que par leur *utilité* sociale. Qu'est-ce qu'une femme si elle n'est plus utile à autrui? Alors qu'elles sont amenées à voir leur *raison d'être* dans les services rendus aux autres et à admirer en elles-mêmes ce en vertu de quoi elles sont dominées, l'argument de l'utilité sociale a amené les femmes, pendant une courte période du moins, à devenir les artisanes de leur propre subordination.

2.3.1 Le culte de la « véritable féminité » et l'argument de l'utilité sociale

À partir de 1830, les prédicateurs, les écrivains, les hommes politiques avaient contribué à élever jusqu'à l'idéal le modèle de la femme domestique. La reconstruction par

[63] On peut penser aux propositions de la philosophe du travail Angelika Krebs dans son désormais célèbre article « Love at Work » (1998) ou de l'éthicienne Eva Feder Kittay dans *Love's Labor* (1999).

Barbara Welter de ce que représentait cet idéal de la « véritable féminité » nous conduit à la description suivante :

> Les attributs de la Véritable Féminité, par lesquels une femme se jugeait elle-même, était jugée par son mari, ses voisins et la société tout entière peuvent être déclinés en quatre vertu cardinales –piété, pureté, soumission et domesticité. Mettez-les ensemble et vous aurez une mère, une fille, une soeur, une épouse. Sans elles, peu importaient la gloire, le succès ou la richesse, tout n'était que cendres. Avec elle, la femme était promise au bonheur et au pouvoir.[64]

Si la plupart des lectrices de Smith ont à juste titre noté que le philosophe avait, de manière générale, ignoré aussi bien les femmes que les tâches qui leur était traditionnellement dévolues, Adam Smith a néanmoins laissé échapper quelques passages sur la place des femmes dans la société, c'est-à-dire sur leur place comme gestionnaires de maison et éducatrices des jeunes enfants. Loin de dénigrer ces fonctions toutefois, il est plus près d'en faire l'éloge.[65] En ce sens, on peut aller jusqu'à suggérer qu'il a donné l'une des premières formulations explicites du modèle de la femme domestique, de cet éloge qui allait être fait à la femme, comme ménagère et garde-malade, sous le règne de la reine Victoria dans l'Angleterre de la seconde moitié du 19e siècle. L'éloge de la ménagère et l'argument de l'utilité sociale de la domesticité de la femme que l'on trouve chez Smith a contribué à donner naissance à une nouvelle conscience de genre pensée par les femmes d'après le reflet que les hommes leur renvoyaient d'elles-mêmes : une « véritable femme » était une femme domestique. Ainsi les femmes ont-elles été amenées à demeurer à leur juste place (la seconde) tout en y trouvant un intérêt et une certaine gratification, alors que leur absence de paie était hissée en vertu.[66]

Les propos de Smith à ce sujet résument bien cette idée. Il reconnait en effet le caractère utile des travaux réservés aux femmes et attire l'attention du lecteur sur les bénéfices que la société en retire. En particulier, souligne-t-il, le travail d'éducation assuré au sein de la cellule familiale par des mères (en ce qui concerne les jeunes enfants seulement) est d'une utilité et d'une valeur incontestables. Sous l'aspect de la transmission des bonnes mœurs, cette

---

[64] Welter, 1966 : p. 152. La traduction de ce passage le plus important de l'article de Welter se trouve chez Elsa Dorlin (2005 : p. 91). J'ai reproduit ici la traduction qui est la sienne.

[65] Pour plus de détails au sujet du rapprochement à faire entre la pensée smithienne et la sanctification de la femme domestique, voir Justman, 1993 : p. 113-142.

[66] En ce sens, si « Smith n'est pas coupable », comme je l'ai écrit ailleurs un peu hardiment (Hamrouni, 2011), il ne peut être tout à fait blanchi.

éducation familiale est même préférable à l'éducation publique qui échoue, selon l'auteur, à inculquer aux enfants les valeurs morales essentielles. Dans *Théorie des sentiments moraux,* il écrit : « L'éducation domestique est l'institution de la nature; l'éducation publique, l'invention de l'homme. Il n'est certainement pas nécessaire de dire laquelle est la plus sage » (Smith *TSM*, VI.ii.1, p. 309). Smith reconnait de plus l'importance des soins aux enfants prodigués par les mères, soins essentiels pour prévenir la mortalité infantile, véritable fléau à l'époque. Il suggère même « une récompense plus libérale du travail qui mettra les parents à portée de mieux soigner leurs enfants » (Smith *RN*, I.viii, p. 151). L'ouvrage qui consiste à enfanter, à prendre soin des nourrissons, à élever les enfants dans un environnement approprié et à les éduquer de telle sorte qu'ils soient de futurs travailleurs productifs et de loyaux citoyens, est donc une contribution utile et essentielle à la richesse des nations. Et Smith ne diminue ni ne néglige sa valeur. Il couche sur papier l'argument, toujours d'actualité, de l'investissement dans la portion humaine du capital.

Sous cet aspect précis de l'utilité sociale conférée au travail qu'il considère être l'apanage des femmes, il existe des recoupements entre la pensée smithienne et certaines idées soutenues moins d'un siècle plus tard non seulement par des mouvements ouvriers et syndicalistes, mais aussi par des intellectuelles, issues de la bourgeoisie, dont les célèbres sœurs Beecher aux États-Unis. Elles visaient la reconstruction de l'identité féminine en mettant l'accent sur l'utilité sociale de la maîtresse de maison. C'est en effet à l'ère victorienne que la mère et l'épouse méritèrent les louanges les plus passionnées (Folbre, 1991; Hall, 1999 : p. 48-49).[67]

Cet argument de l'utilité sociale, à première vue moins controversé que l'argument fonctionnaliste postulant une vocation particulière à la femme en vertu de ses *fonctions* reproductrices, comporte effectivement deux remarquables avantages : d'abord, celui d'exalter le privé et de magnifier les relations et expériences qui y ont cours; ensuite, celui d'attribuer à la femme et à son activité domestique quelque valeur positive.

---

[67] Que cet éloge de la ménagère et la thèse de l'utilité sociale qui la sous-tend aient été repris par les mouvements ouvriers en France au même moment (Perrot, 1998 : p. 133-152) suggère que les hommes travailleurs n'étaient pas tous solidaires de la cause des femmes et œuvraient plutôt à justifier leur confinement dans la sphère domestique. On doit admettre, toutefois, que les conditions de travail des ouvriers, qui comptaient tout de même beaucoup de femmes des classes les plus pauvres, étaient lamentables.

La sphère privée de la vie qui portait la marque historique de l'insignifiance et de la banalité obtient en effet, sous cette conception, une revalorisation spectaculaire qui n'a d'égal que l'écrasant mépris dont elle avait trop longtemps été l'objet. La famille, dont la mère est l'ultime gérante, devient un lieu de rédemption, un havre de paix et de repos à l'abri du monde extérieur, de ses impératifs et de ses contraintes, à l'écart de la société capitaliste et de ses exigences de performance, loin de la vie mondaine, de ses distractions perverses, ses superficialités et ses mensonges. Cette famille, comme sanctuaire d'amour et inviolable refuge, comme lieu protégé où altruisme, don de soi et inconditionnalité prévalent, en devient une « dans laquelle, écrit Smith, règnent partout l'amour et l'estime mutuels, où les enfants et les parents sont des compagnons les uns pour les autres […]; [un lieu]… où toute chose nous suggère l'idée de paix, de bonne humeur, d'harmonie et de contentement! » (Smith *RN*, I.ii.4, p. 75). Cette conception romantique et on ne peut plus idéalisée de la famille comme unité indivisible, institution naturelle, nécessaire et cimentée par l'amour, sera particulièrement retenue et exploitée dans la culture victorienne. Elle devient la sphère où sont reléguées l'émotion et l'expression des sentiments et des besoins corporels, l'espace où sont abritées les dépendantes et les êtres fragiles dont elles ont les soins, le lieu de prédilection des femmes où sont consolées les tristesses de chacun, apaisées les consciences troublées des hommes d'action ou des hommes politiques, reposés et soignés les corps exténués des ouvriers.

Quant à la femme, sous cette conception, elle enfante, soigne et éduque comme toujours, mais ces soins chéris qu'elle prodigue avec attention et affection prennent un sens nouveau, idéalisé, pour ainsi dire, esthétisé. La femme devient la mystérieuse détentrice des remèdes contre tous les maux soufferts, ceux des corps et des âmes. Elle devient la correctrice de tous les malaises, ceux engendrés par l'État, ceux occasionnés par la société capitaliste libérale et ses dérives excessives. Désormais, elle a comme devoir d'inspirer et d'influencer l'humanité, d'adoucir les mœurs, d'insuffler à l'homme le désir de travailler dur et, aux enfants, la volonté de s'acheminer vers une toujours plus grande perfection morale, une plus grande respectabilité. Discrète et intuitive, modeste, docile, pieuse et pure, elle est la clef de l'harmonie familiale, la régulatrice de la morale et des bonnes habitudes de vie. Son ouvrage est alors vu comme une responsabilité et une obligation morale, et non une activité économiquement pertinente, son but étant moins l'efficience que la rencontre des obligations

morales inhérentes au rôle d'épouse et de mère, inhérentes à sa nature propre, et sa motivation fondamentale étant moins la poursuite égoïste de l'intérêt personnel que l'amour inconditionnel qui, suppose-t-on, l'habite naturellement, essentiellement.

2.3.2 L'esclave utile portée sur un trône

Évidemment, la norme culturelle de la femme domestique, dotée d'une morale inébranlable, d'un sens du devoir, d'une douce et rassurante constance, en apparence favorable, comporte aussi son lot d'effets pervers. L'idée même d'exalter la sphère de la vie intime et de magnifier les relations et expériences qui y ont cours créait du même coup un nouveau fondement à l'oppression de la femme dont il n'est pas certain que nous nous soyons entièrement départis : le devoir, pressant, de créer, d'entretenir et de maintenir un foyer chaleureux, conçu comme un refuge privé, sacré, vécu comme un abri dans un monde impitoyable, d'enjoliver un monde autrement trop sec, où les travailleurs fatigués seront réconfortés et les enfants sales nettoyés, un « home sweet home » protégé des impératifs brutaux et inhumains de la société marchande impersonnelle et de l'âpreté des rapports qui s'y jouent. La féministe anglaise Mary Wollstonecraft (1759-1797), une contemporaine de Smith, avait déjà noté cet effet pervers, dans sa *Défense des droits de la femme* (1976). L'encensement soudain de la vertu des femmes, écrit-elle « ne sert qu'à rendre plus doux [son] état de dépendance servile » (Wollstonecraft, 1976 : p. 42).

En effet, si avec Smith la femme ne croule plus sous une série de représentations plus aliénantes les unes que les autres (madone, séductrice, muse hors d'atteinte) véhiculées dans les discours idéologiques et littéraires au Moyen-âge ou à la Renaissance[68], elle n'en est pas moins « privée », et donc « privée de monde », comme l'écrivait plus tard Simone de Beauvoir. Le passage de l'ère du mépris de la femme à l'ère de la galanterie s'était manifestement opéré avec succès, entre le 18^{e} et le 19^{e} siècle. Cependant, le fond, c'est-à-dire les raisons qui motivèrent ce changement de cap, en restaient inchangées. Cela, l'écrivain et fin observateur de sa société Honoré de Balzac en avait brillamment saisi la subtilité dans *Physiologie du mariage :* « la femme mariée est un esclave qu'il faut savoir mettre sur un

[68] Les Lumières écossaises marquent à cet effet un revirement remarquable : la femme passe progressivement de l'Autre insondable ou perverse, à la compagne, la complice, le complément.

trône », écrit-il.[69] Cette citation dépeint parfaitement la divinisation du sanctuaire domestique caractéristique de la seconde moitié du 19e siècle, ce culte qui serait dû à la femme, cette digne « récompense »[70] à celles qui ne sont complètement et véritablement femmes qu'en acceptant ces « travaux » que sont « les tendres soins dus à l'enfance, les détails du ménage, les douces inquiétudes de la maternité », comme l'avait prescrit le procureur français Chaumette dans un discours prononcé à la fin du 18e siècle.[71] Si l'ange du foyer qu'est la femme est dit souverain, son royaume est pourtant bien circonscrit et se borne obstinément à la maisonnée. Surtout, cette souveraineté limitée ne décharge pas la femme de la minorité (une minorité « dégradant(e) mais au moins confortable », écrivait Kant[72]) qui la caractérise toujours : elle ne peut assumer de décisions sans l'autorisation préalable du mari, duquel elle dépendra jusqu'à ce que sa mort lui restitue l'indépendance juridique à laquelle le contrat de mariage, dont les termes ont été dictés en son absence sans son accord, lui avait fait renoncer.

Cette idée d'une différence féminine qui viendrait simplement s'ajouter, comme un supplément d'âme, et comme pour le compléter, à un univers masculin jugé à la fois trop sec, trop dur, trop aride, trop impersonnel, ne pouvait laisser présager aucun avenir heureux pour les femmes. D'abord, sous cette idéologie, la femme demeure un brin de douceur qui vient agrémenter, adoucir, le quotidien des hommes; elle ne porte pas en elle-même sa valeur. Jamais elle ne se définit en elle-même, pas plus qu'elle ne s'appartient. Surtout, personne ne lui rend, à elle, la vie plus douce. La femme, sous cette nouvelle conception, n'évoquait peut-être plus l'instabilité, le mensonge, l'impudeur, comme elle le symbolisait à une certaine époque, mais bientôt, et pour le siècle à venir, elle serait mère, garde-malade et ménagère avant tout et portera le poids du symbole de la chasteté, de la modestie, de l'effacement, de la décence et de la vertu – et le fardeau d'en être digne. L'argument de l'utilité sociale du *care* et de la vertu des femmes crée, pour elles, un devoir fatal à leur liberté et leur indépendance : celui de s'inventer elles-mêmes comme le refuge des hommes. Ensuite, si sous cette conception, la femme n'est plus le futile appendice de l'homme, son prolongement accessoire

---

[69] Balzac, 1971 : p. 90.
[70] Remarquons que dans les discours des 18e et 19e siècles qui justifient la place de la femme au foyer, cette position est réinterprétée, ou re-signifiée, comme une récompense plutôt qu'à titre de châtiment rachetant leur faute originelle.
[71] Chaumette, 1989 : p. 180-181.
[72] Kant, 1986 : p. 1121-1122.

(elle est devenue sa précieuse alliée, son complément naturel), en tant que « complément » de l'homme, elle n'a plus à chercher à être son égale.

Le modèle de la femme domestique, dont Smith est l'un des premiers promoteurs, allait aussi être revendiqué par les penseurs qui le suivirent. En réalité, sur ce point, écrivains, politiciens, prédicateurs, libéraux, marxistes, économistes néoclassiques et certains socialistes (les socialistes antiféministes tels que Proudhon, par exemple[73]) se rejoignaient : la femme était domestique, devait rendre des services par amour et affection et non par intérêt personnel. Parce que sa motivation devait rester pure, que son œuvre devait être animée par le don de soi, la paie devait lui être refusée ; elle ne devait pas même chercher à l'obtenir. Et si l'utilité sociale du travail domestique des femmes (incluant l'éducation des enfants, la gestion de la maisonnée et les soins des malades) était par moment encensée tout à fait, c'était dans l'unique but de lui présenter comme acceptable l'idée d'y être confinée sans être payée.

2.3.3 *Amor Fati*

Cependant séduisante, l'idée de l'utilité sociale a facilement rencontré l'assentiment des femmes, surtout celles appartenant à la bourgeoisie. En Angleterre comme aux États-Unis, une littérature sur la domesticité, fleurissante et alimentée par des femmes écrivaines (pensons aux sœurs Beecher, Catherine et Harriet)[74], expliquait aux femmes elles-mêmes comment devenir de parfaits « anges du foyer », leur suggérant que la « plus grande mission » dont elles étaient investies en tant que femmes était le souci des autres, et leur vertu la plus élevée, l'abnégation. En se dévouant corps et âme à leurs maris et enfants, les femmes allaient être le ciment qui tiendrait la famille ensemble et avec elle, la civilisation tout entière. Or ce mythe servait surtout à maintenir l'emprise des hommes sur les femmes (blanches des classes

[73] Il est important de noter toutefois que les socialistes français, principalement Fourier et Le Blanc, ayant par ailleurs fortement inspiré à John Stuart Mill la rédaction de *Chapters on Socialism* (1879) (paru posthume), étaient radicalement et exceptionnellement féministes. Pour Charles Fourier, par exemple, le mariage et la famille doivent être dénoncés comme des systèmes de propriété qui font de la femme une marchandise comme une autre.

[74] Les sœurs Beecher rédigèrent notamment un ouvrage sur la science de la domesticité qui confirmait la vocation des femmes comme « anges du foyer » (Beecher et Beecher Stowe, 2002). Néanmoins, suivant une interprétation plus charitable, on peut voir dans cet ouvrage une tentative assez réussie de faire valoir les similitudes entre la planification quasi scientifique du travail en usine et la planification des affaires domestiques, et la définition de toutes les compétences nécessaires à ce travail ainsi que l'éducation spécialisée requise pour les développer adéquatement. La réussite réside là : elles mettent clairement en évidence le fait que ce n'est donc pas là un don naturel que celui d'être maîtresse de maison, mais que cette aptitude est acquise, qu'elle requiert un long apprentissage, un développement des compétences et une pratique soutenue.

privilégiées, spécifions-le). D'après l'appel lancé aux femmes par les sœurs Beecher, les femmes n'avaient plus à se contenter du rôle de ménagère, à s'y résigner. Convaincues de l'utilité sociale de cette fonction et renforcées dans cette conviction par les penseurs et idéologues de l'époque, elles n'avaient plus qu'à adopter avec enthousiasme ce modèle de suprême féminité. Désormais, nul besoin de les contraindre à demeurer dans la sphère domestique. Elles se réjouiraient d'y être, sans être payées.

2.3.4 L'amour comme idéologie

En même temps que l'éloge de la femme domestique a été fait, la famille a été ''sentimentalisée'', et l'amour, opposé à l'argent. Le culte de la domesticité bourgeoise est ainsi né en opposition, ou plutôt en réponse, à la montée du capitalisme et à l'expansion de la sphère marchande. Il ne peut pas être pensé indépendamment de ce rapport : si la domesticité existe, ce n'est qu'en tant qu'abri, que refuge, que rempart à la sphère marchande.

L'idéalisation de la famille a à l'origine eu pour effet pervers d'immuniser cette cellule de base contre toutes réformes, de tenir dans l'ombre les enjeux familiaux les plus graves et de faciliter la perpétuation des abus (Okin, 1982; 2008; Pateman, 2010). Le projet libéral classique d'opérer une séparation franche entre le privé et le politique, tout comme le projet romantique qui consistait à tenir la sphère de la vie intime à l'abri de l'économie, ont eu pour effet de renforcer, plutôt que de renverser, la position de vulnérabilité des femmes vis-à-vis de leur mari dans la famille. Mais la dichotomie morale/marché, dont les féministes parlent très peu, tient aussi dans l'ombre d'autres enjeux cruciaux pour la justice sociale : la reconnaissance de la valeur du travail accompli à l'intérieur des frontières domestiques par les femmes et les hommes, la répartition encore fortement inégalitaire des tâches domestiques, de soin aux enfants et d'assistance aux aînés, le phénomène de la « double journée » pour une majorité de femmes (ou de la demi-journée pour une majorité d'hommes, c'est selon), la concentration disproportionnée de femmes dans les emplois de services, de relation d'aide ou de soins qui impliquent une certaine forme de sollicitude et qui sont encore, quoique moins qu'auparavant, sous-payés précisément pour cette raison.

Que l'amour doive être opposé à l'argent est encore une idée véhiculée de nos jours. Cette position, qu'elle soit avancée par des sociologues (Gorz, 2004) ou des économistes

(Himmelweit, 1995; McCloskey, 1996), s'inscrit généralement dans une logique de résistance face à l'ordre marchand ou, dans le langage de la Théorie critique habermassienne, une logique de résistance face à la colonisation du monde vécu par le système. Cet argument suggère que les marchés représentent des façons inférieures, dégradantes ou inadéquates d'évaluer les biens, qu'ils corrompent, pervertissent la nature essentielle et la signification intrinsèque de certains biens en ne reconnaissant que leur caractère instrumental. Cet argument suppose que la marchandisation ou la rémunération d'une activité, celle des soins par exemple, entraine *ipso facto* sa soumission aux lois de l'échange anonyme, guidé par l'intérêt personnel. Si l'écoute attentive offerte à un ami, les rapports sexuels, les soins aux enfants « devenaient du travail payé, écrit McCloskey, l'amour disparaitrait. L'amour est l'opposé de l'échange marchand ».[75] Suivant cette approche, il existerait certains types d'activités (le *care*, la capacité sexuelle et la capacité reproductrice des femmes, par exemple) qui doivent être distinguées du « travail » et qui ont une valeur intrinsèque telle que leur paiement, même par l'État, en reconnaissant leur valeur d'échange, viendraient inéluctablement les dégrader, les avilir. Sur ce point, la pensée d'économistes, de théoriciens critiques, d'antilibéraux comme de libéraux, converge étrangement. Ce n'est pas que pure coïncidence si les femmes et toutes ces activités qui sont symboliquement rattachées aux femmes dans la tradition culturelle occidentale, soit les activités impliquant un certain investissement du corps et de certaines de ses facultés ou les activités de soin impliquant des émotions (sollicitude, souci pour autrui, attention, attachement), ont été carrément exclues du marché ou, lorsqu'elles y étaient présentes, ont été moralement condamnées.

La véritable question n'est pas tant de savoir pourquoi l'amour a été opposé à l'argent, comme le demandent les économistes féministes. La réponse à cette question sera généralement qu'amour et argent ne s'opposent pas et que l'opposition est idéologiquement entretenue de manière à maintenir le statu quo de la domination.[76] S'il est vrai que l'absence de rétribution des femmes a historiquement servi la perpétuation de la domination toutefois (ce que j'ai voulu soutenir dans la deuxième section), il est tout aussi probable que la rétribution

[75] McCloskey, 1996 : p. 138. Pour des propos très similaires, on peut aussi lire Carruthers et Espeland (1998), Gorz (2004).

[76] Sur ce sujet fascinant, on peut lire Nancy Folbre (2001), Nancy Folbre et Julie Nelson (2000) et Julie Nelson et Paula England (2002). La revue féministe *Hypatia* a consacré un numéro spécial à cette question du rapport entre amour et argent en 2002.

des femmes en échange de leur *care* (services domestiques, sexuels, de reproduction et de soins) serve aussi la perpétuation de leur subordination. Et dans la mesure où il serait aussi possible que la soumission de certaines relations à la *logique marchande* (une logique de productivité et d'efficience[77]) puisse en effet contrarier l'amour véritable, la véritable question n'est pas de savoir si amour et argent s'opposent, mais de savoir pourquoi se sont seulement les femmes qui ont été associées à l'amour, au don de soi, à l'altruisme, au *care.* En d'autres termes, à qui une telle alliance entre les femmes et l'amour bénéficie-t-elle?

Le problème, en effet, ne réside pas tant dans le fait que la motivation de l'amour (qui devait être à la source du *care* fourni par les femmes) ait été vue comme distincte de la motivation qu'est l'intérêt personnel égoïste. Aussi les analyses du *care* s'attardent-elles le plus souvent à souligner qu'un *care* effectivement motivé par l'égoïsme ne peut pas être un « bon » *care,* voire ne peut pas être du *care* tout court. L'amour, ou le souci sentimental pour autrui, est dans l'idéal une composante essentielle du *care* (sans évidemment être l'unique composante). Il ne s'agit donc pas de soutenir que l'amour est absent du *care* ou que l'amour ne peut pas agir comme une source de motivation à l'activité de *care*. Il s'agit de mettre en évidence le fait que les femmes aient été, seules, associées à l'amour. Le nouveau code de la moralité de genre qui allait leur être prescrit depuis l'époque victorienne les désignerait en effet comme les protectrices ultimes de l'amour. Et il n'est pas certain que nous nous soyons tout à fait défaits de cette idéologie.

Avec l'accession de Caroline au trône de l'Angleterre qui connut un très court règne (1820-1821)[78], qui vivait séparée de son époux et qui faisait généralement scandale, l'idée d'un mariage désormais fondé sur un amour véritable allait prendre un essor tel qu'il serait irréversible. On présume le plus souvent que c'est en ayant constaté les déboires et les drames

---

[77] Certes, on doit admettre que la rémunération qui peut être versée par l'État par exemple, n'implique pas nécessairement la marchandisation, c'est-à-dire la soumission du travail aux impératifs marchands, comme le souligne très bien Virginia Held (2002). On doit en effet éviter la confusion entre marchandisation et rémunération. Un travail auparavant non reconnu comme tel peut être professionnalisé et payé par l'État, sans que ne soient pour autant dégradées les relations humaines et perverti le souci réel des autres. Si l'on peut reconnaitre que dans un système privé qui fonctionnerait sous le mode de la gestion efficace des soins, ces relations pourraient effectivement être endommagées, ou du moins avoir de plus faibles chances de se développer, on peut supposer que dans un système public adéquat et de qualité, il pourrait en être autrement et la qualité des relations de *care* pourrait être préservée, voire même bonifiée.

[78] Elle mourut en 1821.

humains auxquels menaient généralement les mariages arrangés que les autorités auraient enfin décidé, dans la mouvance de la démocratisation des sociétés et de l'abolition des hiérarchies de classe, que chacun pourrait désormais aimer et marier la personne de son choix. L'amour libre devait ultimement triompher. Néanmoins, on peut aussi donner de cet événement une interprétation moins romantique. En même temps que l'on autoriserait éventuellement les citoyens à s'unir à ceux et celles qu'ils aiment, l'amour deviendrait un élément central du mythe de la « femme domestique » qui lui imposerait, comme devoir-faire ultime, l'impératif de créer et d'entretenir, à l'abri des indécences du monde moderne des affaires et à l'écart de la vie participative politique, un foyer chaleureux, des enfants propres et bien élevés et un mari réconforté et comblé. Le mariage serait désormais fondé sur l'amour monogame et hétérosexuel, entre un homme pourvoyeur et une femme au foyer, conçus comme complémentaires et nécessaires l'un à l'autre : la femme allait être la gestionnaire de la morale, la force purificatrice de la nation. L'amour serait porté sur un piédestal et, avec lui, la femme, qui serait investie de la mission de l'entretenir, de le préserver et de l'alimenter.

L'idéologie de l'amour servit alors surtout à renforcer l'institution du mariage qui était sortie éclopée des révolutions démocratiques. Si l'arbitraire de la naissance ne permettait plus d'accéder aux métiers, il ne devait plus prescrire *qui* aimer. Fonder le mariage sur l'amour fut l'idée de génie trouvée moins pour permettre aux gens du peuple d'aimer librement la personne de leur choix que pour sauver l'institution du mariage et les inégalités qui pouvaient en son nom être excusées à l'époque. Cette idée avait de plus l'avantage de justifier la lutte contre la contraception dont il était de plus en plus question, la lutte contre les « fléaux de la prostitution » et autres infidélités répétées et typiques des citoyens des classes les plus aisées de la société pour lesquels le mariage n'avait jamais été qu'une façade permettant d'assurer la transmission de l'héritage à une descendance mâle. L'idéologie de l'amour a permis de contrer l'hypocrisie de toute une société par une autre.

2.3.5 La femme domestique et la « moralité féminine »

On pourrait certes m'opposer que le développement de l'idéologie de la « moralité féminine », depuis la seconde moitié du 19^{e} siècle jusqu'à l'avant-guerre, est aussi allé de pair avec l'engagement progressif et inédit des femmes dans le mouvement des Suffragistes et le

mouvement abolitionniste et a donc eu l'effet positif, pour elles, de leur fournir un argument (la supériorité morale des femmes) pour s'engager dans des causes sociales et politiques et sortir effectivement de la sphère domestique. Autrement dit, les « femmes domestiques » n'étaient pas que des gestionnaires de la maisonnée recluses en leurs demeures : elles étaient aussi, souvent, des militantes accomplies et des philanthropes. Telle est par exemple l'analyse qui est avancée par l'historien américain Christopher Lasch qui avait l'ambition, dans *Les femmes et la vie ordinaire* (2006), de rendre justice à l'implication sociale et politique des femmes de cette époque. Si cela n'est pas historiquement faux, on peut néanmoins offrir une interprétation moins idéalisée que celle-ci offerte par Lasch.

On doit à cet historien de la famille des analyses pénétrantes qui démontent une à une les idées reçues sur la famille, l'amour et les femmes dans la société capitaliste industrielle et postindustrielle. Ses analyses trahissent néanmoins une admiration tendancieuse pour « l'implication non rémunérée » des femmes et cette « vocation » qui les habitait supposément. Elles dénotent une certaine volonté de raviver cette vocation, non pas que chez les femmes, mais chez tous les citoyens. Lasch pourrait bien compter parmi les nostalgiques d'un monde passé magnifié où tous auraient fait preuve d'un engagement spontané dans le travail non rémunéré, où les réseaux de confiance et de solidarité communautaires n'étaient pas encore abimés par l'essor des banlieues et l'exil des classes moyennes vers celles-ci.[79] Il écrit que le travail non rémunéré « plaisait aux femmes, à l'époque de son éclosion, en partie parce qu'il se combinait facilement avec les responsabilités domestiques, au contraire des emplois du temps rigides imposés par le travail rémunéré »[80], c'est-à-dire, à cette époque, le travail exploité dans les fabriques. Mais s'il pouvait effectivement « plaire » aux femmes, c'est aussi qu'il représentait possiblement l'unique échappatoire à une existence sans attrait, sans défi et sans but, une voie de sortie face à l'enfermement domestique socialement obligatoire des femmes, une distraction des ennuis auxquels menait la domesticité. Cet engagement dans le travail non rémunéré donnait un sens à la vie à celles que la domesticité avait laissées en proie à la « désillusion », comme l'écrivait l'une des Suffragistes américaines les plus

[79] Le retranchement des classes moyennes et riches dans les banlieues contribua certainement à alimenter la révolte des femmes palpable dans *La femme mystifiée* (1966) de Friedan.
[80] Lasch, 2006.

reconnues, Elizabeth Cady Stanton.[81] Comme la lecture des mémoires de Stanton ou la lecture des autofictions de l'intellectuelle Charlotte Perkins Gilman (dont *Le papier peint jaune* (2007), le suggèrent, si les « femmes domestiques » s'étaient ainsi mises à la tête des mouvements pour l'extension des droits aux couches de la population qui en étaient encore privées, c'était sans doute aussi pour fuir l'enfermement imposé et insupportable dans la sphère domestique, pour trouver un sens à leur vie en se dévouant à quelque cause qui les dépassait et leur permettait de fuir, ne serait-ce que provisoirement, la médiocrité d'un quotidien qui n'autorisait aucune liberté d'action significative (Davis, 2007). La « véritable femme » était « l'otage dans la maison » (Welter, 1966 : p. 151. Traduction libre), « la séquestrée » (Gilman, 2007).[82] Ce statut de femme domestique qui faisait d'elles des objets agréables au regard, en plus de les changer en servantes sexuelles, était déjà dédaigné, avec la culture mondaine dans son ensemble, près d'un siècle plus tôt par Mary Wollstonecraft (1976).

À l'époque où l'on possédait une femme comme l'on possède des terres et de la richesse, la conformité de la femme à l'idéal de la féminité en vogue était moins profitable à la femme que ne le suggère Lasch, bien qu'elle ait pu lui fournir l'excuse pour fuir le foyer et s'engager dans des œuvres de philanthropie. Le degré de conformité de la femme Blanche, bourgeoise, à l'idéal vertueux de la femme domestique était surtout l'ultime indicateur du statut social de l'homme. Tel est le premier commentaire que l'on peut formuler à cet égard.

2.3.6 Qui est la domestique de la femme domestique ?

Un deuxième commentaire mérite d'être fait. L'implication des femmes dans les mouvements de libération et dans les œuvres de bienfaisance ne concernait évidemment pas *toutes les femmes* : elle était réservée à une élite féminine qui n'était pas nécessairement solidaire des femmes issues des classes sociales inférieures, et encore moins des femmes Noires : leur engagement dans ces œuvres et ces mouvements était précisément rendu possible grâce à toute la main d'œuvre féminine qui était à leur service dans la maison. En ce sens, l'« empire de bienfaisance » caractéristique de la vie des femmes à partir de 1830 dont parle

[81] Angela Davis (2007) donne une lecture intéressante des mémoires de Stanton et en cite certains extraits dont celui où elle partage avec ses lecteurs cette désillusion.
[82] Tel est l'un des titres de la traduction française donné à l'ouvrage *The yellow wallpaper* de Charlotte Perkins Gilman. Je me réfère toutefois dans cette thèse à la traduction *Le papier peint jaune* (2007).

Lasch était en réalité rendu possible grâce à l'accomplissement des tâches ménagères par les serviteurs domestiques, tâches complètement invisibilisées dans son interprétation, comme le montre très bien l'analyse de la vie des domestiques menée par Faye E. Dudden dans *Serving Women* (1985).

En effet, l'accès à cette féminité véritable était à l'époque restreint à quelques femmes de l'élite sociale. La véritable féminité excluait d'emblée les femmes ouvrières et les femmes Noires « réputées lubriques, amorales, rustres et sales », comme le remarque Elsa Dorlin (2005 : p. 91). Les qualités attribuées aux femmes Noires représentaient en effet tout le contraire de ce que veulent évoquer les quatre vertus cardinales de la véritable femme évoquées plus haut : piété, pureté, soumission et domesticité. La féminité était en réalité une prérogative dont jouissaient exclusivement les classes de femmes dominantes (celles que le rang social et la couleur de la peau avaient alliées aux hommes de l'élite dirigeante) et elle constituait l'enjeu d'une véritable lutte. Cette norme avait en somme des implications fortement exclusivistes : elle laissait pour compte les ouvrières blanches des usines qui firent l'objet d'une exploitation féminine sans précédent[83], autant qu'elle excluait les femmes Noires avant ou après leur « émancipation », qu'elles soient domestiques ou, dans une plus forte proportion, qu'elles travaillent « côte à côte » avec leurs maris et leurs enfants dans les champs de l'aurore au crépuscule sous la menace du fouet (Davis, 2007 : p. 10).[84] Que les esclaves Noires fussent aussi des femmes commença à prendre de l'importance seulement lorsque la

[83] Selon l'historien Michel Winock, en 1896, les statistiques indiquent que 38% des femmes mariées travaillaient à temps plein, l'idéal, jusque dans les couches ouvrières, demeurant néanmoins celui de la femme ménagère. Les syndicalistes et les ouvriers soutenaient généralement que l'industrie détruisait la santé des femmes et les détournait de leur véritable et naturelle fonction, soit leur fonction reproductrice et maternelle (Winock, 2003 : p. 157). Winock écrit entre autres qu'« un fort pourcentage des femmes ont un travail salarié. Alors que le travail des champs leur impose une tâche séculaire, complétant celle des hommes, le travail industriel ne fait place aux femmes que comme pis-aller. L'idée que ce n'est pas leur affaire est universellement répandue dans la société masculine, jusqu'aux syndicalistes. […] La classe ouvrière fonde son identité sur le rude travail des grands métiers virils : l'ouvrier du bâtiment, le mineur, le métallo… » (Winock, 2003 : p. 159). Les femmes en sont exclues.

[84] Ce n'était pas là qu'un vestige de la période esclavagiste qui s'éroderait avec le temps : cette assignation des Noires au service domestique perdurerait jusqu'au début de la deuxième guerre mondiale (Davis, 2007 : p. 65-68). Rapidement, le serviteur devenait par définition, un Noir. « La définition tautologique des domestiques » pouvait être considérée comme l'« un des piliers de l'idéologie raciste » (Davis, 2007 : p. 68). Cette division raciale du travail était si bien acceptée que nombre de féministes qui, pourtant, s'étaient impliquées avec cœur dans la cause abolitionniste, tardèrent à témoigner leur solidarité aux femmes Noires devenues, après la Sécession, des domestiques (Davis, 2007 : p. 68). Comme le souligne Angela Davis, il n'était pas rare qu'une « militante féministe reproduisait l'oppression qu'elle condamnait » (Davis, 2007 : p. 69).

traite internationale des Noirs fut abolie et que la main d'œuvre gratuite ne pouvait plus être aussi facilement importée. C'est alors que la classe esclavagiste dût envisager comme nécessaire de compter désormais sur la reproduction naturelle des esclaves qu'elle commença à considérer les Noires comme des reproductrices de main d'œuvre (pas encore comme des femmes, toutefois) (Davis, 2007). Avant cela, les Noires n'étaient pas même considérées comme des « mères »; elles étaient loin de l'atteinte de l'idéal de la « véritable féminité » caractérisant la femme domestique. Angela Davis écrit :

> Le culte de la maternité, certes très populaire au 19e siècle, ne s'appliquait pas dans le cas des domestiques Noires. En fait, aux yeux des esclavagistes, les Noires n'étaient pas des mères; elles étaient simplement des instruments de renouvellement de la main-d'œuvre. Elles étaient des ventres, du bétail dont la valeur était fonction de ses capacités à se multiplier. Puisque les femmes noires sortaient de la catégorie des « mères », on pouvait, comme aux vaches, prendre leurs petits et les vendre comme des veaux.[85]

Il ne date pas d'hier que les esclaves n'aient pas compté parmi les « femmes ». Dans le deuxième chapitre d'*Inessential Woman* (1988), Elizabeth Spelman montre en effet que les commentatrices d'Aristote qui l'avaient lu jusqu'ici comme s'il avait méprisé toutes les femmes également faisaient fausse route. Ces analyses courantes masquaient les différents traitements qui étaient réservés aux femmes sous la conception aristotélicienne, selon leur rang dans la hiérarchie sociale et selon la couleur de leur peau. Elles négligeaint notamment de remarquer qu'il n'allait pas de soi chez Aristote que celles qui naissent dotées d'une capacité reproductrice soient aussi des « femmes ». Celles qui étaient des femmes, chez Aristote, étaient celles qui avaient porté les enfants d'un homme libre et lui avaient offert une descendance (mâle, de préférence). Certes, elles étaient la « matière » façonnée par l'homme, elles étaient définies strictement par leurs fonctions reproductrices et ne valaient rien sans cette faculté, comme le fait bien ressortir l'analyse donnée par Susan Moller Okin de la place des femmes dans la vision fonctionnaliste du monde aristotélicienne (Okin, 1992). Certes, elles ne pouvaient être femmes autrement que par procuration, par et à travers l'homme libre. Mais elles étaient des «femmes». Les autres, bien qu'elles aient aussi possédé un utérus qui faisait d'elles la matière, le réceptacle, des mères en puissance ou en acte, n'étaient pas, dans les mots

[85] Davis, 2007 : p. 11-12.

d'Aristote, des « femmes ». Elles étaient esclaves. Avoir été des femmes esclaves eut constitué à cet égard une promotion.

Les normes de genre n'ont en ce sens pas eu pour seul objectif de distinguer la « véritable féminité » de la masculinité (il nous faut reconnaitre qu'aucune époque n'a autant vu conjurer le risque « d'efféminement » de la société). Ces normes avaient d'ailleurs pour principal effet de rapprocher certaines femmes Blanches des alliés masculins de la même classe. Ces normes ont surtout été utilisées, selon Elsa Dorlin (2005), pour marquer et sécuriser la frontière entre les femmes Blanches de la classe dominante qui, en épousant le culte de la féminité et en s'en réservant jalousement les privilèges, deviendraient *femmes*, et celles qui resteraient Noires, esclaves ou domestiques –non femmes. Il serait en ce sens plus exact de parler de « normes racisées de la féminité » (Dorlin, 2005), des normes qui permettaient de préserver l'étanchéité des frontières entre les Races et les classes sociales et de maintenir chaque femme à sa place, c'est-à-dire celle qui lui revient en vertu de sa classe, de son origine nationale, ou de la couleur de sa peau.

Ainsi donc, si l'on avait su inculquer aux jeunes filles des classes privilégiées que l'accès à la « véritable féminité » devait être envisagé comme leur unique but sur terre et le synonyme suprême de leur réussite sociale, cet idéal était néanmoins loin d'être la panacée pour elles et les laissait en proie à une désillusion douloureuse (désillusion qu'essaient de mettre en mots, entre autres, *Le papier peint jaune* de Gilman, et les mémoires de Stanton). On peut donc plausiblement suggérer que les femmes les plus privilégiées de la société vers la fin du 19^{e} siècle ne faisaient appel à l'argument de la « moralité féminine » que de manière accessoire, de manière à fuir dès que possible la sphère domestique, prétextant que leur supériorité morale justifiait qu'elles œuvrent à étendre leur maternelle sollicitude à l'ensemble de la société à travers l'engagement dans les œuvres de bienfaisance ou les différents mouvements de libération qui ont secoué cette époque. On peut aussi suggérer que cet idéal de la domesticité était utile aux femmes les plus privilégiées, dans la mesure où il les autorisait à se réserver la part la plus agréable du travail domestique (celle qui relève de l'éducation des enfants par exemple) tout en se libérant, en le reléguant à d'autres femmes desquelles elles n'avaient pas à être solidaires de leur point de vue, de tous les aspects les plus pénibles et les

moins gratifiants du travail domestique : allaitement, corvées ménagères, préparation des repas et blanchissage.

2.4 Vers la reconnaissance économique du *care*?

Jusqu'ici, nous avons vu que la volonté des économistes féministes de faire reconnaitre la productivité du *care* et sa valeur économique s'appuyait sur la prémisse selon laquelle cette activité a été fallacieusement catégorisée comme improductive dans l'une des plus importantes théories économiques classiques, celle d'Adam Smith. Or, comme je l'ai soutenu dans la première section, cette interprétation n'est pas tout à fait exacte : la dichotomie productif/non productif n'est pas genrée chez Smith et le travail improductif des hommes, contrairement à celui des femmes, peut non seulement être fort bien payé, mais il est aussi souvent digne de la plus haute estime sociale. Cette hypothèse de lecture m'autorisait donc à soumettre l'idée suivante : la reconnaissance sociale accordée à un type de travail a moins à voir avec sa productivité qu'avec le genre de la personne qui l'accomplit. Je me suis en effet attardée à montrer, dans une deuxième section, que si le travail de *care* était dévalué, c'était surtout afin de maintenir les femmes dans un statut d'être-au-service des hommes, afin qu'ils puissent accéder à l'indépendance, vaquer librement à leurs occupations. Le *care* fourni par les femmes constitue la condition de possibilité de cette indépendance masculine : les hommes sont alors soutenus, aimés, réconfortés, entretenus et ils sont en même temps déchargés des responsabilités prenantes vis-à-vis des enfants. En d'autres mots, ils bénéficient du *care* des femmes tout en étant libérés des responsabilités de *care* envers autrui. L'éloge de la femme domestique caractéristique de l'époque victorienne servait précisément ce but : revaloriser les femmes pour ces vertus que l'on avait projetées en elle, afin qu'elles en viennent à approuver, voire célébrer, et revendiquer pour elles-mêmes ce par quoi elles sont dominées. C'est du moins l'interprétation que j'ai proposée dans la troisième section. J'ai conclu cette section en montrant, de manière plus spécifique, que si le travail de la « femme domestique » servait les hommes, ces femmes domestiques avaient le plus souvent, elles aussi, d'autres femmes à leur service.

Les économistes féministes à notre époque contemporaine ne font pas un tel éloge de la femme domestique.[86] Loin d'exalter les vertus féminines victoriennes qui justifiaient, pour les femmes bourgeoises de cette époque, le renoncement à toute rémunération, les économistes féministes ont aussi recours à l'argument de l'utilité sociale, mais précisément dans la visée contraire de revendiquer la valeur économique du travail de *care*, une valeur quantifiable, mesurable. C'est d'ailleurs en se basant sur ces estimés de la valeur économique du *care* que certaines économistes réclament sa rémunération. La revendication féministe d'un salaire en échange du travail ménager, ou du *care* plus généralement, est en effet sur la table depuis plus d'un siècle.[87]

Certes, la question de la rémunération du *care* des femmes demeure fort controversée. Selon certaines, la rémunération du *care* est un incontournable (Krebs, 1998), tandis que d'autres sont préoccupées par la perte de sens ou la corruption de l'amour véritable qui seraient entrainés par l'extension des relations marchandes jusqu'aux activités qui ont cours dans la sphère privée (Himmelweit, 1995). Toutes les économistes ne sont en effet pas du même avis lorsqu'il s'agit de déterminer quelles politiques devraient, à notre époque contemporaine, être mises de l'avant pour favoriser la reconnaissance du *care* des femmes. Marilyn Waring (1988) met l'accent sur l'importance d'intégrer le « travail invisible » des femmes dans les comptabilisations statistiques nationales et internationales relatives à la main d'œuvre et au revenu national brut. Nancy Folbre (2001) semble privilégier la mise en place de politiques d'articulation emploi-famille et plaide pour une augmentation de la part du budget américain consacrée aux services publics en matière de santé, de services sociaux, de vieillesse et de famille. Barbara Bergmann (1998) critique au contraire formellement les politiques d'articulation emploi-famille, les jugeant défavorables aux femmes, et les incite

[86] Toutes les femmes de la seconde moitié du 19e siècle ne faisaient pas non plus l'éloge de la femme domestique (pensons aux ouvrières, aux Noires, par exemple, qui étaient d'emblée exclues du modèle de la « véritable féminité »).

[87] On retrouve en effet cette stratégie chez des Suffragistes maternalistes au début du 20e siècle, pensons à Lily Braun, Käthe Schirmacher, Léonie Rouzade, Nelly Roussel, Ellen Key ou Eleanor Rathbone. Je réfère le lecteur à l'article de Louise Toupin (1996) sur les débats entourant l'histoire du maternalisme. Selon la chercheure Toupin, les féministes ayant revendiqué des allocations familiales à cette époque faisaient un usage non pas essentialiste, mais « matérialiste » de la maternité (Toupin, 1996 : p. 119). La proposition de reconnaissance économique du travail des femmes au foyer se présente pour certaines comme un salaire, un revenu permanent, ou bien comme une allocation qui se limite à la période de la maternité dite active (récupération suite à l'accouchement, allaitement, etc.).

plutôt à « adopter le style masculin » : intégrer le marché de l'emploi afin de le transformer de l'intérieur. En ce sens, elle ne s'inscrit pas dans le courant qui vise la reconnaissance du *care*. Lourdes Beneria (1999), enfin, est surtout préoccupée par l'élaboration de politiques qui favoriseraient l'abolition de la division genrée du travail, notamment en ce qui concerne la prise en charge de la dépendance.

Il n'en demeure pas moins qu'au-delà des avis divergents en ce qui a trait à la question des politiques à adopter en matière de *care* et d'égalité des sexes, les économistes féministes se rejoignent généralement sur l'idée que le *care* représente une « production domestique » qui recèle une valeur économique et sociale certaine, valeur qui a été jusqu'ici injustement négligée. Pour plusieurs, la reconnaissance de la valeur économique du *care* est condamnée à demeurer symbolique, abstraite, désincarnée, si elle n'est pas appuyée, d'une manière ou d'une autre, par une certaine forme de compensation financière, qu'elle soit versée sous la forme de salaire, de congés payés ou de crédits d'impôt. Une telle reconnaissance de la valeur économique du *care* aurait pu avoir des impacts révolutionnaires : le mouvement féministe mondial du salaire en échange du travail ménager qui a connu ses heures de gloire au début des années soixante-dix avait de telles visées révolutionnaires, et ce courant comporte certainement un potentiel critique fécond. L'analyse qui sous-tend la demande de reconnaissance de la valeur économique du *care* laisse voir, en effet, que les critères modernes de la définition du travail ont été déterminés en l'absence des femmes, de manière à ce que soit d'emblée disqualifiée et exclue de cette catégorie leur contribution spécifique, et que soit revalorisée la seule contribution des hommes. Cette analyse vient brouiller les frontières entre le travail productif et improductif, le privé et le public, la morale et l'économie, les hommes et les femmes, et déconstruire le mythe de la contradiction entre l'amour et l'argent. Par là, le *care* est dé-sentimentalisé. Il n'est plus seulement une forme de sollicitude dirigée vers un proche ou une activité personnelle motivée par l'amour et n'exigeant rien en retour, mais aussi un *travail*. En tant que tel, sa compensation financière peut être réclamée et il n'est plus, en principe, justifié qu'il demeure à jamais une prérogative féminine : on peut légitimement réclamer son partage égalitaire. Malgré ce potentiel critique, je suggère néanmoins, dans la dernière section qui suit, que nous avons de bonnes raisons de renoncer à appuyer la demande

de reconnaissance de la valeur économique du *care*, de la même manière que nous avions de bonnes raisons de renoncer à la demande de compensation financière des proches aidantes.

La philosophe du travail allemande Angelika Krebs (1998) est l'une des féministes contemporaines ayant explicitement défendu la rémunération en échange de ce qu'elle appelle le « travail de l'amour » des femmes. Ce travail, écrit-elle, satisfait à chacun des critères de la définition normative du travail donnée par l'économiste Friedrich Kambartel sur la pensée duquel elle s'appuie : le « travail de l'amour » est réalisé au service des autres; il participe à un échange social de services et à une division des tâches; il a un impact sur la société dans son ensemble; il est socialement accepté; on peut légitimement supposer que son absence ferait systématiquement germer une demande pour sa substitution (Krebs, 1998 : p. 188). Il s'agit donc, pour elle, de démontrer qu'en rendant gracieusement leurs services (de soin, domestiques, reproductifs, sexuels) aux enfants, aux hommes ou aux personnes âgées dépendantes, les femmes sont exploitées. Cette exploitation se traduit par un processus de transfert systématique et non réciproque des résultats du travail d'un premier groupe (des femmes) à un second groupe (enfants, aînés et hommes), transfert à travers lequel le statut des subordonnées est reconfirmé alors que le statut des plus privilégiés est rehaussé, et leur pouvoir décisionnel et richesses disponibles augmentés. Suivant son point de vue, ce n'est qu'en accueillant favorablement la proposition d'une reconnaissance économique de leur ouvrage qu'un terme définitif sera mis à cette exploitation. L'analyse est juste, mais la conclusion fort douteuse. Trois arguments, je l'estime, peuvent lui être opposés.

Premièrement, mettre un terme à l'exploitation des femmes ne demande pas que les travailleuses exploitées se contentent de percevoir un meilleur salaire (quoique ce fût pour certains apôtres du socialisme une première étape nécessaire). Mettre un terme à l'exploitation du *care* des femmes exige non pas le versement d'un salaire aux femmes qui ne permettrait jamais de la corriger. Cela exige le renversement des conditions de production/reproduction : l'abolition du genre.

Deuxièmement, sa stratégie, il est admis, s'appuie sur un certain « différentialisme » qui serait, cette fois-ci, subventionné afin d'être revalorisé ou compensé. Sous sa plume, ces mesures de rétribution sont justifiées entre autres en vertu de ce qui est estimé être la différence biologique irréductible des femmes : certaines des fonctions propres aux femmes (la

maternité, l'accouchement, l'allaitement), précise-t-elle, ne pourraient simplement pas être partagées à égalité avec les hommes et doivent en conséquence être financièrement compensées. Néanmoins, elle propose de ne verser une rémunération qu'aux femmes -*et à elles seules*- qui fournissent le « travail de l'amour » (Krebs, 1998 : p.191). Ce travail de l'amour, toutefois, n'inclut pas que l'allaitement, mais, spécifie-t-elle, « tout ce que les femmes font pour les autres à la maison, à partir des occupations telles que préparer les repas, nettoyer la maison, changer les couches des bébés », jusqu'aux occupations de soins aux enfants, aux handicapés et aux personnes âgées (Krebs, 1998 : p. 189. Traduction libre). Or, suivant cette logique de la différence (dont la tendance naturaliste devrait par ailleurs être mise en cause, mais c'est une autre question), rien ne peut justifier que ces tâches énumérées plus haut ne soient pas partagées à égalité avec les hommes. Le fait qu'un utérus soit logé ou pas dans le corps de la femme est simplement impertinent à l'accomplissement des tâches domestiques techniques, à l'éducation et à la socialisation des enfants, ou encore à la fourniture de services de soins et d'assistance aux personnes malades, handicapées ou âgées dans le cadre domestique. Et la proposition de ne rétribuer que les seules femmes qui se chargent de ces tâches laisse le lecteur sur la fâcheuse impression que cette rétribution leur est donc due parce que la responsabilité de *care* leur revient exclusivement *à elles*. Elle laisse sur la fâcheuse impression que le « travail de l'amour » est toujours une « affaire de femmes » –et que cela n'a pas à être questionné. Or, la position occupée par les femmes dans l'organisation du travail ne découle pas plus d'une différence féminine naturelle que d'une différence culturellement inculquée. Elle découle du *genre*, où le genre ne doit plus être entendu comme le reflet du sexe, ni comme l'équivalent d'une différence, mais où il doit être compris dans le *sens critique* de disparités de pouvoir.

Le repli sur l'argument de la contrainte biologique a l'effet pervers de fournir des munitions supplémentaires aux principaux adversaires du féminisme. Si, à la limite, cette analyse pouvait être utile pour interpréter l'assignation des femmes à l'allaitement obligatoire (je remets cela en question dans la deuxième partie de la thèse), elle reste vouée à l'échec lorsqu'il s'agit d'expliquer ce pourquoi les femmes sont toujours assignées non seulement aux soins de leur propre progéniture, mais aussi aux tâches domestiques et aux soins aux personnes malades, handicapées ou aux personnes âgées qui ne sont pas que leurs propres parents, mais

aussi, dans une très forte proportion, les parents de leurs conjoints. À l'inverse de ce qu'a proposé Krebs, n'aurions-nous pas pu songer à verser une rétribution exclusive aux hommes qui prennent en charge ces responsabilités traditionnellement féminines? Cette rétribution masculine pourrait en effet avoir sur les hommes l'effet d'un incitatif pour qu'ils partagent à égalité les tâches traditionnellement assignées aux femmes, en plus de déconstruire le mythe antiféministe de la femme domestique par essence, ou encore, le mythe de la femme aidante par nature.

Troisièmement, plutôt que d'abolir la division genrée du travail et de déconstruire le préjugé de la femme domestique, la reconnaissance économique d'activités dites et revendiquées comme féminines est dangereusement susceptible de consolider les stéréotypes de genre et de renforcer la séparation genrée des espaces de vie. Sur ce point précis, la stratégie qui consiste à demander une compensation financière du travail de *care*, revendiqué comme productif et féminin, parait tout simplement contreproductive. Certes, cette préoccupation, soit le risque de réassignation indirecte des femmes à la sphère domestique, se reflète aussi dans les travaux d'économistes féministes. Angelika Krebs (1998 : p. 190), comme la sociologue Guberman dont nous avons étudié la proposition au chapitre précédent (2003, p. 196-197) et les économistes Barker et Kuiper (2003 : p. 15), reconnaissent en effet les risques entrainés par la rémunération des femmes en échange du travail de *care* au plan de l'égalité des sexes. Ainsi, elles attirent l'attention sur la nécessité de délier, sur le plan conceptuel, féminité et domesticité, et présentent la demande politique de reconnaissance économique comme étant indissociable de la revendication d'une distribution plus égalitaire entre les sexes du travail non marchand traditionnellement attribué aux femmes. Mais manifester une inquiétude est insuffisant. Cela démontre surtout que l'inquiétude est fondée. La désaffiliation de la domesticité et des femmes, des soins et de la féminité, ne sera jamais facilitée par une mesure qui, à son fondement, promet la cristallisation de la division sexuelle du travail déjà présente. Ce qui mérite d'être éclairé comme éminemment problématique c'est que les femmes se retrouvent à assumer seules, comme si cela leur incombait naturellement, l'ensemble des activités non économiques et les contraintes, les fardeaux et les pertes, comme les ravissements, les plaisirs et les joies, qui y sont liés. D'ailleurs, dès lors que ce partage équitable entre les sexes des activités productives et improductives sera réalisé, les

revendications de rémunération en échange du travail de *care* perdront tout simplement leur raison d'être.

La solution au problème de l'exploitation domestique des femmes au sein de la famille ne réside pas dans un retour improbable à la forme précapitaliste de la famille, retour préfiguré par les revendications d'un salaire alloué aux femmes en échange de leur « travail de l'amour ». Plutôt que de viser l'absorption unilatérale de la sphère familiale et des rapports qui y ont cours à la logique de l'économie de marché, les énergies mériteraient d'être consacrées à la déconstruction, symbolique et réelle, de la conjugaison du sexe et de l'espace de vie, réservant l'exclusivité du marché aux hommes, le monopole de la sphère domestique aux femmes, et à la déconstruction du lien symbolique entre le *care* et les femmes.

D'autres arguments favorables à une reconnaissance économique du *care*, outre celui de l'abolition de l'exploitation formulé par Krebs dans une perspective marxiste, peuvent certes être formulés. Ils ne résistent toutefois pas davantage à l'examen. Certains suggèrent, par exemple, qu'en réduisant la pauvreté de ces femmes, la rémunération réduirait du même coup leur vulnérabilité et préviendrait les risques associés à la dépendance vis-à-vis d'un conjoint qui peuvent en découler. La rétribution, si elle était assez généreuse, suggèrent-ils, serait la seule chose qui puisse donner à ces femmes la capacité réelle, et non plus seulement formelle, de divorcer et fuir les abus, la violence et l'exploitation. Cet argument, pour être réellement convaincant, doit néanmoins supposer que le salaire accordé aux femmes serait suffisamment élevé pour que l'équilibre de pouvoir puisse être rétabli entre la femme au foyer et le pourvoyeur, ce qui est loin d'être probable. Même en faisant l'hypothèse que la rétribution soit suffisamment généreuse, ce serait ignorer trois points cruciaux. D'abord, les déséquilibres de pouvoir ne se fondent pas que sur le seul plan matériel du salaire (bien que le revenu soit important), mais aussi sur le plan culturel et le plan du statut. Ensuite, comme je l'ai souligné au premier chapitre en référence aux travaux d'Eva Feder Kittay, la nature même de l'engagement moral des femmes qui fournissent du *care* à des personnes vulnérables (que ce soit leurs enfants, leurs enfants malades ou handicapés, ou encore leurs parents vieillissants) restreint de toute façon leur capacité à se soustraire à cet engagement et à renoncer à « prendre soin ». La portée de leur liberté de « sortir » de la relation ne serait pas élargie significativement par une paie. Enfin, l'isolement qui caractérise la vie quotidienne des

femmes qui fournissent du *care* à l'intérieur du foyer, isolement mis en évidence par Betty Friedan dans *La femme mystifiée* (1966) (le manque de contact avec l'extérieur, la difficulté de tisser et d'entretenir des relations hors de la sphère domestique, la nature accaparante des tâches domestiques et des soins à prodiguer aux dépendants ainsi que leur faible valorisation sociale, l'espace physique restreint à l'intérieur duquel sa tâche la confine), cet isolement réduit leur capacité à participer activement à d'autres sphères de la vie, notamment politique, même si ces femmes percevaient un salaire. Le « malaise qui n'a pas de nom » souffert par la femme au foyer, la ménagère, dont parlait Friedan (1966) aurait-il été soulagé si elle avait été payée pour rester femme au foyer?

2.5 Conclusion

Malgré leurs efforts pour développer un modèle économique alternatif articulé autour de la reconnaissance de la valeur du *care,* il apparait que les tenants de l'argument de la valeur économique du *care* se sont, au moins en partie, pliés aux dictats de la théorie économique dominante qui ne tient pour valable que le seul travail réalisé dans une visée de croissance économique, une théorie dont les prémisses sont de plus en plus contestées précisément pour la place centrale qui est accordée à la production et à la croissance dans un contexte où les ravages résultant de la pression humaine exercée sur l'environnement et la vie en général attirent de plus en plus l'attention publique. Elles ne remettent jamais véritablement en question le paradigme productiviste. Il est laissé intact, le cadre conceptuel de l'économie, dont les caractéristiques et les critères ont été déterminés par des hommes de l'élite intellectuelle il y un peu plus de deux siècles, groupe dominant ayant légalement et socialement subordonné les femmes, les ayant privé de droits et de participation égale à la définition de la société, de ses politiques et de son économie de marché.

Faute de développer un langage conceptuel qui leur est véritablement propre, elles échouent dans le développement d'une approche des enjeux entourant le *care* qui agirait comme un contrepoids face au pouvoir dominant du paradigme de la production. Le *care* est, sous leur approche, requalifié à titre de travail productif ayant une valeur économique, représentant un investissement rentable dans le capital humain. Les enfants sont présentés comme des « biens publics » (*public goods*) et les femmes, comme celles qui reproduisent,

entretiennent, alimentent et soignent la génération future, considérée à titre de capital humain. Comme je l'ai fait remarquer au chapitre précédent, ces arguments justifièrent le virage à partir des années quatre-vingt, en réplique à la montée et à la diffusion du néolibéralisme, vers la redéfinition des dépenses sociales de l'État à titre d'investissement dans le capital humain. Éduquer les enfants, les nourrir, les soigner, les cultiver, toutes ces activités qui relèvent du *care* devaient désormais être reconnues, socialement et économiquement, précisément pour ces raisons de rentabilité. Mais cette position pose problème. La reconnaissance du *care* sous ces termes ne remet pas en question les normes masculines du travail, de ce qui doit compter comme important socialement, pas plus qu'il ne questionne les critères de la réussite et du succès, les définitions de l'efficience et de la valeur. Ces critères et définitions ne sont pas seulement androcentrés, ils sont également marqués concrètement par le fait de la domination : ils traduisent les intérêts de ceux qui, détenant les moyens de production et étant libérés du *care*, ont dominé le savoir et l'ont élaboré de telle sorte que soit justifiée leur domination des femmes et de la nature. Laisser ces critères et ces définitions inquestionnés revient à ne pas questionner la domination.

Enfin, cette position suppose d'abord que tout ce qui est entendu comme « improductif » ne comporte aucune véritable valeur en soi, que s'il doit être valorisé, c'est en vertu de sa productivité. Or, comme l'écrivait John Stuart Mill dans ses *Principes d'économie politique* (1854), « la production n'est pas le seul but de l'homme sur terre » (Mill *PEP*, I.ii.7, p. 52) et revendiquer le seul sens utilitaire et fonctionnel des activités qui prennent place dans le cadre familial se ferait inévitablement au détriment de leur sens *humain, existentiel, social.* Ce serait placer la productivité sur un piédestal qui n'a de crédibilité que dans l'horizon de la société capitaliste. Ce serait abdiquer devant le projet d'accorder une valeur quelconque à des activités qui ne portent pas l'étiquette de la productivité : tout ce tout ce qui circule en marge de l'économie serait toujours autant dépourvu d'attrait, de sens et de valeur; tout ce qu'est le *care* (sous ses dimensions émotionnelles, sociales, éthiques, existentielles) ne compterait pas davantage. Ce serait, enfin, se faire prendre au jeu des économistes classiques et néoclassiques que, par ailleurs, l'on prétend critiquer.

Chapitre 3.

Identité et différence dans la politique du *care*

Combien de justifications astucieuses ont été avancées au cours des trois derniers siècles pour faire accepter la hiérarchisation sociales des sexes? François Poulain de la Barre (1647-1725), dans *De l'égalité des deux sexes*, un essai percutant publié en 1674 et aussi vite relégué aux oubliettes, mais récemment dépoussiéré et réédité, écrivait déjà : « Tout le monde s'accorde pour dire que si les femmes n'ont point de part aux sciences ni aux emplois, c'est parce qu'elles ne sont pas capables, qu'elles ont moins d'esprit […] et doivent être inférieures en tout […] » (Poulain de la Barre, 2011 : p. 54). Le philosophe avait entrepris de démentir cette idée qu'il qualifiait déjà à son époque de « fausse » et « fondée sur un préjugé et sur une tradition populaire ». Pour faire admettre l'égalité entre les hommes et les femmes et condamner l'injustice de la réduction des femmes aux seuls rôles et fonctions domestiques et maternels à l'intérieur de la sphère privée, Poulain de la Barre savait toutefois qu'il devrait se confronter à deux adversaires féroces : « le vulgaire, et presque tous les savants » (Poulain de la Barre, 2011 : p. 54). Les savants, ces intellectuels et scientifiques, détenaient le monopole du savoir déjà existant et le pouvoir de construire et de développer les savoirs à venir : c'était eux, après tout, qui avaient le plus intérêt à se réserver jalousement le privilège du savoir, des connaissances et des emplois, à retenir les femmes à leur juste place. Jusqu'à tout récemment, en effet, les plus grands penseurs politiques du monde occidental, d'Aristote jusqu'à Kant en passant par Rousseau, non seulement cautionnaient, mais revendiquaient ouvertement l'idée que les femmes devaient être maintenues dans un état de sujétion légale, exclues des droits civils et politiques et assignées aux tâches domestiques et de soin pour lesquelles elles étaient naturellement faites et douées (Kennedy et Mendus, 1987; Okin, 1992).[88] Cette « fondation en

[88] Sur la question de la place réservée aux femmes dans l'histoire de la pensée politique occidentale, on peut lire *Women in western political thought* de Susan Moller Okin (1992), où l'auteure aborde des philosophes tels que Platon, Aristote, Rousseau, Freud et Mill. On peut aussi lire, dans une optique complémentaire, *Women in western political philosophy,* ouvrage codirigé par Ellen Kennedy et Susan Mendus (1987), où sont abordés des auteurs comme Kant, Smith, Rousseau, Schlegel et Humboldt, Hegel, Bentham et James Mill, John Stuart Mill, ainsi que Nietzsche.

nature »[89] de l'infériorité et de la subordination de la femme justifiait, sans besoin d'y ajouter d'autres arguments, la domination masculine.

Avec l'avènement de la démocratie moderne où il devait désormais être reconnu que tous doivent être considérés comme libres et égaux, puis, plus tard, avec la mise en place de l'État providence, l'idée de l'infériorité naturelle de la femme qui avait jusque là justifiée sa subordination et son confinement à la sphère domestique a progressivement été abandonnée. La succession des arguments qui consistaient d'une part à fonder en nature l'infériorité intellectuelle des femmes et, d'autre part, à glorifier leur rôle social en tant que mères et épouses, l'utilité sociale de cette fonction, justifiaient la domination masculine. Une fois passés au crible de la raison, ces préjugés n'ont toutefois pas su résister. À l'heure actuelle, les arguments pointant l'infériorité naturelle, le manque d'habileté ou de talent, ou la faiblesse de la volonté féminine pour barrer l'accès des femmes au savoir ont été victorieusement réfutés et semblent, de manière générale, avoir été abandonnés. La plupart des théoriciens politiques contemporains pensent en effet que ce que nous percevions alors comme des différences entre les hommes et les femmes est moins l'effet de différences naturelles biologiquement ancrées et déterminantes que le produit dérivé de centaines d'années de subordination. Renverser cette tendance discriminatoire réclamait que soit garanti aux femmes un accès neutre et égal à tout ce dont la société les avait traditionnellement injustement privées en prenant pour prétexte leur condition biologique de naissance : l'accès aux droits civiques et politiques, à l'enseignement supérieur, au marché du travail, notamment aux fonctions et positions à prédominance masculine, aux responsabilités sociales et publiques et aux hauts lieux de pouvoirs et de savoirs, à l'implication politique, à l'engagement militaire et à la participation aux compétitions sportives et athlétiques.

Dans la visée de formellement garantir ce libre accès de tous aux positions les plus prisées conformément au principe de l'égalité des chances et d'instaurer une société qui serait neutre vis-à-vis du genre, les États démocratiques se sont dotés, dès le milieu des années soixante-dix, de législations qui interdisent les pratiques discriminatoires directes, c'est-à-dire l'usage arbitraire du sexe comme justification d'une attribution différenciée des emplois, des

[89] L'expression est d'Okin (1992 : p. 200).

positions et des avantages et pouvoirs qui y sont associés. Suivant cette conception philosophique et juridique, qui se situait dans le sillon de l'héritage de l'éthique aristotélicienne, l'égalité réclamait le traitement semblable des semblables et le traitement dissemblable des dissemblables (MacKinnon, 2001 : chap. 1). Tel était le mandat juridique de l'égalité qui se traduisait, dans la loi, par le principe de non-discrimination sur la base du sexe. Si l'égalité impliquait un traitement identique pour les identiques et différent pour les dissemblables, l'inégalité en revanche, comprise comme discrimination sur la base de ce facteur arbitraire qu'est le sexe, impliquait l'application d'un traitement différent de personnes semblables. Telle était la conception de l'égalité formelle et de ce qui a été appelé la neutralité de genre. Suivant cette conception de l'égalité formelle, les femmes pouvaient faire valoir leur identité aux hommes afin de revendiquer l'accès à tout ce qu'ils ont historiquement obtenus pour eux-mêmes et avoir recours à la loi contre la discrimination de sexe pour contester tout traitement dissemblable ne trouvant aucune justification rationnelle. Cette application de la règle de l'identité en droit a certes permis de favoriser, pour les femmes, un accès aux différentes positions sociales existantes ainsi qu'une compétition neutre pour leur atteinte. Et malgré la persistance d'idéologies conservatrices antiféministes et une montée en force du masculinisme depuis les vingt dernières années, les obstacles légaux à la pleine et entière participation des femmes au monde du travail ont bel et bien été éliminés. Ces avantages n'allaient toutefois pas entrainer les transformations sociales espérées.

L'application du principe de non-discrimination, qui garantissait aux femmes qu'elles ne soient plus arbitrairement tenues à l'écart de certains secteurs clés de l'activité seulement en raison de ce facteur arbitraire qu'est leur sexe, ne fut en effet pas suffisante pour garantir l'égalité réelle entre les hommes et les femmes. Autrement dit, les inégalités de genre subsistaient toujours, même en l'absence de toute discrimination sexuelle. Deux raisons sont généralement soulevées pour expliquer la persistance plus systémique de ces inégalités. D'abord, puisque les femmes avaient été historiquement victimes de ségrégation, leur exclusion de certains domaines à prédominance masculine tendait à persister et à se reproduire de manière systémique, bien que du point de vue de la loi, elles n'en soient plus explicitement

écartées et que cette ségrégation soit formellement condamnée.[90] Ensuite, et peut-être surtout, il semblait exister une différence biologique irréductible entre les sexes qui rendait absurde l'application de la règle de l'identité qui prévalait dans la loi contre la discrimination de sexe. Les femmes, parce qu'elles portent les enfants, les mettent au monde et les allaitent, semblaient être confrontées à un désavantage supplémentaire sur le marché de l'emploi.

Dans *Le temps des femmes* (2008), Dominique Méda, une figure majeure en philosophie du travail dans le monde francophone contemporain, suggère que le manque d'ajustement des institutions que sont la famille et le marché de l'emploi à la réalité des femmes actives qui souhaitent à la fois travailler et avoir des enfants explique en partie l'accès toujours limité des femmes à l'embauche dans des secteurs traditionnellement masculins, leurs ambitions étant freinées dès lors qu'elles fondent une famille. En effet, ni l'institution du marché de l'emploi salarié ni l'institution de la famille n'ont su s'adapter à la réalité de l'insertion massive des femmes dans le salariat : la semaine de travail est, dans la plupart des pays, restée fixée à quarante heures par semaine (elle est désormais diminuée à trente-cinq heures en France); les emplois à hautes responsabilités, impliquant davantage de pouvoir décisionnel, de responsabilités et un revenu supérieur sont toujours aussi difficilement accessibles aux mères d'enfants en bas âges; les femmes assument toujours une proportion plus importante des tâches domestiques et de soins dans la famille. Les reconfigurations de l'organisation du travail qui ont été modestement mises en œuvre étant superficielles, elles ont reconduit, sans l'altérer, un système au sein duquel des hommes s'accaparent plus facilement les positions sociales de pouvoir, détenant des privilèges et un revenu supérieurs, et où les femmes continuent vraisemblablement de combler l'ensemble des emplois subalternes, facilement substituables, à faible revenu et précaires, tout en assumant les soins aux dépendants dans le cadre familial. On comprend mieux les raisons pour lesquelles l'intégration des femmes à l'emploi rémunéré et l'autonomie économique ainsi conquise ont eu, pour plusieurs, le goût amer de la défaite malgré les apparences de succès. L'organisation de la société laissée inchangée, cette conquête des espaces publics par les femmes aurait assurément

[90] Par exemple, les candidatures féminines pouvaient toujours être écartées seulement car le profil typiquement féminin ne correspondait pas au profil recherché, c'est-à-dire un profil identique à celui des employés masculins déjà en poste (Valian, 1998; Williams, 2003). Cela constitue un exemple de « discrimination systémique ».

un prix : celui de la « double journée ».[91] Parce qu'elles assumaient toujours le *care* dans une plus large mesure, les tâches qu'impliquent le maternage et l'éducation des enfants notamment, les femmes étaient donc confrontées à un obstacle supplémentaire une fois intégrées au marché de l'emploi. Une fois en poste, un écart se creusait inévitablement entre leurs chances de succès et celles des hommes, et ce, sans pour autant qu'aucune discrimination directe n'ait été exercée à leur endroit. Du « plafond de verre », nous étions passés à ce que la juriste Joan Williams a qualifié, de manière métaphorique, de « mur de la maternité », et le traitement identique des femmes aux hommes ne permettait plus de le détecter.[92]

Suivant cette approche, les penseurs libéraux et les féministes qui avaient interprété l'égalité des sexes en termes de capacité des femmes à rivaliser à égalité avec les hommes, sur un arrière-plan de règles ''neutres'' vis-à-vis du genre, pour l'obtention des diplômes, puis des fonctions et des positions sociales existantes, faisaient donc fausse route. Cette interprétation de l'égalité étant d'emblée biaisée en la faveur des hommes, elle condamnait par avance les femmes à l'échec ou les vouait à rencontrer des embûches quasi insurmontables. En ce sens, le théoricien qui ne fixait à titre d'idéal normatif que la seule instauration d'un monde nouveau sexuellement neutre où le sexe ne conditionnerait pas par avance les conditions de vie future, négligeait de voir que ce qui est présenté comme « sexuellement neutre » est en réalité toujours déjà sexuellement masculin et que d'abolir virtuellement tous les obstacles pour les femmes à l'atteinte de ce monde supposait à la fois que la norme masculine reste à jamais en place, c'est-à-dire hiérarchiquement supérieure, et que les femmes continuent d'échouer à l'atteindre ou de se mutiler dans la course pour l'atteindre, et cela, en raison de leur étroit rapport au *care*. En somme, la conception de l'égalité comme non-discrimination sur la ligne de départ était incapable de saisir les implications injustes du lien, à la fois biologiquement ancré et socialement imposé, entre les femmes et le *care.*

---

[91] L'expression « double journée » (*second shift*) est d'Arlie Hochschild (1989). Simone de Beauvoir parlait déjà de la « double charge » des femmes salariées dans *Le Deuxième sexe* (1976) originalement paru en 1949. Des féministes ont toutefois attiré l'attention sur le fait que l'expression de « double journée » supposant toujours que la référence, pour mesurer la « journée normale », soit la journée de travail des hommes, elle devrait être abandonnée. Elles proposent de parler de la demi-journée des hommes plutôt que de la double journée des femmes.

[92] L'expression est de la juriste américaine Joan Williams (2003). Je traduis l'expression « maternal wall » par « mur de la maternité ».

Comme le remarque Katharine T. Bartlett (2000), ce constat a fait dire à plusieurs juristes américaines (Chamallas, 1986; Law, 1989; Rhode, 1988; Schultz, 1990) ainsi qu'à des philosophes politiques féministes (Okin, 2008) que la règle de l'identité *en théorie* menait à un traitement inégal et injuste *dans les faits*, et qu'un changement d'approche devait être opéré. Ce changement d'approche devrait donc prendre acte du besoin de *care* exprimé par tous et de l'activité de *care* qui était traditionnellement assignée aux femmes. Suivant les analyses développées dans ce courant, la différence biologiquement ancrée des femmes (leur rapport biologique au *care)*, ainsi que celle qui leur est socialement inculquée (leur assignation sociale au *care*), sont perçues comme posant un obstacle supplémentaire à l'égal accès aux positions, revenus et prestiges sociaux qui leurs sont formellement accordés, un obstacle qui doit être neutralisé si l'égalité des sexes doit être réalisée. Compte tenu de l'existence supposée d'une différence biologique irréductible entre les sexes qui, dans le contexte social inégalitaire, joue à l'avantage des hommes, l'égalité de traitement devrait exiger, en certaines circonstances bien définies, que l'on tolère des exceptions à la règle de l'identité, voire, que l'on réclame une réelle prise en compte des besoins qui seraient déterminés comme spécifiques aux femmes. L'idée d'une prise en compte de la différence féminine à accommoder ou dont tenir compte s'est progressivement ancrée dans les réflexions des juristes et des philosophes. Cela a donné lieu à ce que la spécialiste du droit du travail Linda Krieger (1987) a qualifié de véritable « changement de paradigme »[93] : l'égalité substantielle n'impliquait plus automatiquement le traitement identique des semblables, mais devait parfois se traduire par l'adoption de traitements différenciés là où une différence le justifiait, que cette différence soit naturelle (biologique) ou imposée (le résultat de processus de domination et d'exclusion historiques). Au plan juridique, plusieurs mesures politiques rassemblées sous la bannière de « l'accommodement raisonnable » ou de la « règle de la protection spéciale » ont ainsi été mises en œuvre afin de contrer ces désavantages associés à la différence, qu'elle soit l'effet d'une ségrégation historique ou l'effet de la physiologie des sexes qui fait de la maternité un don dont les femmes jouissent exclusivement (Law, 1989; Schultz, 1990).

Parmi les mesures politiques les plus discutées s'inscrivant dans cette lignée, on peut compter la mise en place, par la plupart des institutions, qu'elles relèvent du secteur public ou

[93] C'est Bartlett (2000) qui fait cette remarque.

privé, de mesures d'action positive que les groupes de pression revendiquaient déjà depuis les années soixante-dix, afin de contrer les effets de la discrimination indirecte.[94] Cette règle a aussi été mise de l'avant dans la lutte pour l'équité salariale, alors que l'on constatait qu'en raison de préjugés hérités du passé, il était toujours informellement suggéré que le travail traditionnellement féminin devait être faiblement rémunéré (Chamallas, 1986; Rhode, 1988).[95] Cette approche a aussi permis de justifier que certains équipements requis par des métiers traditionnellement masculins (les casques, les habits, etc., pour les emplois tels que pompiers, policiers ou encore militaires) soient adaptés à la plus petite taille physique des femmes, s'il y avait lieu (Littleton, 1987). Cette approche a enfin mené aux plus importantes batailles juridiques pour la prise en compte de la fonction maternelle et la mise en place de dispositifs de congés payés pour ces dernières (Kay, 1985; Law, 1984).

Depuis les années quatre-vingt, les analyses féministes ont ainsi progressivement fait infléchir le cours de la réflexion sur l'égalité des chances : la réalisation de l'égalité devait désormais exiger une prise en compte des besoins spécifiques aux femmes et, incidemment, une prise en compte du *care*. C'est dans cette lignée que s'inscrivent la demande de compensation financière du travail des proches aidantes et la demande de reconnaissance économique du travail domestique et d'éducation des enfants.

L'analyse proposée dans la première partie de la thèse visait à mettre en évidence les répercussions pratiques contreproductives de ces deux stratégies. Alors que les femmes peinent toujours à atteindre l'égalité dans l'ensemble des sphères de leur vie, les nombreuses demandes de reconnaissance pécuniaire de l'ouvrage de *care* majoritairement fourni par des

---

[94] Au Québec, le programme d'accès à l'égalité en emploi, programme qui comporte « des mesures de redressement qui accordent, temporairement, des avantages préférentiels aux membres de groupes victimes de discrimination » pour assurer une meilleure représentation de la main d'œuvre qualifiée disponible sur le marché du travail, en est un exemple. Cet ajout à la Charte, apporté en 1982, permet l'application de mesures de redressement visant à éliminer cette discrimination. L'implantation de programmes d'accès à l'égalité est maintenant légalement possible au Québec dans les secteurs de l'éducation ou de la santé et dans tout autre service ordinairement offert au public (article 86.1).

[95] En effet, l'iniquité salariale est liée au fait que ces activités étaient historiquement vues comme relevant davantage du « don » que de l'intérêt égoïste (comme nous l'avons vu au chapitre précédent). On expliquait alors qu'un salaire plus élevé versé aux femmes, voire un salaire tout court, risquait de pervertir les motivations altruistes des femmes estimées essentielles à l'accomplissement des tâches de *care* et qu'un salaire élevé n'attirerait vers la profession que des gens égoïstement intéressés, appâtés par le gain plutôt que réellement soucieux du bien-être d'autrui. En réalité, c'était là une excuse qui permettait de justifier que les femmes soient maintenues dans des rôles subordonnés et dans un état de dépendance économique qui les paralyserait sur d'autres plans. Au Québec, la loi sur l'équité salariale a été adoptée en 1996.

femmes contribuent à masquer le caractère profondément genré de l'enjeu en question. Ces mesures risquent à la fois de confiner à nouveau les femmes aux tâches de soins aux proches à l'intérieur de la sphère domestique *et* d'avoir cet effet heureux pour les hommes de les soulager du lourd poids de cette responsabilité de fournir du *care* à autrui. L'objectif, dans ce troisième chapitre, est toutefois de mieux comprendre les arguments qui ont été développés en la faveur d'une prise en compte du *care* dans nos sociétés et de leur rendre justice, dans la mesure où cette approche est si fortement répandue en philosophie politique contemporaine. C'est l'occasion de m'intéresser plus particulièrement à deux approches contemporaines de la politique du *care* : la théorie d'Eva Feder Kittay en faveur de ce qu'elle appelle une « éthique publique du *care* » et l'approche de Susan Moller Okin qui plaide en la faveur d'une « justice humaniste » dont la réalisation impliquerait une prise en compte institutionnelle de la centralité du *care* dans la vie humaine. Une attention particulière est accordée aux arguments philosophiques qu'elles proposent et aux réponses qu'elles apportent quant aux meilleures modalités de mise en œuvre institutionnelle du *care.*

L'étude plus minutieuse de leurs approches respectives laissera voir que malgré leurs réticences, explicitement affirmées, vis-à-vis de l'approche féministe « différentialiste » (qui réclame que l'égalité des sexes requiert, aux plans juridique et politique, une prise en compte des besoins spécifiques aux femmes et du lien entre les femmes et le *care*), les deux philosophes ont, chacune à sa manière, tout de même participé à cet infléchissement vers le « différentialisme ». Dans les sections deux et trois qui suivent, je soutiens que c'est précisément ce vers quoi mène inévitablement le recours à la notion de « point de vue des femmes » par Susan Moller Okin, un aspect de sa pensée qui est par ailleurs largement sous-estimé par ses principales commentatrices et qu'il est important de remettre à l'avant-plan. Je soutiens dans la même lignée que l'idée de prise en compte de la « dépendance » chez Eva Feder Kittay implique aussi un recours à la logique différentialiste. Chaque section consacrée à la pensée des deux auteures comporte trois sous-parties. Une présentation générale de leur appréciation critique du libéralisme rawlsien est d'abord faite, puis leurs propositions politiques ainsi que les arguments qui les sous-tendent au plan normatif sont présentés. Ces deux étapes préalables étaient incontournables si l'hypothèse d'un recours, implicite ou explicite, à la logique différentialiste par les auteures devait être défendue dans un troisième

temps. La première partie du chapitre propose une présentation générale du passage de l'éthique à la politique du *care* qui permet de mieux situer les approches d'Okin et de Kittay dans le courant de la « politique du *care* ».

3.1 De l'éthique à la politique du *care*

Le *care* est un thème de recherche qui connait une popularité grandissante depuis les dernières années. Ce sont les premiers travaux de la chercheure en psychologie Carol Gilligan au début des années quatre-vingt qui ont popularisé la notion. Alors qu'elle poursuivait ses enquêtes à partir de l'échelle de développement moral du chercheur en psychologie Lawrence Kohlberg, Gilligan fut étonnée par les faibles performances des jeunes filles à la résolution des dilemmes moraux par rapport aux performances des garçons qui, toutes choses étant égales par ailleurs (âge et niveau d'éducation), se situaient à des niveaux plus élevés de maturité morale selon l'échelle de développement moral de Kohlberg. Psychologue se réclamant d'une approche développementale d'inspiration piagétienne, Kohlberg avait en effet développé et perfectionné, à partir de la fin des années cinquante, une théorie du développement moral de la personne, de l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Son modèle développemental a initialement été conçu à partir d'une étude longitudinale réalisée auprès de quatre-vingt-quatre garçons dans le cadre de sa thèse doctorale et représentait, dans les années quatre-vingt, « le modèle dominant en psychologie ».[96] Sous ce modèle, qui consiste en une séquence ordonnée de manière hiérarchique du jugement moral, six stades[97] de développement moral se répartissent sur trois niveaux d'après lesquels l'individu fait montre d'un mode de pensée toujours plus différencié, abstrait et universel. La maturité morale de l'agent se reconnait à sa capacité d'exercer un jugement impartial exprimant des intérêts universalisables, alors que sa sensibilité, son souci d'autrui et sa préoccupation par rapport à la préservation des relations humaines, témoignent plutôt de l'immaturité de l'agent moral. Face au constat d'une différence importante dans le type de raisonnement moral dont semblaient faire preuve les filles, différence qui avait été disqualifiée (jugée moins mature) par Kohlberg, Gilligan soumet une hypothèse : la caractérisation séquentielle du développement moral du modèle de Kohlberg reflète les

[96] Lyons, 1988 : p. 22. Traduction libre.
[97] Éventuellement, les stades cinq et six ont été fusionnés (Flanagan, 1982 : p. 531-532).

patrons du développement moral des garçons en particulier et ignore, voire nie, la possibilité même d'un schème développemental différent articulé en termes de souci des autres et assimile à tort cette différence à une infériorité.

Les découvertes de Gilligan ont attiré l'attention sur ce qu'elle dénonçait clairement comme un « biais méthodologique et conceptuel *majeur* »[98] dans la constitution des connaissances en psychologie du développement moral. La prise de conscience de ces biais permettait de révéler que l'éthique de la justice n'était qu'un type de raisonnement moral parmi d'autres et ne parvenait tout simplement pas à recouvrir entièrement le champ de la moralité : l'éthique du *care* telle que formulée par Gilligan représentait une *autre* orientation morale possible. Cette éthique alternative s'appuie sur une conception différente du sujet comme sujet-relié-aux-autres plutôt que séparé, sur une conception alternative des compétences morales spécifiques, dont la sensibilité et l'attention portée aux besoins d'autrui (*responsiveness*), et sur une métaéthique contextualiste plutôt qu'universaliste.

Gilligan elle-même n'a pas cherché à sceller l'alliance entre les femmes et un raisonnement moral articulé en termes de *care* plutôt que de justice. Elle écrit en effet dès les premières lignes de son ouvrage : « La voix différente que je décris *n'est pas caractérisée par son genre mais par son thème.* Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique. J'ai pu l'identifier et suivre ses étapes en me mettant à l'écoute des voix féminines. Mais cette association n'est pas absolue » (Gilligan, 2008 : p. 12. Je souligne). Gilligan s'est d'ailleurs plus tard explicitement prononcée en faveur d'une « éthique féministe », plutôt que « féminine », du *care* (Gilligan, 1995; 2009). Pourtant, la plupart de ses détracteurs comme ses premiers disciples ne pouvaient s'empêcher de voir dans *Une voix différente* la revalorisation de ce lien entre les femmes et le souci des autres. Ce lien fut confirmé lorsque des penseures du *care* maternalistes se réclamant de l'héritage de Gilligan ont développé des théories du *care* qui enracinaient les dispositions morales que sont la sollicitude, le souci des autres et l'attention à leurs besoins spécifiques dans l'expérience de la maternité, que l'on parle de cette expérience en tant qu'elle est vécue biologiquement

[98] Gilligan, 1994 : p. 410. Traduction libre.

(Noddings, 1984) ou socialement (Held, 1993; Ruddick, 1989), et ont revendiqué la revalorisation du *care* précisément sur cette base.

Peu à peu, un mouvement au sein des éthiques du *care* chercha à faire valoir le *care* comme éthique dissociée du genre, c'est-à-dire comme une éthique pouvant être adoptée aussi bien par les hommes que les femmes et méritant d'être requalifiée à titre de philosophie morale valable, au même rang que les éthiques de la justice ou les éthiques de la vertu (Baier, 1987; Friedman, 2005; Tronto, 2009a; 2005). Ce passage de la moralité du *care* à la politique du *care* peut être qualifié de « deuxième vague » des approches du *care.*[99] Les travaux produits dans cette lignée visent à dépasser la focalisation unique sur les aspects moraux du *care,* c'est-à-dire le *care* comme éthique alternative à l'éthique de la justice, et à intégrer, en une réflexion complète et complexe, les perspectives sur la dépendance, les soins, la sollicitude, aussi bien au plan éthique qu'aux plans social et politique. Cette démarche vise à dégager des principes politiques, applicables aux sphères publiques et privées, qui rendraient possible l'acheminement vers une société plus *caring*. Contrairement aux approches *féminines* du *care* des années quatre-vingt s'intéressant au développement du raisonnement moral des êtres humains, les approches du *care* de la « deuxième vague » allient à la réflexion morale déjà existante une réflexion d'ordre social et politique : elles inscrivent leur réflexion sur le *care* dans une perspective historique critique, sociale et politique, qui prend acte de la domination masculine. Cette démarche implique que le *care* ne soit plus uniquement envisagé sous l'angle *émotionnel* de la sollicitude, c'est-à-dire comme une disposition morale à prêter attention aux besoins d'autrui, à se soucier d'eux et à se responsabiliser à leur égard, mais qu'il soit envisagé dans sa dimension *active*, à titre d'ouvrage de soin, de « travail de l'amour » ou de « travail de la dépendance », la dimension de sollicitude étant liée de manière constitutive à l'activité qui consiste à soigner, et inversement (Garreau et Le Goff, 2010). Traiter le *care* comme étant *aussi* une activité, et non plus seulement comme une orientation morale dont la dyade mère-enfant constituerait un exemple paradigmatique comme chez les maternalistes, ouvrait des perspectives sur un nouveau programme de recherche dont la richesse n'a pas tardé à être mise à profit.

---

[99] Olena Hankivsy, 2005, *Social policy and the ethic of care*, Vancouver: U.B.C Press. Cité dans Garreau et Le Goff, 2010 : p. 67.

Considérer le *care* à titre d'activité de soin a d'abord permis de problématiser à nouveau frais le rapport historique établi entre *care* et genre, la découverte de la « voix différente » par Gilligan ayant déclenché un tollé auprès des féministes, le lien qui y était suggéré entre les femmes et la disposition morale à la sollicitude paraissant revaloriser la vertu féminine de souci des autres qui avait historiquement présidé à leur subordination. En effet, cette approche renouvelée du *care* fournirait les outils conceptuels à partir desquels tracer une distinction franche entre les relations de dépendance courantes (*normales*) et celles qui s'appuient sur, ou entrainent, une certaine forme de domination (Garreau et le Goff, 2010). Elle évitait donc de reconduire, comme tendait à le faire l'éthique du *care*, les préjugés de genre et les stéréotypes traditionnels de la féminité. Considérer le *care* comme une activité de soin mettait en effet d'emblée en évidence l'assignation massive des femmes à ces tâches de soin, ainsi que leur dévaluation culturelle dans le cadre domestique. Le *care*, sous cet angle, ne renvoyait donc plus seulement à une disposition morale *dans la tête* des agents, mais représentait, *dans la réalité matérielle*, le lieu ultime d'une domination de genre qui s'appuyait sur une division inégalitaire du « travail de la dépendance ». En un sens, ces travaux, produits dans le sillon de la deuxième vague des théories du *care*, venaient remettre à l'ordre du jour des questions que le féminisme avait délaissées depuis la chute de popularité du mouvement mondial du « salaire en échange du travail ménager ». Qui, dans nos sociétés supposées libres, égalitaires et démocratiques, sont les principales dispensatrices de *care*? Qui en sont les principaux récipiendaires? Qui en absorbe les coûts et en assume les fardeaux? Comment organiser le *care* de sorte que ces deux catégories de personnes soient mieux protégées contre la vulnérabilité inhérente aux situations de dépendance?

À terme, l'ambition des théoriciennes du *care* de la deuxième vague était la suivante : politiser et dé-genrer le *care.* Faire du *care* un « travail » dissocié du genre a représenté le principal cheval de bataille de la théoricienne politique Joan Tronto.[100] Eva Feder Kittay et Susan Moller Okin ont aussi, chacune à sa manière, contribué à cet effort. Aux plans théorique et normatif, nul ne saurait contredire qu'il s'agissait là d'un projet aussi audacieux que porteur d'espoir pour l'avenir. Ce n'est pas sans raison que les théories du *care* accroissent chaque année le nombre de leurs sympathisants non seulement parmi les féministes (celles qui jusque

[100] Il sera brièvement question de la politique du *care* de Joan Tronto au chapitre six.

là envisageaient d'un œil suspicieux cet engouement nouveau pour le « *care* »), mais aussi, et de manière remarquable, le nombre d'adhérents parmi les écologistes, les pacifistes et les chercheurs en éthique animale, qui ont su remarquer et employer à bon escient les ressources théoriques et critiques des approches du *care* pour repenser le rapport humain à l'environnement et aux autres animaux, le rapport à ce « monde vulnérable », pour reprendre le beau titre de l'ouvrage de Joan Tronto.[101]

Toutefois, les questions ayant trait à la traduction des principes du *care* dans la réalité concrète de nos institutions, à ce passage de l'éthique normative à l'élaboration de propositions visant à réformer les institutions, sont le plus souvent escamotées par ces théoriciennes. Cela eut pour effet de laisser sur leur faim plusieurs lectrices pourtant convaincues du bien-fondé et du potentiel transformateur de la pensée du *care*. Joan Tronto est la théoricienne du *care* qui, dans un esprit précurseur, a lancé l'appel pour que soit dépassé le débat opposant traditionnellement le *care* à la justice, c'est-à-dire un appel en la faveur d'une politisation du *care*. La philosophe met de l'avant l'idée suivant laquelle la réflexion éthique sur le *care peut* et *doit* enrichir la théorisation politique sur la justice. Pour cela, la portée du *care* doit toutefois s'étendre au-delà de la seule sphère privée.

Si Tronto défend un argument théorique en la faveur d'une telle politisation du *care* et si elle réinscrit à l'agenda féministe les questions qui s'imposent en ce sens, elle n'aboutit toutefois pas à des propositions politiques claires et convaincantes, et cela, malgré tout l'intérêt des idées novatrices qu'elle met de l'avant dans ses nombreux travaux. Après avoir affirmé, dans « *care* démocratique et démocraties du *care* » (2009b), que les principes du *care* ne pouvaient se déployer adéquatement (c'est-à-dire produire du bon *care*) qu'au sein d'une société libérale, démocratique et pluraliste, elle se borne en effet à soumettre la proposition d'une délibération publique articulée autour du *care* et de la problématisation des besoins, lors de laquelle une attention particulière serait accordée à la voix des travailleuses de la dépendance (Garreau et Le Goff, 2010). Ce projet de discussion publique n'est pas sans

[101] Tel est le titre choisi par la traductrice de l'ouvrage en français, une traduction qui soulève néanmoins des questions, dans la mesure où elle traduit moins bien la thèse défendue par l'auteure que ne le fait le titre original anglais *Moral boundaries.* Le titre original met moins l'accent sur la « vulnérabilité » de notre monde que sur la thèse principale de l'auteure concernant les trois « frontières de la morale » tracées au fil du temps de manière à tenir le *care* à l'écart des préoccupations publiques, pour le reléguer à la sphère de la moralité privée et invisibiliser sa *politique*.

rappeler l'idéal habermassien de démocratie délibérative ou les travaux de Nancy Fraser sur « l'interprétation des besoins » (Fraser, 1987b). Si les philosophes politiques sont effectivement rares à avoir accordé une importance aux questions de politiques publiques en matière de *care*, Eva Feder Kittay et Susan Moller Okin font toutefois figure d'exception. Elles formulent dans leurs ouvrages respectifs non seulement des propositions politiques allant dans le sens d'une plus juste prise en compte du *care* dans l'organisation des institutions de nos sociétés, mais elles fournissent de surcroît un argumentaire solide qui jette les bases de la justification de telles politiques au plan normatif. Prendre toute la mesure du *care* comme « activité de soin » au plan institutionnel : quelles sont les implications d'un tel projet?

Les deux philosophes politiques féministes ont en commun ce refus d'opposer *care* et justice, une opposition qui a eu l'effet pervers de confiner le *care* à une moralité typiquement féminine qui se déploierait uniquement au sein d'une relation particulière entre une mère et son enfant dans une cellule familiale insoumise aux principes de la justice. Si certains des plus influents premiers penseurs féministes revendiquaient en même temps leur allégeance à l'idéal de l'égalité (pensons ici à François Poulain de la Barre (2011), à Mary Wollstonecraft (1976) et à John Stuart Mill (2005), il est de nos jours beaucoup plus courant d'être placé face aux tensions, le plus souvent présentées comme insurmontables, entre le féminisme et l'égalitarisme libéral ou le *care* et la justice.[102] La plupart des féministes académiques ont en effet été très critiques vis-à-vis de la théorie politique égalitariste libérale en général et, plus particulièrement, vis-à-vis de la théorie de la justice de John Rawls, l'un des penseurs politiques contemporains les plus influents. Les critiques féministes de l'égalité les plus radicales ont été formulées par Catharine MacKinnon (2005), Carole Pateman (2010), Marylin Frye (1983) et Elizabeth Grosz (1986). Ces dernières considèrent d'une façon ou d'une autre les notions de liberté ou d'égalité en tant qu'idéologies, c'est-à-dire comme des instruments au service du pouvoir dont l'utilisation reconduit ultimement les intérêts des hommes les plus privilégiés. On trouve aussi parmi la frange la plus radicale des éthiciennes du *care*, celles qui visaient spécifiquement à substituer l'éthique du *care* à l'éthique de la justice (Held, 1987; Jaggar, 1995; Noddings, 1984; Ruddick, 1989). D'autres critiques prennent une forme plus

[102] Pour un examen détaillé de ces tensions, voir McClain (1992), Nussbaum (2000), et le chapitre deux de *Sex and Social Justice* de Martha Nussbaum (1999).

nuancée et suggèrent plutôt que la justice n'est pas à elle seule une vertu *suffisante,* qu'elle n'est pas la seule ni même la « première vertu des institutions sociales », contrairement à ce que prétendait John Rawls (1997) (Baier, 1987).

Se situant dans une perspective plus conciliante, Kittay et Okin ne conçoivent pas d'opposition pure et simple entre la justice et la sollicitude et n'entendent pas proposer une approche du *care* qui viendrait supplanter les conceptions actuelles de la justice égalitaire. En proposant des amendements à la théorie de la justice, elles espèrent souligner la possibilité de conciliation entre l'égalitarisme libéral et l'idéal de respect de l'égalité morale des femmes. Les deux penseures se distinguent aussi par leur souci marqué de promouvoir des politiques publiques qui soient davantage respectueuses de l'égalité des sexes.[103]

3.2 Eva Feder Kittay : pour une éthique publique du c*are*

Love's labor (1999) d'Eva Feder Kittay a, contrairement à de nombreux ouvrages de philosophie politique, une véritable prise sur le réel : les idées qui y sont présentées ainsi que la noble vision du monde qui y est dégagée sont profondément ancrées dans l'expérience vécue de l'auteure, une expérience marquée par la naissance de sa fille Sesha, une enfant lourdement handicapée, aux plans physique et cognitif (Kittay, 2002 : p. 273; 1999 : chap. 6). La question de la dépendance caractérisant l'existence des personnes handicapées et les enjeux entourant la vie des femmes qui ont traditionnellement assumé la prise en charge de ces dernières ont, depuis toujours, été abandonnées à la marge de la réflexion éthique, sociale et politique des penseurs les plus importants du monde occidental. Inspirée par sa fille et forte de son expérience personnelle, Kittay entreprend de remettre à l'ordre du jour ces questions centrales à la vie humaine. « Je ne fais que commencer à écrire des livres grâce à ce que ma fille m'a appris », écrit-elle (Kittay, 2002 : p. 273. Traduction libre).

Kittay fonde son approche féministe sur la notion de la « dépendance ». Elle se distingue de la plupart de ses contemporaines en faisant le pari de focaliser d'abord sa discussion sur un type de dépendance non pas commun, mais *extrême*, « inévitable » et irréversible, parce qu'ancré dans la vérité biologique des corps fragiles (Kittay, 1999 : p. 29).

[103] Okin consacre le chapitre huit de *Justice, genre et famille* à cette question. Kittay y consacre le chapitre cinq de *Love's Labor*, en plus d'articles parus dans des revues américaines d'éthique et de philosophie politique.

De ces formes de « dépendances inévitables », elle fait le pilier de son approche critique. Cette forme de dépendance, qu'elle distingue de l'interdépendance, rend la personne qui en est affectée à la fois incapable de répondre elle-même à ses besoins vitaux, et incapable de réciproquer : ce sont les dépendances inévitables qui caractérisent la prime enfance nécessairement et, souvent, la fin de vie, les périodes de maladie grave et moins grave, le handicap. Eva Kittay estime sur ce point que le handicap et la dépendance inévitable représentent certains des problèmes les plus graves demeurés irrésolus à l'intérieur des théories de la justice (Kittay, 1999 : p. 75, p. 109).[104] Considérer la dépendance humaine, comme le fait Kittay, force d'emblée à une remise en question des modèles dominants de la citoyenneté sociale issus de la tradition libérale et souligne les conséquences désastreuses de cette négligence. Parce que les situations de dépendance sont inévitables, (« nous sommes tous l'enfant d'une mère », écrit-elle pour rappeler à l'ordre ceux qui prétendent à l'autosuffisance), la prise en compte de la dépendance et de la nécessité de prodiguer du « bon *care »* qui sache répondre à cette dépendance et en atténuer les conséquences constitue, suivant son approche, l'un des critères essentiels pour juger de la valeur et de la pertinence des théories politiques qui prétendent rendre compte de l'égalité morale de toutes les personnes humaines (Kittay, 1999 : p. 79).

3.2.1 La critique du libéralisme rawlsien[105]

Il ne s'agit pas, pour Kittay, de substituer à la théorie rawlsienne de la justice une théorie du *care*, mais plus humblement, d'apporter des amendements au libéralisme afin qu'il soit compatible avec la juste prise en compte de la dépendance (il n'est pas certain, toutefois, qu'une fois ces modifications adoptées, il s'agisse toujours d'un *libéralisme*).[106] Elle revendique la nécessité de dégager une voie entre, d'une part, l'adoption d'une perspective égalitaire qui demeure problématique à certains égards (principalement car elle néglige le fait

[104] À ce sujet, on peut aussi lire les chapitres deux et trois de *Frontiers of Justice* de Martha Nussbaum (2007 : p. 96-223).
[105] C'est dans la deuxième partie de *Love's labor*, aux chapitres trois et quatre, que sont formulées les critiques du libéralisme rawlsien. Cette critique est focalisée sur cinq points. On retrouve un résumé succinct de ces critiques dans Kittay (1999 : p. 81), ainsi que dans la contribution de la philosophe à l'ouvrage *Feminists rethinking the self* (1997) dirigé par Diana Meyers.
[105] Kittay, 1999 : p. 83-85.
[106] Je ne m'attarderai pas, ici, à cette question épineuse.

de la dépendance humaine et assimile à un choix de vie l'obligation morale de soigner qui incombe aux proches des personnes dépendantes) et, d'autre part, le rejet en bloc des idéaux égalitaires comme le suggèrent certaines éthiques maternalistes de la sollicitude ou certains féminismes radicaux. Ainsi ne considère-t-elle pas le concept d'égalité en lui-même comme problématique. Un travail intellectuel plus fécond chercherait plutôt, de son point de vue, à clarifier notre manière de conceptualiser l'égalité de telle sorte qu'elle soit compatible avec la préoccupation pour les personnes qui vivent une dépendance extrême et celles qui en ont la charge. La reformulation proposée par Kittay aspire à pallier les lacunes qui caractérisent le libéralisme rawlsien, du point de vue de sa critique féministe propre, qu'elle qualifie de « critique du point de vue de la dépendance ».[107]

Sa critique met en lumière les présupposés sous-tendus par la théorie rawlsienne, présupposés qui amènent Rawls, selon Kittay, à développer une conception incomplète de la justice et de l'égalité et qui lui permettent de passer sous silence, en raison de l'analyse idéalisée qui y est faite, les relations de dépendance qui caractérisent la vie humaine. Ainsi sont tenues hors du champ d'application des principes de la justice les questions relatives à la dépendance et à la prise en charge de la dépendance, ces questions qui concernent à la fois les personnes dépendantes elles-mêmes (dont nous sommes tous, un jour où l'autre), mais aussi les personnes (des femmes dans la majorité des cas) qui, œuvrant auprès d'eux le plus souvent dans l'ombre de la sphère domestique, ne sont pas considérées « productives » et sont par le fait même exclues du cercle des membres coopératifs de la société qui sont en droit de recevoir, en échange de leur contribution, une part du surplus coopératif. Kittay relève en premier lieu l'absence de prise en compte de la dépendance dans les « circonstances de la justice » dans la *Théorie de la justice* (1997), ces circonstances qui sont connues par les personnes placées dans la « position originelle » et qui « rendent nécessaire et possible l'application de la justice » (Rawls, 1997 : p. 161). Étrangement, souligne Kittay, le fait de la

[107] Kittay, 1999 : p. 13-17. Dans une excellente *Introduction aux théories du care,* Marrie Garrau et Alice Le Goff (2010) ont traduit « dependency critique » par « critique du point de vue de la dépendance ». Je l'avais traduite ailleurs (2008) par « critique de la dépendance ». La traduction de Garrau et Le Goff me parait plus juste dans la mesure où elle ne laisse pas penser, contrairement à ma précédente traduction, que c'est la dépendance qu'il s'agit de critiquer. Il s'agit au contraire, chez Kittay, de reconnaitre la centralité de la dépendance dans la vie humaine et d'en prendre toute la mesure aux plans sociaux et politiques. J'emprunte donc, pour la suite de l'exposé, la traduction plus judicieuse des deux auteures.

dépendance, comme condition humaine, ainsi que les besoins d'assistance, d'aide et de soins fournis par autrui, sont mis entre parenthèses par les participants de la position originelle, au moment même où ils doivent pourtant déterminer ensemble les principes qui fixeront leur contrat social et gouverneront leur société et leur vivre-ensemble (Kittay, 1999 : p. 83-85). Il est, de son point de vue, essentiel d'ajouter la dépendance à ces circonstances dont nous ne devons pas faire fi dans la réflexion sur la justice, soit « la rareté relative des ressources » et « le conflit d'intérêt » (Rawls, 1997 : p. 160). Cette négation complète de la dépendance est, remarque Kittay, intimement liée à l'idéalisation qui est faite du sujet moral dans la théorie de la justice. Ce sujet moral idéalisé est représenté comme étant effectivement doté de deux pouvoirs moraux qui excluent d'entrée de jeu les personnes dépendantes qui souffriraient, par exemple, d'un déficit cognitif : le sujet moral est « raisonnable » (il est en mesure de développer un sens de la justice, c'est-à-dire qu'il a la volonté, pour son propre bien, d'évoluer dans un monde social dans lequel il est compris comme un citoyen libre et égal coopérant avec d'autres citoyens sur la base de termes qu'ils peuvent tous accepter) et il est doté de rationalité (il est en mesure de former, réviser et poursuivre rationnellement le plan de vie qu'il s'est donné). Ces deux capacités morales lui permettent d'évoluer socialement à titre de membre pleinement coopératif de la société tout au long de sa vie, c'est-à-dire qu'il est en mesure d'y apporter une contribution productive (un travail productif en échange d'un salaire dans la sphère publique économique) et qu'il est capable de réciprocité. Cette idéalisation du sujet moral n'est pas propre à Rawls : elle est directement héritée de la tradition contractualiste à laquelle adhèrent les libéraux, depuis John Locke, qui supposait que le partenaire du contrat était un individu « libre, égal et indépendant » (Locke, 1992 : p. 64)[108], jusqu'à John Rawls qui faisait de la rationalité de l'agent un pouvoir moral essentiel à sa participation à la position originelle, en passant par Emmanuel Kant pour qui le sujet moral était aussi un être doté d'une autonomie rationnelle (Nussbaum, 2000). Cette idéalisation du sujet moral est en décalage avec la réalité en même temps qu'elle l'occulte : les personnes vulnérables ainsi que celles qui

[108] Dans un article important pour la philosophie politique féministe contemporaine, « The future of feminist liberalism » (2000), Nussbaum remarque que si plusieurs libéraux ont gardé le silence sur la question des personnes handicapées et de leur droit à une part du produit social devant être redistribué, le philosophe David Gauthier a, en revanche, fourni une réponse franche qui ne laisse pas place à l'imagination : « people of unusual need are ''not party to the moral relationships grounded by a contractarian theory'' » (David Gauthier, 1986, *Morals by agreement*, New York : Oxford University Press, p. 18. Cité dans Nussbaum, 2000 : p. 49).

en ont les soins n'ont aucune commune mesure avec les personnes idéales autonomes et pleinement fonctionnelles postulées par Rawls et elles ne sont pas des exceptions : « nous sommes tous l'enfant d'une mère » (Kittay, 1999 : p. 47-48). Ainsi Kittay formule-t-elle une troisième critique : la société n'est pas une association de compétiteurs fonctionnels égaux et indépendants, mais une association de personnes inégales, fragiles et vulnérables, parfois non fonctionnelles et dans l'incapacité, provisoirement ou définitivement, de participer activement à la société, du moins (et cela est crucial), suivant les critères actuellement admis de la participation et de la contribution sociale auxquels Rawls parait souscrire (Kittay remet aussi ces critères en question). Rawls pourrait certes défendre son idée en rappelant la distinction entre la théorie idéale et non idéale. Il rétorquerait alors qu'il s'est d'abord attardé à définir les principes de la justice dans des conditions idéales et qu'il s'agira, ensuite, de complexifier la réflexion sur la justice à la lumière des problèmes qui surgiront inévitablement une fois que nous serons confrontés aux données du monde réel imparfait, notamment le problème soulevé par la situation des personnes handicapées et de leurs assistants. Pour Kittay toutefois, la dépendance n'est pas une circonstance exceptionnelle, touchant une minorité d'exclus de la coopération sociale, qu'il nous faudrait examiner seulement une fois le contrat social conclu et les principes régulant la vie sociale adoptés. La dépendance est une « circonstance de la justice » fondamentale qui doit être pleinement considérée alors même qu'a lieu la délibération sur les principes de la justice, car les résultats auxquels nous parviendrons, si nous n'occultons plus le fait de la dépendance, seront différents de ceux auxquels les participants à la position originelle rawlsienne sont parvenus. Une prise en compte de la dépendance n'entrainerait pas seulement une modification des principes de la justice. Elle ouvrirait la voie à une complète refonte de la vie en société.

> La dépendance, en ce qui concerne les personnes humaines, est tout aussi inévitable que la naissance et la mort le sont pour l'ensemble des organismes vivants. […] Notre dépendance, en tant qu'être humain, n'est alors pas seulement qu'une circonstance exceptionnelle.[109]

[109] Kittay, 1999 : p. 29. Traduction libre.

À la lumière de ces modifications apportées à la théorie rawlsienne, l'index des biens sociaux premiers, dont la répartition doit se faire conformément aux principes de la justice[110], devrait être bonifié pour tenir compte des biens reliés à la dépendance et aux états de vulnérabilité auxquels nous sommes tous confrontés en tant que personnes humaines fragiles et non pas autosuffisantes. Telle est la quatrième critique formulée par Kittay. En plus des biens sociaux premiers qui s'adressent à un citoyen conçu comme libre, indépendant, détenteur de droits, participant librement à des échanges sur le marché avec des égaux (les libertés fondamentales, les chances d'accès aux positions sociales, les revenus et la richesse, les pouvoirs et les prérogatives, ainsi que les bases sociales du respect de soi), un autre bien est essentiel à la pleine citoyenneté sociale : le bien qu'est le *care,* soit la capacité d'être attentif aux besoins d'autrui et de savoir y répondre ainsi que l'assurance d'être soi-même pris en charge, soigné et assisté, dans les moments de dépendance, soient-ils plus ou moins prolongés (Kittay, 1999 : p. 131). Selon Kittay, ce bien qu'est le *care* correspond à une troisième capacité morale essentielle à l'agent moral dont traite Rawls : *la capacité de prendre soin*. À la lumière de ces derniers amendements, c'est la conception traditionnelle de la « réciprocité » entre membres pleinement coopératifs de la société, telle qu'elle est employée par Rawls, qui mérite d'être révisée. S'impose alors une conception alternative de la réciprocité qui ne laisse plus à l'écart les personnes dépendantes incapables par définition de rendre la pareille à ceux qui les aident.

La conception alternative de la réciprocité que propose Kittay, et sur laquelle sera fondée sa justification des politiques publiques alternatives à celles que nous connaissons jusqu'ici, constitue peut-être l'apport essentiel de son ouvrage *Love's labor* : il s'agit de la conception de la réciprocité comme *doulia.* C'est aux espagnols qu'elle emprunte cette notion qui désignait, à l'origine, la femme qui assistait une jeune mère qui venait de mettre au monde un enfant. La « *doulia »* assistait la mère afin que cette dernière puisse en échange s'occuper adéquatement de son enfant nouveau-né qui dépendait d'elle, parce que cette prise en charge l'empêchait, pour un certain temps, de prendre soin d'elle-même. L'enfant complètement

[110] À la question de la métrique de l'égalité qui permet d'établir des comparaisons interpersonnelles, Joan Rawls a apporté la réponse des « biens sociaux premiers », une mesure plus objective de l'égalité permettant de faire ces comparaisons entre les personnes sans que l'État n'ait à s'insinuer dans la vie privée. Cette métrique marque un net avantage par rapport à celle du « bien-être » employée par les tenants de l'utilitarisme, un courant qui avait dominé le monde de la pensée politique jusqu'à ce que paraisse la *Théorie de la justice* en 1971.

démuni sans sa mère étant incapable de réciproquer, une tierce personne doit prendre la relève et rendre à la mère ce que la mère rend à l'enfant. Cette notion renouvelée de la réciprocité comprise comme *doulia*[111], conduit Kittay à mettre de l'avant un troisième principe de la justice, qui viendrait compléter les deux principes de la justice rawlsiens, un principe qui rappelle par ailleurs davantage l'idéal égalitaire marxiste que libéral : « à chacun selon ses besoins de *care »,* et qu'un soutien de la part des institutions sociales soit fourni de telle sorte que les opportunités et les ressources demeurent également accessibles à ceux qui prodiguent le *care* (Kittay, 1999 : p. 113. Traduction libre).

Si chaque personne dépendante peut s'attendre à ce que ses besoins soient satisfaits, il est essentiel que les personnes à qui incombe cette responsabilité soient socialement soutenues. En d'autres termes, la défense des personnes dépendantes passe par la défense de ceux qui prennent soin d'elles (Kittay, 2002). S'il est admis que les politiques publiques en matière de santé et de services sociaux doivent traduire les idéaux d'égalité, de respect des citoyens et de soutien aux personnes les plus désavantagées de nos sociétés, elles doivent être modifiées en vue d'accorder davantage de soutien aux bénéficiaires de soins, mais également à ceux qui, s'étant vu confier la responsabilité de prendre soin des personnes dépendantes, se retrouvent elles-mêmes dans une situation de dépendance dérivée ou seconde (Kittay, 1999 : p. 140-146).[112]

3.2.2 Les politiques publiques

Si les sociétés avaient été conçues comme des associations d'individus dépendants plutôt qu'indépendants, interdépendants plutôt qu'autosuffisants, en relation plutôt qu'isolés, c'est à une conception de l'égalité et de la coopération sociale tout autre que nous aurions à faire aujourd'hui. Si plutôt que de considérer les sociétés comme des associations d'individus indépendants apportant une contribution productive à la société, nous les avions dès le départ été envisagées comme des associations de personnes inégales, dont une vaste majorité sont assignées au *care improductif* et non pas au travail productif, c'est à une conception de la coopération sociale tout autre que nous serions confrontés aujourd'hui (Tong, 2002). La

[111] Kittay, 1999 : p. 167.
[112] La question de la « dépendance dérivée » et seconde qui affecte le donneur de soin a été traitée au premier chapitre. On peut s'y rapporter pour un rappel.

réflexion critique vis-à-vis des insuffisances de la théorie libérale de la justice rawlsienne, que Kittay prend à juste titre pour représentant de la tradition libérale, l'amène à proposer des conceptions alternatives à la fois de l'égalité des personnes et de la coopération sociale, l'une ne pouvant être adéquatement comprise sans l'autre. À la conception de l'égalité, caractéristique du contractualisme libéral, fondée sur l'individu (*individual-based equality*), elle substitue, dans une perspective tout à fait originale, une *conception relationnelle* de l'égalité[113], fondée sur les relations humaines (*connection-based equality*) (Kittay, 1999 : p. 66).[114] Sous la conception relationnelle de l'égalité, les réclamations qui peuvent être formulées par la personne dépendante et celle qui l'assiste quotidiennement ne sont donc plus fondées sur des droits dont elles jouiraient en tant que personnes « indépendantes ». Elles sont fondées sur ce qui leur est dû en tant qu'elles sont *en relation* avec les autres. Les mesures de soutien social peuvent donc être défendues par Kittay comme un « droit » qui découle du troisième principe de la justice, le principe de *care*.[115]

Kittay s'intéresse particulièrement à deux politiques américaines qui, sous leur formulation actuelle, « ne reconnaissent ni la nature ni la contribution issue du travail de la dépendance » (Kittay, 1999 : p. 4). La sécurité sociale qui a été pratiquement démantelée suite à l'adoption d'une réforme en 1996 met désormais l'accent sur la responsabilité individuelle et l'engagement des chômeurs à trouver de l'emploi.[116] Kittay développe un argument qui justifie

---

[113] Depuis la parution de *Love's labor*, les travaux tentant de définir cet idéal d'égalité relationnelle abondent. Elizabeth Anderson en traitait brièvement dans « What's the point of equality » (1999). Martha Nussbaum, en mettant de l'avant la conception de l'« autonomie relationnelle » qui, tout en restant fidèle à la tradition libérale, rejette le contractualisme lockéen et s'appuie sur une conception aristotélicienne du sujet, compte parmi celles qui ont apporté la contribution récente la plus importante, de mon point de vue. Sur cette notion d'autonomie relationnelle, on peut consulter l'ouvrage collectif dirigé par Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar, *Relational autonomy* (2000). J'y reviens au dernier chapitre.

[114] Kittay se contente de penser la personne en relation avec d'autres êtres humains, mais il n'est pas exclu que son approche permette de penser la personne humaine comme intégrée à des réseaux complexes de relations qui comprennent aussi les relations avec les autres animaux et l'environnement.

[115] Kittay offre trois répliques à ceux qui suggèreraient que la *doulia* n'exige pas que soit subventionnée, via les fonds publics, l'assistance aux femmes qui assurent la prise en charge des personnes dépendantes dans la sphère domestique, rappelant que le modèle traditionnel de la famille (pré-moderne ou moderne nucléaire) était à même de satisfaire ce principe : l'homme pourvoyeur soutiendrait la femme qui, elle, prendrait soin du dépendant. Sa réplique la plus importante consiste à souligner que ces structures traditionnelles accentuaient en réalité la vulnérabilité des femmes et leur risque d'exploitation plutôt que de les soulager, comme le veut le principe de la *doulia* (Kittay, 1999 : p. 130).

[116] La réforme de la sécurité sociale adoptée en 1996 aux États-Unis voulait mettre l'accent sur le renforcement de la responsabilité individuelle et inciter le retour au travail des bénéficiaires chômeurs. Le « personal responsibility and work opportunity reconciliation act » a réduit à 5 ans la durée des prestations dont pouvaient se

sa réhabilitation et son extension. Elle traite aussi de la loi sur les congés parentaux et de compassion adoptée en 1993 aux États-Unis[117], une loi qui s'adresse aux citoyens salariés ayant aussi des responsabilités de prise en charge de la dépendance à domicile et dont l'objectif est de faciliter, pour ces citoyens, la conciliation entre ces deux impératifs. Son analyse souligne l'insuffisance de ces mesures et vise à en justifier l'élargissement. Sommairement, elle « propose une collectivisation et une universalisation de la compensation aux travailleurs de la dépendance »[118] afin que soit reconnu « publiquement le travail de soin dans les arrangements de la coopération sociale à travers le principe de la *doulia* » (Kittay, 1999 : p. 140. Traduction libre). Ce n'est par ailleurs que sous cet angle de la réciprocité comme *doulia* et de la coopération sociale reconnaissant à la fois le besoin fondamental de *care* et le travail de la dépendance que l'on doit aborder l'analyse des propositions politiques mises de l'avant par la philosophe. Le soutien social ne peut plus être envisagé comme un privilège ou un traitement de faveur abusif, mais comme « ce qui est proprement dû aux citoyens dans une société juste et *caring* » (Kittay, 1999 : p. 112. Traduction libre).

Kittay définit en effet l'activité des pourvoyeurs de soins comme « ouvrage de l'amour », bien qu'elle ait le plus souvent recours à la notion de « travail de la dépendance » (*dependency work*). Il convient de prêter attention à ces deux expressions qui dénotent toutefois des implications différentes aux plans moral et politique. La notion de « travail de la dépendance » a l'avantage de montrer que ce travail ne se réduit pas à une relation duale soignant-soigné caractérisée par la sollicitude et l'affection : elle replace d'emblée le *care* dans une perspective sociologique et critique, comme un « travail » dont la répartition sociale des avantages et des coûts, lorsqu'inégalitaire, réclame d'être corrigée via des compensations. Mais traiter strictement de ce travail à titre de « travail de la dépendance » demeure insuffisant pour Kittay. Surtout, cela risquerait, en soulevant la question de la professionnalisation possible de ce travail, de laisser penser que les différentes modalités envisageables de prestation du *care* (familial, communautaire, privé, institutionnel) n'ont que peu d'effets sur la

---

prévaloir les bénéficiaires, force ces derniers à trouver un emploi au cours des deux premières années de prestation et autorise les États à fixer un « plafond familial » d'assistance, stipulant qu'une mère qui bénéficie des prestations d'assistance sociale ne peut obtenir une prime d'assistance si elle met au monde un ou d'autres enfants alors qu'elle en est toujours bénéficiaire.

[117] Elle parle ici du « Family and medical leave act », adopté en 1993 aux États-Unis.

[118] Kittay, 1999 : p. 142. Traduction libre.

qualité des soins prodigués. À cet égard, le titre qu'elle donne à son principal ouvrage, *Love's labor* (« l'ouvrage de l'amour ») ne se veut pas qu'un effet de style. Il est on ne peut plus révélateur de la thèse de son ouvrage. Les personnes qui travaillent par amour à la satisfaction des besoins de leur proche dépendant doivent être elles-mêmes publiquement soutenues si l'on se soucie de la qualité du *care* dispensé (Kittay, 1999 : p. 260). Cette responsabilité, pour Kittay, incombe à ceux qui *aiment* la personne dépendante et non pas à des professionnels, car le *care* est une relation entre proches et la responsabilité des soins revient à « la personne la mieux placée » pour soigner.[119] C'est ce qui motive son plaidoyer en faveur d'un soutien financier plus important de la part du gouvernement versé *aux familles* qui fournissent une assistance à l'un de leur membre affecté par un handicap physique ou cognitif (Kittay, 1999 : p. 269-270). Que le titre de son ouvrage soit précisément *Love's labor* signale le caractère non négociable de cette piste de solution et indique que cette défense est au cœur de son projet politique.

> Le foyer familial peut certes ne pas être toujours un « refuge dans un monde impitoyable », mais pour les plus vulnérables, les relations avec les membres de la famille représentent souvent le dernier rempart les protégeant des critiques et des attaques dans une société indifférente (*uncaring*).[120]

Il est intéressant de noter que la conception de l'État providence de Kittay veut se distinguer des rhétoriques habituelles de la gauche sociale-démocrate, que ce soit celle propre à la « gauche traditionnelle » pour qui la sécurité sociale constitue un filet de sécurité venant pallier aux inévitables failles du marché de l'emploi dans une économie capitaliste en atténuant les effets du chômage, ou celle caractéristique de la « gauche maternaliste » qui remonte à la fin du 19e siècle et dont l'objectif était d'étendre à la sphère publique les vertus de charité, de bonté, de sollicitude traditionnellement associées à la « moralité féminine ». Les mesures justifiées à l'intérieur de ces cadres gauchistes sont, estime-t-elle, « trop faibles, trop

---

[119] Kittay consacre un chapitre le chapitre six de *Love's Labor* à une confidence, celle entourant sa relation avec sa fille Sesha, qui vit avec des incapacités importantes aux plans physique et cognitif. On voit dans ce chapitre à quel point cette relation spéciale l'a convaincue que l'institutionnalisation des personnes handicapées ne représente pas la bonne solution. Elle écrit entre autres que jamais elle n'a pensé placer sa fille en institution et que de l'avoir gardée avec eux, dans la famille, a été bénéfique non seulement pour sa fille, mais également pour elle-même et son mari.

[120] Kittay, 2002 : p. 269. Traduction libre.

intrusives et leurs effets, trop stigmatisants ».[121] Et bien que ces rhétoriques propres à la gauche américaine soient diamétralement opposées à celles déployées par la droite, aussi bien en ce qui a trait aux mesures politiques qu'elles proposent qu'aux arguments élaborés pour les justifier, elles ont en réalité un point en commun : elles postulent, à titre de modèle normatif, sans le questionner et sans s'interroger sur ses conséquences, le « travailleur indépendant salarié ».[122] Elles ignorent donc toujours la dépendance comme caractéristique fondamentale de la coopération sociale, coopération toujours conçue sous le modèle traditionnel de la réciprocité. Suivant l'approche de la gauche traditionnelle, si les personnes (sans genre) sont justifiées de réclamer des compensations financières, c'est en raison du manque d'emplois disponibles sur le marché (Kittay, 1999 : p. 118-119; Young, 2002). Ces approches échouent à voir que tous, dans un monde marqué par le fait de la dépendance, ne peuvent pas être intégrés au marché de l'emploi : certains sont affectés par des dépendances inévitables; d'autres doivent en assurer les bons soins (Kittay, 1999 : p. 115). Elles sont donc incapables de remarquer que la pauvreté qui affecte particulièrement la vie des femmes est moins liée au « manque d'emploi » qu'aux responsabilités de *care* qui leur sont prioritairement conférées dans la famille. Ce n'est pas seulement la rhétorique gauchiste qui a, depuis les années trente, justifié l'importance de l'État providence, qui mériterait d'être révisée à l'aune du critère de la dépendance formulé par Kittay; c'est l'entière conception de la coopération sociale qui serait révisée, sans quoi il demeurerait impossible d'étendre *l'égale citoyenneté sociale à toutes les femmes.*

Love's labor d'Eva Feder Kittay ouvre ainsi la voie à une refonte en profondeur de l'État providence appuyée sur une conception alternative (a) du *citoyen-en-relation* qui ne poserait plus comme centrale la « fiction » de l'indépendance[123], (b) de la coopération sociale qui ne poserait plus l'équivalence entre la contribution sociale et l'emploi salarié, le *care* étant désormais considéré comme une contribution à la société, et (c) de la *réciprocité-en-relation*, comprise non plus comme capacité de rendre la pareille dans une relation à deux, mais comme *doulia.* La vision de la vie sociale qui se dégage de ces trois conceptions alternatives

[121] Kittay, 1999 : p. 130. Traduction libre.
[122] Sur ce point, on peut lire l'excellent article d'Iris Marion Young « Autonomy, welfare reform, and meaningful work » (2002), aussi paru dans l'ouvrage collectif dirigé par Eva F. Kittay et Ellen K. Feder *The subject of care.*
[123] Kittay, 1999 : p. 127-133; 2002 : p. 268-270.

considérées ensemble, vision qui est trop souvent sous-estimée par ses commentateurs, peut être envisagée comme la contribution essentielle faite par l'auteure à la philosophie politique contemporaine. Ainsi, la justification de l'extension des prestations sociales en faveur desquelles Kittay se positionne diffère fondamentalement de celles fondant d'autres types de prestations sociales qui sont en vigueur dans les États providence contemporains. Les prestations offertes aux donneuses de soin n'ont plus pour seule fonction de pallier aux failles d'un marché du travail salarié qui resterait central. Elles n'induisent d'effets qui risquent de stigmatiser le bénéficiaire : elles ne risquent pas de transformer le bénéficiaire en victime d'un système capitaliste ni en resquilleur abusant potentiellement de l'assistance reçue. Kittay fait du donneur de soin un *participant à part entière à la coopération sociale*. Elle rejoint sur ce point les travaux produits par Iris Marion Young qui oppose à la conception réductrice du travail comme emploi salarié sur le marché (*job*) l'idéal d'un travail significatif contribuant aussi au bien-être d'autrui (*meaningful work*) (Young, 2002). Que le travail de la dépendance ait historiquement été exclu de la conception dominante de la coopération sociale (et qu'il le soit encore), et que ceux qui y consacrent leur vie aient été entachés du stigmate de la dépendance, stigmate dérivé du mépris rattaché à leur travail, n'est que le résultat d'une injustice sexiste qui aurait été relevée dans toute théorie de la justice soucieuse de l'égalité des sexes et de rendre compte de la réalité humaine de la dépendance. Une société juste doit donc reconnaitre la contribution sociale significative du travail de la dépendance (Kittay, 1999; Young, 1995 : p. 551-552).

3.2.3 La logique différentialiste

Certes, l'argument de Kittay ne s'enracine pas dans cette idée d'une différence des femmes, qu'elle soit biologique ou sociale. Outre la finesse de sa compréhension de la reproduction des inégalités de genre en raison des dépendances asymétriques dont sont caractérisées les relations personnelles, son argument en faveur d'un soutien financier aux pourvoyeurs de *care* assuré par l'État et informé par la notion de réciprocité comme *doulia* représente peut-être ce qu'il y a de plus original dans son ouvrage. Pourtant, si les justifications mises de l'avant diffèrent de celles portées par les défenseures de l'approche de la différence, elles ne se traduisent pas moins toutes deux par des politiques publiques équivalentes. Et si, par ailleurs, dès l'introduction de son ouvrage *Love's labor*, elle distingue

sa « critique du point de vue de la dépendance » de la critique du point de vue de la différence soutenue par des juristes féministes américaines citées plus haut, dont Christine Littleton (Kittay, 1999 : p. 9-11), elle ne formule pas de critiques percutantes vis-à-vis de cette perspective, contrairement aux autres approches qu'elle a dans sa mire, notamment l'approche de la domination soutenue par Catharine MacKinnon qu'elle rejette clairement.[124] Son projet, il est plausible de le suggérer, ne consiste pas donc pas à supplanter l'approche de la différence par la sienne propre, mais de combler une lacune commune aux autres perspectives féministes en attirant l'attention sur un trait fondamental de l'existence humaine, source d'inégalités de genre, de disparités de pouvoir et d'exploitation, mais pourtant négligé par la plupart des théoriciennes féministes, qu'elles aient soutenu l'approche de la différence, de l'identité, de la domination ou de l'intersectionnalité : la dépendance. De plus, Kittay se réclame ouvertement de l'éthique de la sollicitude, et cela, bien qu'elle veuille échapper au piège de la conception essentialiste de la femme qui postule non seulement une moralité distincte chez la femme, mais aussi un lien entre la femme et les caractéristiques propres aux donneurs de soins. Certes, selon elle, l'assistance aux plus vulnérables ne devrait plus être le lot des seules femmes et il demeure essentiel de son point de vue de développer des politiques qui favorisent une distribution plus équitable de cet ouvrage (Kittay, 1999 : préface, p. xiv). L'objectif des réformes proposées doit d'ailleurs viser à « redonner du pouvoir aux travailleurs de la dépendance conformément à leurs intérêts et, lorsque possible, diminuer le degré de dépendance des plus vulnérables en même temps ».[125] Mais se contenter d'espérer qu'un partage égalitaire des responsabilités de *care* survienne comme par enchantement est hélas

[124] S'appuyant sur la critique formulée par Drucilla Cornell dans *Beyond accommodation* (1999) vis-à-vis de l'approche de la domination de Catharine MacKinnon, critique qui l'a sans aucun doute convaincue, Kittay estime que cette approche doit être mise de côté (Kittay, 1999 : p. 11-12). Pour elle, il ne s'agit que d'une autre version de l'approche de la différence, les différences n'étant plus biologiques ou sociales, mais des différences de pouvoir. L'approche en question, selon elle, prête alors le flanc à la critique essentialiste : les femmes sont toujours marquées par une différence insurmontable, une différence de pouvoir. Elle comporte ainsi le risque inacceptable de considérer (d'essentialiser) les femmes et de les réduire à l'état de simples victimes, incapables d'agir pour transformer leurs vies. Cette critique de la victimisation des femmes est en effet fréquemment adressée à MacKinnon. L'approche qui est mise de l'avant dans cette thèse et qui sera étayée dans les chapitres suivants, veut souligner la pertinence de jeter le pont entre la politique du *care* et une approche de la domination fortement inspirée de celle de MacKinnon ou d'autres féministes postmarxistes. La critique de Kittay à l'encontre de la perspective ouverte par MacKinnon, comme celle de Cornell, me parait donc injustifiée. J'y reviendrai.

[125] Kittay, 1999 : p. 37. Traduction libre.

insuffisant, surtout lorsque les politiques mises de l'avant risquent clairement de renforcer le lien entre les femmes et le *care*.

Kittay n'est pas sans remarquer que « l'ouvrage de l'amour » a historiquement été attribué à certaines catégories de personnes et qu'il l'est toujours dans une large mesure. À la fois féminisés, sentimentalisés et dédaignés, les soins à prodiguer aux personnes vulnérables ont, au fil des siècles, été répartis inégalement entre les sexes, puis entre les femmes elles-mêmes selon leur Race et la classe dont elles étaient issues (Kittay, 1999 : p. 28). Néanmoins, que l'allocation qu'elle réclame soit versée à la « famille » a précisément pour effet de réassigner les femmes au *care.* Dans un contexte où des inégalités structurelles, normatives, économiques et sociales présentes sur le marché et dans la famille fragilisent les gains des femmes, les chances sont élevées pour que cette allocation soit en effet le plus souvent versée aux femmes qui héritent de cette responsabilité. Et qualifier la mesure de « familiale » ne fait que sournoisement nourrir l'illusion que les deux membres de la famille sont également impliqués et masquer la nature problématique, car inégalitaire, de la situation réelle des travailleuses de la dépendance.

Le propos de Kittay révèle aussi une préoccupation importante pour la division raciale, sociale et globale du travail de *care,* pour la situation de celles qui, comme la nounou de sa fille, Peggy, sont issues des couches sociales les plus défavorisées et se voient transférer le travail dont les femmes Blanches américaines les mieux nanties doivent se libérer, si elles souhaitent préserver leurs avantages sur le marché de l'emploi. Dans un article paru récemment « The moral harm of migrant carework » (2009), elle cherche en effet à clarifier les torts moraux infligés aux travailleuses migrantes du *care* qui, en héritant des tâches dont les Blanches occidentales se déchargent, sont elles-mêmes privées de la possibilité de répondre aux besoins de *care* exprimés par leurs propres proches. Pourtant, malgré sa pleine conscience du genre et des différences de situation *entre les femmes*, les mesures sociales qu'elle propose ne permettent pas de démanteler ces inégalités socialement ancrées et structurellement renforcées à l'échelle nationale et globale, ces inégalités dont elle-même ainsi que son mari, à sa confession, tirent avantage (Kittay, 1999 : chap. 6). Bien qu'elle se revendique d'une perspective féministe, Kittay n'aborde en réalité que très rarement, voire jamais, la question des rapports sociaux de sexe, c'est-à-dire des rapports de pouvoir hommes-femmes. Elle

reconnait que les femmes sont socialement et culturellement investies, plus que les hommes, de la mission de principales donneuses de soins et que sans doute de nombreux facteurs psychologiques et culturels conduisent les hommes à se défiler de leurs responsabilités en la matière (Kittay, 1999 : p. 188). Cependant, comme le note Rosemarie Tong (2002), on ne peut simplement se contenter d'espérer, comme elle le fait, que les citoyens apprécient davantage, cognitivement et affectivement, le fait que « nous sommes tous l'enfant d'une mère » et qu'ils en viennent spontanément à partager entre eux ces responsabilités (Tong, 2002). Tant que les mesures politiques promues par les éthiciennes du *care* comme Kittay, combinées à de nombreux autres facteurs dont on ne peut faire abstraction, continueront de renforcer structurellement le lien entre les femmes et le *care,* elles risqueront de nuire aux femmes.

3.3 Susan Moller Okin : pour une justice humaniste

En posant la question de la distribution inégalitaire du travail dans la famille et de ses conséquences nuisibles pour les femmes et les enfants, Susan Moller Okin situe directement la question du *care* dans l'horizon plus large d'une réflexion sur la justice. Comme Kittay, elle croit que la prise en compte du *care*, des inégalités qui le sous-tendent et de la répartition inégalitaire de ses charges et de ses bénéfices, doit forcer les théoriciens de la justice à apporter des amendements sérieux de leurs théories et à adopter des réformes politiques et sociales importantes, sans quoi, la justice restera vide de sens pour les femmes, sans quoi la justice demeurera « patriarcale », plutôt qu'« humaniste ». Suivant ses analyses, malgré les imperfections propres aux théories contemporaines de l'égalité, elles n'en demeurent pas moins celles qui recèlent le plus grand potentiel pour penser l'élaboration d'une « théorie pleinement humaniste de la justice » (Okin, 2008 : p. 66). Okin se distingue donc des théoriciennes féministes radicales qui jugent que les concepts de la justice, de l'égalité ou des droits ne sont que des instruments au service de la domination masculine qu'il nous faudrait impérativement rejeter en tant que féministes (Okin, 2008 : p. 48-49). Plutôt que de compléter la *Théorie de la justice* en intégrant la « dépendance » dans les « circonstances de la justice », comme le propose Kittay, elle focalise son attention sur les potentiels de la position originelle rawlsienne, qu'elle considère comme une « ressource critique », pour revisiter la place du *care* et de la répartition de sa charge dans la famille, dans la théorie de la justice (Okin, 2008 : chap.5; 2005).

3.3.1 La critique du libéralisme rawlsien

La théorie égalitariste rawlsienne a, selon Okin, le potentiel de cerner l'injustice non seulement *entre les familles*, mais aussi *au sein des familles.* Qu'elle ne l'ait pas fait révèle à la fois un biais conceptuel sexiste et un manque de cohérence. La critique qu'Okin formule vis-à-vis de la théorie de la justice peut se résumer succinctement en quatre points et est essentiellement articulée autour de l'appareil heuristique que représente la « position originelle » avec sa caractéristique du voile d'ignorance. La position originelle renvoie à cette situation hypothétique, imaginée par Rawls, dans laquelle se retrouvent les partenaires qui participent à la délibération sur les principes qui devraient réguler les institutions de la structure de base de leur société. D'abord, remarque Okin, le « sexe » ne figure pas parmi les caractéristiques individuelles et positions sociales qui sont dissimulées, sous un voile d'ignorance, aux partenaires de la délibération qui discutent au sujet des principes qui devraient régir leur contrat social. Pourtant, si la valeur de cette situation hypothétique qu'est la position originelle sous le voile d'ignorance consiste précisément en sa capacité de parer au risque de partialité (le voile d'ignorance cachant aux partenaires leurs traits personnels ainsi que leur position sociale, il devrait les empêcher de chercher à mettre de l'avant des principes qui avantageraient les membres de leur propre groupe social d'appartenance au détriment des autres), si sa valeur consiste en sa capacité à corriger ainsi « l'arbitraire du monde », il est essentiel de ne pas négliger d'inclure le sexe des partenaires du contrat parmi les caractéristiques qui doivent demeurer ignorées (Okin, 2008 : p. 199).[126] La deuxième critique qu'elle lui adresse touche encore la position originelle : les partenaires de la délibération sont, chez Rawls, non pas les individus, mais les « chefs de famille », les « représentants de la famille » (Rawls, 1997 : p. 161). Évidemment, Rawls n'entendait pas là poser une hypothèse sexiste : il souhaitait faire naitre chez les partenaires une préoccupation pour les générations

[126] Dans sa première formulation de la justice comme équité, Rawls fait la liste des caractéristiques qui doivent demeurer ignorées des partenaires de la délibération sur les principes du contrat social situés sous le voile d'ignorance : « personne ne connait sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social; […] ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités, c'est-à-dire son intelligence et sa force, et ainsi de suite […] sa propre conception du bien, les particularités de son projet rationnel de vie, ou même les traits particuliers de sa psychologie comme son aversion pour le risque ou sa propension à l'optimisme ou au pessimisme […] ce qui constitue le contexte particulier de leur propre société […] sa situation économique ou politique, ainsi que le niveau de civilisation et de culture qu'elle a pu atteindre […] la génération à laquelle elles appartiennent » (Rawls, 1997 : p. 168-169).

futures. On peut certes lui laisser le bénéfice du doute. Cependant, comme le fait remarquer Okin, il est étrange que la seule manière d'être « une » cheffe de famille pour une femme, c'est d'être dans une famille monoparentale, alors que le seul fait d'être présent dans une famille pour un homme le qualifie automatiquement au titre de chef (Okin, 2008 : p. 203). Troisièmement, bien que Rawls ait d'abord écarté la famille des institutions faisant partie de la structure de base de la société pour ensuite l'admettre (ces institutions auxquelles s'appliquent les principes de la justice, car elles ont des effets qui sont « très profonds et se font sentir dès le début »[127]), il n'a jamais considéré que les deux principes de la justice devraient s'appliquer directement à cette institution qu'est la famille. Pourtant, l'organisation que prend la famille, remarque Okin, influence aussi très certainement la répartition des tâches, des devoirs, des fardeaux, des avantages, des ressources, des revenus, du respect de soi et du pouvoir. Et les modalités de cette répartition risquent soit de compromettre, soit d'ouvrir, les perspectives d'avenir pour tous ses membres. En ce sens, la famille aurait dû compter parmi les institutions de la structure de base de la société.[128] Enfin, Rawls, tout comme John Stuart Mill avant lui, traite de la famille comme de la première école de la justice. Or si la famille doit être non pas une « école du despotisme » comme l'écrivait déjà son prédécesseur Mill (2005 : p. 89)[129], mais une « école de la justice », on ne doit plus simplement *supposer* qu'elle soit juste. On doit disposer des outils de critique qui permettent de diagnostiquer lorsqu'elle ne l'est pas et d'assurer qu'elle le devienne effectivement. En vertu même du libéralisme de type rawlsien, la famille patriarcale, parce qu'elle compromet l'apprentissage de la démocratie et le

[127] Rawls, 1997 : p. 33.

[128] C'est entre autres dans la quatrième partie de la section cinquante de *La justice comme équité* que Rawls formule une réplique directe à Okin, visant à clarifier ce qu'il qualifie de « malentendu » (Rawls, 2008 : p. 223). Il souligne que les principes de la justice, sans s'appliquer « directement à la vie interne des familles, ils peuvent assurer une justice égale aussi bien pour les épouses que pour leur mari » (Rawls, 2008 : p. 223), puisqu'ils « garantissent les droits et libertés de base et des possibilités équitables à chacun de ses membres » (Rawls, 2008 : p. 224). Si Rawls n'a pas offert une réponse élaborée aux critiques féministes qui lui ont été adressées, dans sa contribution « Rawls and feminism » au *Cambridge companion to Rawls*, Martha Nussbaum s'attarde à la fois à souligner l'intérêt de ces critiques féministes, à clarifier les malentendus sur lesquels certaines reposent, et à montrer que la théorie rawlsienne comprend le plus souvent les ressources qui permettent d'y répondre ou de les accommoder (Nussbaum, 2003 : p. 488-520).

[129] Mill compare fréquemment la tyrannie politique et la tyrannie domestique (Mill, 2005 : p. 73, 76, 79). « Tout ce qu'on peut dire du despotisme dans la famille, écrit-il, peut s'appliquer au despotisme politique » (Mill, 2005 : p. 73). Il compare par ailleurs à de multiples reprises la situation de la femme à celle de l'esclave, car « aucun esclave n'est esclave à un tel point et dans un sens aussi fort du terme qu'une femme » (Mill, 2005 : p. 70). Il compare aussi la situation entre eux à celle du seigneur à son vassal, « à cette différence près que la femme est tenue à une obéissance bien plus grande que l'était le vassal » (Mill, 2005 : p. 142). Cette analogie est aussi reprise dans *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1976).

développement chez les citoyens d'un sens de la justice essentiel à cette vie en démocratie, doit être renversée, selon Okin.

Les conclusions que tire Okin quant à la possibilité de concilier le libéralisme rawlsien et l'idéal féministe d'une société libérée du genre demeurent sans aucun doute « mitigées », comme elle le reconnait (Okin, 2008 : p. 235). Néanmoins, « une application cohérente et sans réserve des principes libéraux de justice conçus par Rawls *peut* nous conduire à contester radicalement le système générique de notre société » (2008 : p. 199). La position originelle peut en effet constituer un instrument au service de la critique féministe de la famille : si les partenaires de la position originelle ignoraient leur sexe et si la famille étaient intégrée à la structure de base de la société soumise aux principes de la justice, la théorie de la justice aurait à la fois le potentiel de critiquer la famille en tant qu'institution structurée suivant les lignes de genre et de défier les autres institutions sociales genrées de nos sociétés.[130]

Au même titre qu'Eva Feder Kittay, Susan Moller Okin estime que les distinctions opérées entre *care* et justice sont « bien exagérées, sinon fausses » (Okin, 2005 : p. 101; 2008 : p. 48-51)[131] et que l'entretien de ces tensions, de ces fausses oppositions entre *care* et justice au cours des années quatre-vingt (une opposition qui est toujours entretenue trente ans plus tard[132]) a eu ce double effet pervers de dénigrer la justice comme superflue *et* de reléguer le *care* à la sphère des relations intimes, niant d'emblée son potentiel pour repenser le politique. Plutôt que d'insister sur la différence entre l'éthique du *care* et celle de la justice, il est de son point de vue plus fécond de souligner la compatibilité entre les deux, de montrer comment la théorisation de la justice, chez Rawls par exemple, suppose aussi l'intégration de notions telles que l'empathie, la sollicitude, la capacité de se représenter les intérêts des autres, bien que ces intérêts soient différents des nôtres. Un raisonnement en termes de justice, soutient-elle, suppose la capacité à se mettre à la place d'autrui. Il suppose la relation aux autres (Okin,

---

[130] Il est aussi intéressant de noter que John Rawls a écrit, suite à la parution de *Justice genre et famille,* qu'il « aime à penser qu'Okin a raison » (Rawls, 2008 : p. 228).

[131] Okin focalise son attention sur cette question dans l'article « Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice » (2005), où elle se donne pour objectif de « développer une approche féministe sur la justice sociale, fondée sur une réinterprétation du concept central de Rawls : la position originelle » (Okin, 2005 : p. 102).

[132] Pour ne citer qu'un exemple, dans sa thèse de doctorat *Care and justice : Why they cannot go together all the way*, thèse remarquable par sa clarté, sa densité et son originalité, Anca Gheaus soutient que les théories contemporaines de la justice distributive (et plus particulièrement le courant de l'égalité devant la fortune) sont difficilement compatibles avec une éthique du *care* (Gheaus, 2005). Je ne critique pas ici sa thèse.

2005). Contre la conception communautarienne de Michael Sandel (supposant l'unité des intérêts dans la famille), la conception conservatrice d'Allan Bloom (qui fait de la famille une sphère naturellement et nécessairement injuste) et la conception libérale rawlsienne (qui fait de la famille une sphère idéalisée toujours déjà juste), Okin veut faire remarquer qu'une adéquate mise en œuvre du *care* ne peut se réaliser dans des conditions où les personnes impliquées dans un rapport, soit-il familial, fournissent du *care* par obligation ou absence d'alternative. De son point de vue, la justice dans la famille non seulement ne va pas à l'encontre de l'idée de l'amour, mais elle représente une condition de possibilité à l'amour.[133] Sous des conditions familiales justes, les hommes et les femmes seraient plus susceptibles de réaffirmer leur union par amour, et non plus par réflexe, dépendance financière, coercition, crainte de représailles post-ruptures, ou encore par peur de sombrer dans une situation de précarité insupportable pour soi-même et les enfants. Sous la perspective d'Okin, il ne s'est jamais agi de substituer la justice à l'amour, le droit à l'affection, les lois au sentiment. Il s'agit de souligner à quel point la justice permet au moins d'envisager la possibilité réelle d'une union fondée sur l'amour véritable, et non pas sur l'intérêt économique, la peur ou la coercition. C'est pourquoi elle n'hésite aucunement à évoquer cette possibilité de vivre en « alliant amour et justice » (Okin, 2008 : p. 403).

Susan Moller Okin est principalement reconnue dans l'univers académique de la philosophie politique pour ses critiques adressées à la *Théorie de la justice* de John Rawls, l'une des théories politiques les plus influentes et les plus discutées de la seconde moitié du vingtième siècle. En philosophie politique, on s'est particulièrement intéressé à sa thèse audacieuse, qui consistait à soutenir que la justice réclamait que l'on étende à la famille les principes de la justice rawlsien, notamment le « principe de différence », avec toutes les

[133] Dans une conférence originale prononcée à Rotterdam en 2009, « Justice and family values », Pauline Kleingeld et Joel Anderson se sont attardés à la question du rapport entre amour et justice dans diverses traditions de la pensée politique. Ils distinguent quatre conceptions de l'opposition entre l'amour et la justice : la conception romantique soutenue par Christopher Lasch et David Popenoe (la justice est une menace à l'amour); la conception libérale représentée par Jeremy Waldron (la justice ne doit être invoquée qu'en dernier recours, lorsque l'amour s'est fané); la conception tragique représentée par Axel Honneth (amour et justice sont vus comme nécessaires, mais néanmoins en tension perpétuelle); la conception féministe représentée par Véronique Munoz-Dardé et Marilyn Friedman (l'amour peut constituer une menace à la justice).

difficultés que cela pouvait poser (Okin, 2008; 1994).[134] Ses analyses ont en effet connu un impact spectaculaire. Certains des philosophes politiques contemporains les plus importants, dont Will Kymlicka (2003;1991) et Gerald Cohen (1997) ont, chacun à sa manière, reconnu que la philosophie politique devait désormais spécifiquement s'intéresser à cette institution qu'est la famille, une institution trop longtemps négligée, car supposée juste et « privée », en tant qu'elle est le lieu où se développent les citoyens et s'enracinent le plus fondamentalement les inégalités entre les sexes.[135] Et plusieurs penseurs égalitaristes ont consacré des articles entiers à la question de la justice et du genre, certains allant jusqu'à pousser les propositions politiques d'Okin en faveur d'une répartition égalitaire des responsabilités domestiques et familiales un cran plus loin[136] (Brighouse et Wright, 2008; Cohen, 1992; Kleingeld, 1998; Robeyns, 2009; 2011). Néanmoins, ne retenir que les critiques formulées par Okin vis-à-vis du

---

[134] Okin a écrit *Justice, genre et famille* dix ans après la parution de *Women in western political thought* (1992). Dans ce dernier ouvrage, elle évaluait, dans une perspective féministe critique, la place qui avait été faite aux femmes dans certaines des théories politiques les plus importantes du monde occidental. En démarrant le projet de *Justice, genre et famille*, elle poursuivait en quelque sorte cette entreprise, en s'intéressant, cette fois-ci, aux philosophes politiques contemporains, ayant réalisé qu'en ce qui a trait au genre et à l'égalité des sexes, ces penseurs, qu'ils soient libertariens (Nozick), communautariens (Sandel et MacIntyre) ou libéraux (Rawls), « ne font rien de mieux quand il s'agit d'affronter les questions de justice et celles du genre, que les théoriciens du passé » (Okin, 2008 : p. 20). Elle entreprend donc de les examiner sous une perspective féministe.

[135] Will Kymlicka est peut-être celui qui est allé le plus loin. Il a affirmé que les philosophes politiques libéraux ont trahi leur propre engagement envers les valeurs de l'autonomie et de l'égalité des chances en ne remettant pas en question la division sexuelle du travail dans la famille (Kymlicka, 2003 : p. 386). Karen Green a aussi soutenu, peu avant Okin, que l'intérêt des participants au contrat social étant de préserver leur égale liberté, ils seraient en principe tous favorables à une distribution égalitaire du travail domestique (Green, 1986 : p. 31-35). Kristin Voigt, une égalitariste qui plaide en faveur de la théorie de l'égalité des ressources de Ronald Dworkin, croit que l'application consistante de ses principes recommanderait une compensation de celles qui se chargent des responsabilités de *care* (Voigt, 2007). Kymlicka avait déjà suggéré dans une même lignée qu'il n'est pas certain que les rôles de genre passent effectivement le « test de l'envie » de Ronald Dworkin (Kymlicka, 2003 : p. 385).

[136] La plupart des politiques familiales et sociales qu'elle évoque dans son dernier chapitre et dont il sera question ici peuvent aussi être endossées par des penseurs libéraux égalitaristes. Le manque d'audace de ses idées, au plan politique pratique a laissé penser certains commentateurs qu'elle était davantage libérale que féministe (pour peu qu'il y est incompatibilité entre les deux; cela reste à défendre) (Cohen, 1992). Certains ont en effet, à sa suite, soumis des propositions politiques beaucoup plus audacieuses. Cohen remarque d'abord que, pour demeurer cohérente, Okin aurait pu proposer qu'une clause de responsabilité partagée obligatoire figure dans le contrat de mariage, clause qui condamnerait « l'absentéisme domestique » comme forme de discrimination de sexe et en ferait une juste cause de poursuites au civil. Il suggère aussi qu'elle aurait pu imaginer une agence mandatée pour formuler les standards de partage égalitaire des tâches et sanctionner ceux qui, dans leur union privée, ne s'y conforment pas (Cohen, 1992 : p. 267-268). Dans *Families that work* (2003), les théoriciennes Marcia Meyers et Janice Gornick ont formulé la proposition selon laquelle les États devraient non seulement implanter des mesures de congés de paternité non transférables aux pères, mais en outre, leur imposer l'obligation de s'en prévaloir. Enfin, dans la conférence « Strong gender egalitarianism » (2008) Harry Brighouse et Eric Wright ont suggéré que la durée du congé de maternité soit déterminée selon le nombre de semaines de congé prises par le père. J'estime pour ma part que les politiques en faveur desquelles Okin s'est prononcée ne sont en effet pas à la hauteur des idées radicales qu'elle défend tout au long de son ouvrage, lorsque l'on considère cet ouvrage dans son ensemble et qu'on ne limite pas notre lecture au seul chapitre sur la critique du libéralisme rawlsien.

libéralisme ne saurait rendre pleinement justice à la complexité de sa pensée et à son apport à la philosophie politique féministe. Deux aspects de sa perspective, cruciaux pour l'argument qui est développé ici, ont tendance à être ignorés : d'une part, son apport singulier aux épistémologies féministes du positionnement, apport qui la rapproche notamment des critiques radicales émises par les premières éthiciennes du *care* et, d'autre part, son argument humaniste en la faveur de la parité comme instrument au service de la réalisation d'une plus juste prise en compte politique du *care*. Ces deux caractéristiques de son approche autorisent à la compter parmi les théoriciennes du *care* de la « deuxième vague » qui se distinguent des tenants de la première vague par leur tentative d'allonger les implications politiques pratiques de la plus juste prise en compte du *care* dans nos sociétés, et qui ont œuvré à justifier une telle extension.

3.3.2 Justice humaniste et parité

Okin veut d'emblée délimiter le champ dans lequel s'inscrit son analyse : elle la formule « selon une perspective féministe » (Okin, 2008 : p. 66). Les différentes théories de la justice disponibles sur le marché des idées depuis les années soixante-dix ayant ignoré le genre, ayant été formulées dans la plus grande ignorance de l'expérience quotidienne des femmes et dans l'intérêt des hommes, il apparait nécessaire que soit repensée « une théorie de la justice caractérisée par un humanisme plus complet » (Okin, 2008 : p. 33). Son humanisme n'est pas à négliger, mais l'humanisme promu par des féministes libérales ayant été amèrement critiqué, il mérite d'abord d'être clarifié et qualifié.[137] L'humanisme est en effet le plus souvent envisagé de manière suspecte par les féministes qui l'interprètent comme un moyen de ramener les hommes et les femmes sous une commune mesure, de les évaluer à l'aune de critères masculins, faussement présentés comme « humains » (Young, 2006). Mais une telle lecture de l'humanisme est inexacte en plus d'induire délibérément en erreur : l'hominisme déguisé en humanisme est tout sauf un humanisme. Et exiger, comme le fait Okin, que *le libéralisme se fasse humaniste* suppose que soit mise de l'avant une critique du « libéralisme patriarcal », ce qu'elle élabore ailleurs (Okin, 1991).[138] C'est dire que

[137] Iris Marion Young présente un résumé de ces critiques (Young, 2006 : p. 178-183).
[138] Dans sa contribution « Humanist liberalism » à l'ouvrage dirigé par Nancy L. Rosenblum *Liberalism and the moral life* (1991), Okin écrit plus précisément : « le passé du libéralisme est profondément et, pour la plus grande part, clairement patriarcal » (Okin, 1991 : p. 40. Traduction libre).

l'humanisme, pour être à la hauteur de ses prétentions, se doit désormais d'intégrer les femmes. Or, jusqu'ici, les théorisations de la justice se sont faites dans le plus grand déni des femmes (d'ailleurs, concrètement en leur absence, les femmes n'étant traditionnellement pas admises aux domaines du savoir et de la connaissance scientifique) dans la plus grande négligence de leur expérience, de leur travail et des spécificités de leurs corps. Le passé du libéralisme est profondément « patriarcal » (Okin, 1991 : p. 40). Pour être pleinement humaniste, la théorie de la justice doit cesser de refléter uniquement les points de vue des hommes, c'est-à-dire qu'elle ne doit plus être formulée de telle sorte que leur intérêt à se libérer de la responsabilité de soins soit satisfait et le genre reconduit. Elle doit, comme elle l'écrit, « intégrer les femmes »[139], intégrer « le point de vue des femmes ».[140]

> La notion de point de vue des femmes, bien qu'ayant ses problèmes propres, suggère qu'une théorie morale ou politique pleinement humaine peut être développée uniquement si les deux sexes y participent pleinement.[141]

Contrairement à ce que plusieurs lecteurs d'Okin ont cru lire, il ne s'agit donc pas, chez elle, d'imposer, par le recours aux moyens coercitifs de l'État, le partage égalitaire des tâches familiales entre conjoints, cela supposant une intrusion étatique illégitime (du point de vue libéral) dans la sphère de la vie privée. Si telle est la critique la plus fréquemment soulevée par les détracteurs du féminisme à l'encontre de l'argument d'Okin, c'est sans doute aussi la critique la moins fondée. Elle révèle le plus souvent la malveillance de son détracteur prouvant qu'il n'a jamais lu Okin jusqu'au bout. En effet, dans le dernier chapitre de son ouvrage principal abordé ici, elle précise d'entrée de jeu qu'on ne peut pas plus qu'on ne doit aller à l'encontre du pluralisme des valeurs caractéristique de nos sociétés démocratiques, pluralisme qui, comme l'écrit Rawls, est le résultat de l'exercice de la liberté dans nos institutions. Ainsi, écrit-elle, tous n'adhèreront pas à la même conception de la famille. Okin ne commande pas non plus un changement de culture ou une transformation au niveau de la conception du bien, du couple et du mariage endossée par les citoyens dans leur vie privée, contrairement à ce que met de l'avant, par exemple, la philosophe politique féministe Pauline Kleingeld, dans *Just*

---

[139] Okin, 2008 : p. 46. Tel est le sous-titre d'une section de l'introduction à *Justice, genre et famille*.
[140] Selon ma compréhension du recours par Okin aux approches du point de vue, elle suggérerait néanmoins que dans une société libérée du genre, les hommes et les femmes n'auraient plus de points de vue fondamentalement différents et que la question de leur partage des positions décisionnelles à égalité n'aurait plus à se poser.
[141] Okin, 2008 : p. 232.

love (1998). Okin propose des mesures politiques qui, en agissant sur les structures institutionnelles, augmenteraient le pouvoir des femmes, c'est-à-dire, leur capacité à poser des choix libres, notamment en matière d'occupation. Ainsi est-elle en droit d'affirmer que son « projet ne suppose pas non plus une intrusion injustifiée dans la vie privée. Il n'implique pas une intervention étatique supplémentaire dans la vie des familles qui, parce qu'elle viendrait s'ajouter à celles qui s'y déploient déjà, serait fort difficilement tolérée » (Okin, 2008 : p. 394).

Okin soutient donc que les femmes ayant été privées de la possibilité de participer à l'édification des institutions et des savoirs qui porteraient sur elles, à commencer par l'institution du mariage et l'institution du marché de l'emploi, elles en ont été systématiquement désavantagées. C'est qu'elles ont été exclues précisément pour que l'avantage masculin puisse être préservé à travers les siècles, c'est-à-dire pour que la classe dominante soit libérée des responsabilités de *care* et que la classe minorisée se voit investie de ces rôles. L'« inégalité produite socialement », selon Okin, trouve précisément son ancrage dans le fait que les institutions fonctionnent *comme si* les femmes étaient encore les premières donneuses de soin (les principales responsables de l'éducation des enfants) dans la famille, et *comme si* les travailleurs intégrés au marché de l'emploi n'avaient que peu de, voir aucune, responsabilités familiales. Elle précise :

> La vieille hypothèse du monde du travail, toujours implicite, est que les travailleurs ont des femmes à la maison. Elle se fonde non seulement sur la structure et les attentes du monde du travail, mais sur d'autres institutions sociales cruciales, comme les écoles, etc.[142]

Ces institutions sont en effet toujours organisées d'après le modèle dominant du travailleur indépendant, c'est-à-dire à la fois libéré de sa charge vis-à-vis des dépendants, car ayant une épouse à la maison à temps plein *et* niant le *care* dont il bénéficie lui-même pour se maintenir. Dans nos sociétés occidentales contemporaines, la majorité des ménages ne sont pourtant plus structurés suivant la structure hiérarchique traditionnelle. Désormais, ils comptent le plus souvent deux travailleurs salariés. Or, ni la famille ni le marché du travail n'ont pris la mesure des profondes mutations sociales qui ont progressivement changé la face

[142] Okin, 2008 : p. 26-27.

de nos sociétés depuis les années soixante : l'accès des femmes à la contraception et à l'avortement, l'insertion massive des femmes à l'emploi, la chute du taux de fécondité. Non seulement ces métamorphoses sociales n'ont pas été notées, mais les changements réalisés au niveau des lois et des politiques n'en ont pas apprécié la pleine mesure. Or, l'être humain étant un animal extrêmement vulnérable, dont les premiers jours de la vie sont notamment caractérisés par un niveau de dépendance extrême, requérant des soins, de l'affection, une préoccupation attentionnée constante, exigeant temps, dévouement et amour de la part de celle ou de celui qui en a la charge, il est impératif que les institutions soient modifiées pour tenir compte de ces réalités que la domination masculine avait jusqu'ici permis de nier. Sans quoi, elles sont vouées à demeurer injustes, elles sont condamnées à renforcer les inégalités de genre.

> Le fait que les êtres humains soient nés comme des enfants sans défense –non comme les acteurs prétendus autonomes qui peuplent les théories politiques- est opacifié par l'acceptation implicite de familles fondées sur le genre, lesquelles sont à l'œuvre à l'extérieur du champ des théories. Dans une large mesure, les théories contemporaines de la justice, comme celles qui étaient issues du passé, se préoccupent des hommes dont les femmes sont à la maison.[143]

Sur ce point comme sur bien d'autres, les propos d'Okin rejoignent ceux de Kittay et d'autres théoriciennes du *care* de la deuxième vague. Elle participe ainsi à la formulation d'une critique de ces théories qui, ayant fait du sujet indépendant, autosuffisant, le modèle universel du sujet moral autour duquel modeler leur contrat social, ont surtout contribué à confirmer l'oubli, la négation, la volonté de taire, des faits inéluctables de l'existence humaine : le fait que les êtres humains -*tous les êtres humains*, même ceux qui prétendent à l'autosuffisance- éprouvent aussi ce besoin fondamental de *care* sans lequel ils ne survivraient pas et n'auraient pas dès leur naissance survécu plus de quelques heures.

> [Les théoriciens de la justice] considèrent les êtres humains adultes et indépendants comme les sujets de leurs théories sans expliquer comment ils en sont venus à cette manière d'être. Nous savons, bien sûr, que les êtres humains croissent et acquièrent de la maturité uniquement après avoir bénéficié d'une grande attention et d'un labeur ardu, dont la majeure partie est de loin fournie par les femmes.[144]

---

[143] Okin, 2008 : p. 45.
[144] Okin, 2008 : p. 37

Or, jusqu'ici, écrit-elle, nous avons procédé à l'édification de nos sociétés et des principes qui l'organisent à partir du point de vue de l'élite dirigeante. Ce « point de vue » qui se réclame de l'objectivité, et auquel ont été accordés tout le crédit et la légitimité, reflète en réalité la perspective masculine. Tant que nous procéderons à partir de ce point de vue masculin, libéré du *care*, nous ne pourrons nous acheminer vers une justice humaniste. Cette idée semble aussi être défendue par d'autres philosophes. Will Kymlicka, dont la sensibilité aux enjeux féministes (entre autres) n'est plus à démontrer[145], remarque aussi que l'absence de prise en compte par le marché de l'emploi des besoins spécifiques aux femmes, notamment relativement à la maternité et l'allaitement, est à la source d'une forme de discrimination systémique qui s'opère sur la base de cette expérience maternelle. Exiger que la personne qui puisse combler un poste soit une personne *neutre vis-à-vis du « genre »*, soit une personne qui ne vivra pas l'expérience de la maternité et qui ne supportera pas les responsabilités de soins d'un nourrisson ou d'un enfant d'âge préscolaire, revient à disqualifier d'entrée de jeu les femmes pour l'obtention de plusieurs emplois. C'est ce manque d'ajustement du marché de l'emploi et de la famille à la réalité des femmes, c'est-à-dire à leur réalité biologique d'une part (réalité biologique renvoyant à cette compétence exclusive aux femmes qu'est la gestation utérine et la capacité d'allaiter son nouveau-né) et, d'autre part, à leur réalité *sociale* (réalité sociale renvoyant à l'assignation sociale au rôle de première donneuse de soins des enfants), qui alimente des formes encore plus rampantes de discrimination des femmes à l'embauche. La femme ne voulant pas d'enfants ou étant stérile sera tout de même socialement perçue comme une mère en puissance, perception qui disqualifiera, au moins en partie, sa candidature pour l'obtention de certains postes que l'on sait, de réputation, difficilement compatibles avec la maternité (Valian, 1998). Catharine MacKinnon, qu'en principe les frontières entre la pensée féministe radicale et libérale nous interdiraient d'aborder ici, demeure probablement celle qui a formulé avec le plus d'éloquence cette idée :

> La plupart des emplois nécessitent que chaque candidat(e) qualifié(e) neutre vis-à-vis du genre ne soit pas le ou la principal(e) responsable de l'éducation d'enfants en

[145] Will Kymlicka consacre notamment un chapitre au féminisme dans *Les théories de la justice : une introduction* (2003). Il s'est intéressé de près à l'approche de Susan Moller Okin et a fourni un commentaire minutieux de son approche dans l'article « Rethinking the family » (1991). Il a aussi entrepris avec elle un dialogue sur la question des femmes et du multiculturalisme dans sa contribution à *Is multiculturalism bad for women*, « Liberal complacencies » (1999).

> bas âges. Faire remarquer que cela soulève une question de sexe, dans une société qui attend des femmes qu'elles s'occupent de leurs enfants, est considéré comme le début de la prise en compte du genre dans l'organisation du travail. Et cela violerait la règle qui interdit de mentionner des différences de genre, de sorte qu'il n'apparaitra jamais que le début de la prise en compte du genre date du jour où le travail a été organisé en espérant que celui ou celle qui allait l'accomplir n'aurait pas à s'occuper d'enfants en bas âge.[146]

Dans le contexte actuel où les *mères* sont systématiquement désavantagées par l'organisation des principales institutions (de la famille, du mariage et du marché de l'emploi) et où la définition des rôles sociaux est favorable aux hommes, la discrimination arbitraire en emploi n'est plus nécessaire pour que le privilège masculin soit maintenu. Ainsi la malveillance intentionnelle de la part des employeurs n'est-elle plus requise pour que soient éliminées ou réduites le nombre de candidatures féminines à l'embauche dans les secteurs de pouvoir les plus privilégiés. La neutralité vis-à-vis du genre est appliquée, les femmes n'étant plus arbitrairement exclues de la poursuite des emplois que la société définit comme valables, mais le sexisme est reconduit, les positions sociales à rechercher n'étant pas « neutres », mais toujours déjà fondées sur les intérêts et les besoins des hommes, c'est-à-dire, leur intérêt à être déchargés des responsabilités parentales auprès d'enfants d'âge préscolaire. Le plus les positions sociales disponibles dans une société ont déjà été formulées d'après la perspective du groupe dominant, le plus les injustices de genre seront reconduites sans n'être jamais détectées. C'est entre autres ce que l'approche d'Okin nous permet de comprendre.

Cela a fait dire à des philosophes politiques libérales s'intéressant sporadiquement à la question du genre que l'égalité des chances est toujours compromise par l'organisation institutionnelle du marché de l'emploi qui désavantage systématiquement les femmes qui sont aussi des mères, celles qui envisagent l'être ou celles qui, étant simplement des femmes, sont regardées comme des mères potentielles (Green, 1986; Robeyns, 2009). Non seulement l'égalité des chances est-elle menacée, mais le principe même de la neutralité étatique, à travers ces institutions organisées d'après la perspective masculine, perd son sens tout à fait (Brake, 2004; Robeyns, 2009). La philosophe libérale Elizabeth Brake résume parfaitement bien ce raisonnement :

---

[146] MacKinnon, 2005 : p. 45.

> L'hégémonie des pratiques sociales structurées en fonction du genre [nous devons comprendre : en fonction du point de vue du pouvoir] compromet la possibilité pour les femmes de vivre comme elles le pourraient dans une société au sein de laquelle elles ne seraient pas systématiquement désavantagées. L'idée n'est pas que les femmes vivraient de « meilleures vies » s'il en était autrement. L'idée est que le monde qui ne peut advenir en raison des pratiques sociales en est un au sein duquel les femmes ne rencontreraient pas d'obstacles à leur succès et où les contraintes imposées à leur psychologie, leurs relations sociales, leurs attitudes et attentes vis-à-vis du travail, de l'amour et du parentage, ces contraintes qui sont présentement autant d'effets de leur oppression, n'existeraient plus. Le fait que cette possibilité soit d'emblée bloquée est injuste, non seulement parce que cela viole l'égalité des chances, mais parce que cela viole la neutralité.[147]

Okin suggère que la « vraie neutralité », par opposition à la « fausse », exigerait une réforme considérable des institutions qui se ferait conformément à (a) une application raffinée à la fois d'un traitement neutre vis-à-vis du genre lorsqu'aucune différence déterminante ne risque de désavantager injustement les femmes dans la course pour l'obtention des positions sociales, et à (b) l'application d'un traitement différencié du traitement courant, c'est-à-dire une prise en compte du sexe, lorsqu'une différence irréductible entre les sexes peut être jugée nuisible ou désavantageuse pour les femmes. Ces deux orientations représenteraient un premier pas vers la libération du genre, nous acheminant vers un monde dans lequel « un sexe ne doit pas avoir plus de pertinence que la couleur des yeux ou la longueur des orteils » (Okin, 2008 : p. 369).[148]

On ne doit pas sous-estimer la force du sens que peut révéler le titre du dernier chapitre du livre d'Okin : « Vers une justice humaniste ». Et ce n'est sans doute pas par hasard que ce titre a été repris dans le cadre de la réalisation d'un ouvrage collectif consacré à la pensée politique d'Okin (Satz et Reich, 2009). La justice humaniste, pour Okin, ne requiert pas seulement que les tâches dans la famille soient mieux distribuées entre les sexes; elle requiert l'égale participation des femmes à la configuration des institutions de la société. Par ailleurs, ces deux projets sont interdépendants. L'investissement, par les femmes, des sphères de décision est une condition de possibilité de la répartition égalitaire du travail dans la famille (cela supposant que les femmes, une fois en place dans des postes de pouvoir, changeraient

[147] Brake, 2004 : p. 309. Traduction libre.
[148] Dans l'ouvrage collectif consacré à la philosophie politique féministe d'Okin, *Toward a humanist justice*, Mary Lyndon Shanley consacre un article entier à élucider cette expression et à décrire ce que signifierait, pour Okin, le projet d'un monde dépouillé du genre (Shanley, 2009).

effectivement les règles du jeu). Inversement, leur capacité à intégrer les sphères du pouvoir dépend aussi, préalablement, de la réalisation effective d'une distribution égalitaire des responsabilités et des tâches dans la famille.

Karen Green (1986) est l'une des rares à avoir aussi interprété la critique élaborée par Susan Moller Okin vis-à-vis de l'arrangement patriarcal des institutions économiques, politiques et familiales « du point de vue des hommes », comme le socle sur lequel s'érige son argument en faveur de la parité politique des femmes, c'est-à-dire, son argument en faveur d'une égale représentation des femmes dans les instances décisionnelles et les postes de pouvoir. Cet argument de la parité politique est toutefois le plus souvent négligé par ses commentatrices, peut-être parce qu'il demeure sous-exploité par Okin elle-même, comme le remarque Green (1986). Pourtant, il apparait que chez Okin, la parité et la répartition égalitaire du *care* sont des conditions de possibilité l'une de l'autre. Dans la mesure où la répartition égalitaire du travail dans la famille est une condition de possibilité à la participation des femmes aux sphères décisionnelles, il est ultimement requis que cette répartition ait lieu. Inversement, lorsque les femmes auront intégré les sphères de prises de décision, elles pourront aussi réformer ces institutions de sorte que les responsabilités de *care* soient plus égalitairement réparties. S'attaquer aux inégalités dans la famille est *le* moyen de permettre à tous d'accéder à la possibilité de poser des choix réels en matière de parentalité et de travail à l'extérieur. En ce sens, un rapport étroit est établi par Okin entre la structuration non genrée de la famille et la réalisation de l'idéal démocratique. Une répartition égalitaire des tâches dans la sphère familiale se traduirait par une hausse du taux de représentativité des femmes dans les instances politiques et de pouvoir. Elle garantirait ainsi que les intérêts du groupe historiquement dominant (de celui qui détenait le pouvoir législatif, politique, militaire, le pouvoir de fabrication de la culture et des arts, du savoir pratique et théorique) ne soient plus injustement reconduits au détriment des intérêts d'une frange de la population historiquement minorisée, exploitée, car dominée. Aucune des institutions qui nous sont familières ne demeurerait intacte si la moitié de l'humanité venait à y être reconnue, si la moitié de l'humanité n'y était pas seulement intégrée, mais si elle les investissait pleinement, si elle y faisait valoir sa perspective jusqu'ici invisibilisée et étouffée. C'est en ce sens que doit en

outre être lue la défense par Okin d'un avenir d'androgyne. Elle évoque par là une androgynie *institutionnelle* –non pas personnelle ou individuelle.[149]

Nous ne pouvons prévoir avec assurance tous les changements qui suivraient de l'abolition du genre, mais Okin en imagine déjà, dans son dernier chapitre, toute l'ampleur. Dans un monde libéré du genre, la mission des institutions que sont les écoles, les familles et les lieux de travail serait redéfinie en fonction du besoin de *care*. Les institutions n'étant plus organisées autour du modèle du travailleur indépendant ayant à la maison une épouse qui serait en même temps une « bonne à tout faire » (l'expression est de l'économiste Barbara Bergmann) qui assure le maintien, l'entretien et la reproduction de la vie et du cadre de la vie, les membres du couples pourraient partager ce travail à égalité. Un changement de perception relativement à tout ce travail tenu pour improductif serait alors opéré. Ce travail serait considéré à sa juste valeur, une valeur qui transcende sa seule valeur marchande potentielle. La parité serait réalisée, car les femmes ne seraient plus insidieusement écartées des fonctions à haute responsabilité, des postes d'influence, des professions libérales et, plus généralement, du monde du travail : « elles seraient présentes dans tous les domaines et à chaque échelon » (Okin, 2008 : p. 400). Les hommes soigneraient et materneraient tout autant que les femmes, ce qui introduirait des changements dans le rapport au monde qu'entretiennent les jeunes filles et les jeunes garçons, élargirait l'horizon des possibilités qu'ils envisageraient pour eux-mêmes et des opportunités qu'ils saisiraient. Avoir la liberté de pratiquer le maternage, pour les hommes, et la possibilité d'investir davantage les lieux de pouvoir, pour les femmes, transformerait incidemment leurs personnalités. La part de liberté qu'ils ont dans leurs vies augmenterait significativement alors qu'ils seraient affranchis des normes sociales de genre. À terme, tous seraient donc plus libres de développer une part d'eux-mêmes dont ils ont jusqu'ici été amputés par les effets néfastes de la loi du genre. Elle écrit en effet que

> seuls les enfants qui sont éduqués à égalité par leur mère et par leur père peuvent développer pleinement les capacités psychologiques et morales qui semblent actuellement se répartir de façon inégale entre les sexes. Ce sera seulement quand les hommes participeront de manière égale à ce qui a été principalement les domaines réservés des femmes […], et quand les femmes participeront de manière

[149] Dans l'article « Sexual orientation, gender, and families » (1996), Okin formule, contre l'accusation selon laquelle un monde androgyne libéré du genre serait fade, dépourvu de différences et de diversité, une longue réplique. On peut se rapporter plus particulièrement aux pages 31-32.

> égale à ce qui a été principalement les domaines réservés des hommes […], que les membres des deux sexes seront capables de développer une personnalité humaine plus complète qu'il n'a été jusqu'ici possible.[150]

Il est important de noter qu'Okin demeure, tout comme John Stuart Mill pour qui elle a beaucoup d'admiration, « agnostique » quant à la nature des femmes. Ni les femmes ni les hommes n'ont eu la liberté de pleinement développer leur personnalité et leur potentiel en ce monde, et on ne peut qu'estimer l'ampleur des transformations que l'extension de l'égale liberté à tous entrainerait. La seule chose qui soit certaine de son point de vue, c'est que « la situation serait donc radicalement différente de ce qu'elle est actuellement » (Okin, 2008 : p. 389).[151]

Néanmoins, les implications du recours à la notion de « point de vue des femmes » par Okin méritent d'être explorées davantage. Bien qu'Okin ne veuille pas essentialiser les « points de vue des femmes », comme l'a fait Nel Noddings par exemple, son approche glisse malgré tout vers une telle essentialisation. La critique qu'elle a formulée vis-à-vis de la décision rendue par les juges de la Cour suprême des États-Unis au sujet des congés de maternité est à cet égard éclairante. Cette décision stipulait en effet que « le fait de ne pas compter parmi les cas d'invalidité les incapacités de travail liées à la grossesse n'était ''nullement une discrimination fondée sur le genre'' […] en vertu de la distinction qu'ils établissaient entre les femmes enceintes et les « personnes non enceintes » (Okin, 2008 : p. 41).[152] Selon Okin, les juges ayant rendu la décision, *étant de sexe masculin*, n'auraient jamais rendu une telle décision s'ils avaient été des femmes. Cette critique l'inscrit d'emblée dans la lignée des féministes « du point de vue » qui ont œuvré à souligner à quel point l'ignorance du « point de vue des femmes » dans la structuration de l'ensemble de la société « a pu déterminer le cœur de[s] idées et arguments » qui ont dominé depuis les derniers siècles (Okin,

---

[150] Okin, 2008 : p. 233.

[151] L'ouvrage *Justice, genre et famille* de Susan Moller Okin est d'un bout à l'autre imprégné de cette influence qu'a eu sur sa pensée celle de John Stuart Mill. Okin compte en effet parmi les principales commentatrices féministes de l'auteur, avec Julia Annas et Leslie Goldstein (toutes trois l'ont d'ailleurs dépeint comme un « féministe libéral » par opposition à radical). On peut penser que le fait qu'Okin ait travaillé sur la publication d'une nouvelle édition de *L'asservissement des femmes* de Mill, un ouvrage pionnier du féminisme, pour lequelle elle a signé une longue préface au même moment où elle peaufinait *Justice, genre et famille* a pu exercer une certaine influence sur la tournure qu'a pris son livre.

[152] Ce jugement a fait beaucoup de remous dans l'univers féministe avant d'être, et après qu'il ait été, renversé. Il a été commenté entre autres par Okin, Catharine MacKinnon (2005) et Alison Jaggar (1984 : p. 26-27). À ce sujet, voir General Electric *v.* Gilbert, 429 U.S., 125 (1976), p. 135-136.

2005 : p. 101). Par ce commentaire, Okin participe, bien que modestement, à cette large entreprise de remise en cause de la méthode et de l'épistémologie des sciences humaines : les lois, les règles et les politiques qui structurent et encadrent le fonctionnement de nos sociétés démocratiques ayant été déterminées en l'absence des femmes, par les détenteurs du pouvoir qui étaient, par ce fait même, libérés concrètement des exigences que posent les soins aux enfants en bas âge, les risques qu'aient été ignorés le fait de la dépendance et les exigences relatives à la maternité, étaient élevés. Ainsi, la centralité du modèle de la personne indépendante n'a pas que des effets, à titre d'abstraction idéalisée, sur les théorisations de l'égalité. L'adoption d'un tel modèle normatif du sujet a des répercussions importantes sur les politiques et les lois qui seront adoptées pour réguler la vie en société, la famille et le marché de l'emploi, car ceux-là même qui ont jusqu'ici disposé du pouvoir de développer les savoirs sur la justice incarnent eux-mêmes cette norme de l'indépendance.

> La meilleure théorisation de la justice ne consiste pas à procéder abstraitement à partir d'un « point de vue qui viendrait de nulle part », mais elle résulte d'une prise en considération soigneusement attentive du point de vue de chacun d'entre nous. Ce qui signifie, bien entendu, que la meilleure théorisation de la justice n'est pas suffisamment exhaustive si elle n'intègre pas, ou du moins si elle ne se prête pas facilement à le faire, les femmes et leurs points de vue aussi pleinement que les hommes et leurs propres points de vue.[153]

Ce que suggère Okin, c'est que la décision rendue par les juges en 1976 quant aux congés de maternité payés aurait inévitablement pris un autre ton si ces juges avaient été des femmes. Elle pose donc l'équivalence entre le point de vue des femmes et le point de vue de la *mère* actualisée ou en devenir. Cet argument pose deux problèmes particulièrement sérieux, le second étant, dans le cadre de cette analyse, plus sérieux que le premier (Le Doaré, 2007).[154] Comme le note Le Doaré, cette suggestion ébranle d'abord le principe de l'universalité au fondement de nos systèmes démocratiques, principe fondé sur la conception de l'individu abstrait de ses spécificités, de son contexte d'origine, de ses intérêts particuliers, sa communauté et ses croyances, soit la conception de l'individu comme représentant de

[153] Okin, 2008 : p. 50-51.

[154] Ces deux critiques à la position féministe en faveur de la parité ont été présentées dans la contribution d'Hélène Le Douaré au *Dictionnaire critique du féminisme* (2007). Le Doaré ne traite toutefois pas de la philosophie politique d'Okin. Je m'en inspire directement ici, dans la mesure où ces deux critiques généralement adressées aux tenants de la parité peuvent aussi être adressées à Okin.

l'universel, sachant parler au nom de l'intérêt général.[155] Ensuite, par ce commentaire, Okin semble alors opérer, de manière inattendue, un glissement vers un naturalisme qui serait malvenu, et cela, suivant ses propres critères, à tel point que le reproche d'essentialisme qu'elle adresse aux tenants de l'éthique du *care* pourrait fort bien se retourner contre elle.[156] En effet, bien qu'elle ait tenté de clarifier cette idée dans « Thinking like a woman » (1990) en distinguant son propos de celui des différentialistes, elle supposait néanmoins, par la référence importante à l'idée de « point de vue des femmes » que la représentation paritaire des femmes « en tant que femmes » donnerait lieu à une métamorphose de ces lieux de pouvoir, du style déployé, des enjeux qui y sont traités et de la manière dont ils le sont. Le projet de faire admettre la parité est d'ailleurs loin de faire consensus chez les féministes contemporaines, dont la plupart sont tout à fait rebutées à l'idée que la seule présence des femmes dans les instances politiques ou de pouvoir puisse représenter « naturellement une force transformatrice des règles du jeu politique » (Le Doaré, 2007 : p. 153). Par son argument, Okin réintroduit en effet dans le débat l'idée de différence des sexes, qu'elle soit naturellement enracinée dans la biologie des corps ou liée à l'expérience sociale, une différence qui est, chez elle aussi, définie par la maternité.

3.3.3 Le différentialisme et les politiques publiques

Dans la même veine que Kittay, qui a fait de la reconnaissance sociale du « travail de l'amour » un enjeu prioritaire de sa philosophie politique, Okin a fait de la répartition des tâches ayant trait à l'éducation et la socialisation des enfants entre les conjoints dans la famille

---

[155] Ce commentaire d'Okin, jamais relaté dans les critiques qui lui sont consacrées, mérite néanmoins d'être médité. Si le principe d'universalité est fixé à titre d'idéal et que l'on ait cherché, historiquement, à s'assurer qu'il soit respecté (notamment chez les hommes politiques, les juges, les sénateurs), il ne va pas de soi qu'il ait été respecté, non pas par pure malveillance, mais inconsciemment. On ne peut dériver de l'idéal le fait que l'idéal soit atteint. Que les femmes aient été exclues des instances de pouvoir et des instances décisionnelles depuis des millénaires a inévitablement eu des impacts fondamentaux sur leur statut subordonné. Est-il nécessaire de rappeler que traditionnellement (et il n'y a pas si longtemps), les femmes ne se voyaient pas octroyer le droit de vote et étaient légalement subordonnées, ne jouissant pas de personnalité juridique, et que parmi d'autres arguments justifiant cet état de fait inégalitaire, l'on supposait que l'intérêt des femmes était déjà suffisamment représenté en la personne de leur mari?

[156] La critique qu'elle adresse aux tenants de la version maternaliste de l'éthique du *care* se décline en trois points. D'abord, la découverte d'une prétendue « voix différente » des femmes « n'est pas avérée », selon elle. Ensuite, il est risqué que « les forces réactionnaires » antiféministes récupèrent fallacieusement cet argument postulant une moralité propre aux femmes articulée en termes de souci des autres. Enfin, cela est aussi susceptible de consolider les stéréotypes relatifs à la féminité (Okin, 2008 : p. 49-50; Okin, 1990).

l'enjeu autour duquel s'articule tout son ouvrage *Justice, genre et famille*. L'application du principe de différence rawlsien à la famille entrainerait, de son point de vue, un partage égalitaire des tâches dans la famille : lorsque ce partage est impossible, en raison des différentes conceptions de la famille qu'une société démocratique et pluraliste commanderait de respecter, le partage doit se faire de telle sorte qu'il soit à l'avantage du plus défavorisé. « Les deux partenaires doivent simplement disposer d'un droit égal et juridiquement reconnu sur tous les revenus du ménage » (Okin, 2008 : p. 392).[157] En termes concrets, si « le plus défavorisé » se trouve à être la femme, le principe de différence appliqué à la famille réclamerait du mari qu'il partage, à égalité avec sa femme, tous les revenus récoltés. Les détracteurs du féminisme d'Okin ont le plus souvent retenu que cette seule proposition. Toutefois, ces « conditions juridiques supplémentaires », qui ne visent qu'à protéger les membres les plus vulnérables de la famille, ne s'appliquent que lorsque le partage *égalitaire* des tâches ne peut être appliqué, afin que l'égalité des chances des femmes et des enfants, ainsi que la liberté d'occupation de la femme, soient préservées, et leur vulnérabilité, atténuée. Okin accepte donc que certaines familles n'adhèrent pas à l'idéal égalitaire qu'elle promeut. Elle veille à proposer des mesures qui augmentent la capacité de choix des agents et, en attendant, protègent ceux et celles qui font les frais des arrangements domestiques inégalitaires. Cette mesure s'inscrit dans sa stratégie à court terme. Il est intéressant de relever en effet qu'Okin s'oppose clairement à la rémunération des femmes au foyer et qu'elle demeure sceptique quant aux effets bénéfiques qui s'ensuivraient de l'instauration d'un partage égalitaire des revenus entre hommes et femmes, « partage » qui risquerait d'être envisagé comme un paiement versé par l'homme à sa femme en échange de ses services domestiques (Okin, 2008 : p. 380-383). Il semble que l'égalité des revenus, bien qu'elle puisse avoir pour effet bénéfique de rééquilibrer une part du pouvoir entre les conjoints dans la famille, laisse subsister des différentiels à d'autres niveaux qui persisteraient même en la présence d'une égalité économique entre les conjoints. D'abord, sous une politique de partage égal des revenus du ménage, il n'est pas certain que la femme domestique ne soit pas encore plus mal perçue socialement, c'est-à-dire comme une resquilleuse. Ensuite, le fait d'être confinée à la sphère domestique, même avec un

[157] Okin ne spécifie jamais clairement ce qu'elle envisage spécifiquement lorsqu'elle écrit que le principe de différence doit s'appliquer à la famille. J'en tire moi-même ces conclusions.

revenu, afin de se placer au service du bien-être familial, ne change rien au fait que l'un des deux membres du couple jouira, en raison de sa participation à la sphère publique, d'un statut social supérieur et d'un prestige qui sont confisqués à celle qui travaille à la maison. Ainsi Okin présente-t-elle la mesure de l'égal partage des revenus comme un moindre mal, un pis-aller, en attendant la libération du genre.

À plus long terme, ses propositions politiques sont plus régulatrices qu'intrusives : elles sont essentiellement focalisées sur l'ensemble des conditions d'arrière-plan injustes qui, prises ensemble, donnent lieu au développement d'une préférence pour le type d'arrangement domestique inégalitaire entre hommes et femmes. Elle propose aussi que des dispositifs soient adoptés dans les écoles afin de minimiser le genre. Par exemple, des cours qui consisteraient à « garantir aux enfants une prise de conscience aiguë de la politique des genres au cours de leur éducation » devraient être dispensés (Okin, 2008 : p. 383-384). Les élèves devraient aussi être dissuadés « d'envisager leur avenir seulement *en fonction* de leur appartenance sexuelle » (Okin, 2008 : p. 384). Il serait aussi important d'augmenter le nombre de femmes directrices d'écoles (elle n'évoque pas la mise en place de mesures de discrimination positive, mais on peut imaginer que c'est ce à quoi elle réfère) afin que la perspective des femmes sur le marché de l'emploi et dans la manière de réfléchir à l'éducation des enfants soit entendue et prise en compte (Okin, 2008 : p. 383-384). La lutte contre la discrimination directe, indirecte et le harcèlement sexuel doit aussi être poursuivie. À long terme, si ces mesures étaient adoptées, cela « aiderait significativement les parents à partager les activités rémunérées et les responsabilités domestiques qu'induit inévitablement la structure familiale » (Okin, 2008 : p. 385). L'objectif principal des mesures qu'elle met de l'avant consiste donc à alléger les contraintes injustes qui pèsent sur les choix posés par les individus en tant qu'ils sont aussi membres d'une famille, contraintes qui ont pour effet de brimer leur égale liberté de choix, réduire le champ des opportunités qu'ils peuvent effectivement saisir et augmenter leur vulnérabilité.

Les autres politiques publiques mises de l'avant par Okin, comme celles promues par Kittay, s'inscrivent dans la perspective de faciliter l'articulation entre la poursuite d'un emploi salarié et les responsabilités familiales, pour les deux membres du couple, mais particulièrement pour les femmes. Il serait certes erroné de ranger Susan Moller Okin parmi

les tenants de l'approche de la différence en théorie féministe. Bien qu'elle soutienne que la différence irréductible biologique des femmes doive impliquer l'octroi de congés et de protections spéciales (tels que le congé maternel payé et le retrait préventif)[158], cette différence ne doit pas pour autant servir d'excuse à une répartition des tâches dans la famille qui se prolongerait au-delà de la période qui suit l'accouchement. Les distinctions de rôles ainsi que les écarts de revenus, de pouvoir et de prestige qui en découlent ne peuvent pas être justifiés par une différence de nature entre les femmes. Cette inégalité est « produite socialement » (Okin, 2008 : p. 26).

> Assurément, rien dans nos natures n'impose que les hommes ne prennent également part à l'éducation des enfants. Rien dans la nature du travail ne rend impossible de l'adapter au fait que les personnes sont aussi bien des parents que des travailleurs.[159]

Que ça ne soit pas le cas est, sous son approche, le fait non pas de la nature, mais du genre, c'est-à-dire de « l'institutionnalisation profondément enracinée de la différence sexuelle »[160], de la « construction intégralement sociale » des différences de rôles (Okin, 2008 : p. 288). C'est en vertu du genre, et non pas de nos attributs sexuels de naissance, que des rôles spécifiques nous sont attribués. Tenir compte de cette différenciation hiérarchisée des rôles, loin de réclamer que la mère soit confortée dans son rôle de principale donneuse de soins, exige qu'il y ait un partage plus égalitaire de ces rôles et que ce partage soit encouragé. Lorsqu'il n'y a pas d'« irréductibles différences biologiques entre les sexes » (Okin, 2008 : p. 40), la vraie neutralité juridique et politique, toujours opposée à la « fausse neutralité » (Okin, 2008 : p. 38), suppose que les droits et les protections ne soient pas distribués en fonction du sexe de la personne, mais en fonction de la diversité des charges et des rôles assumés. Ces

---

[158] Okin, 2008 : p. 38-40.
[159] Okin, 2008 : p. 28.
[160] Cette définition du genre opposé au sexe biologique en tant que sexe social, en tant que tout ce qui dans les différences entre les hommes et les femmes peut être attribué aux apprentissages sociaux, à la culture, est devenue courante dans les années quatre-vingt. Pour Okin, le genre est opposé au sexe, et renvoie à la construction sociale des différences de sexe et à l'institutionnalisation de ces différences (Okin, 2008 : p. 29-32). Okin suggère que le genre n'est qu'un produit culturel qui ne traduit pas des différences biologiques innées et irréductibles, mais qui traduit, par exemple, une éducation différenciée ou l'impact d'une parentalité quasi exclusivement féminine dans la construction identitaire. Elle s'appuie à cet égard sur l'ouvrage controversé de Nancy Chodorow (1978), une psychanalyste ayant soutenu la thèse selon laquelle le parent principal (le principal dispensateur de soins) de l'enfant étant le plus souvent une femme, les filles sont amenées à construire leur « soi » en s'identifiant à leur mère et les garçons en s'en séparant. Les filles vont constituer pour cette raison, une conception de leur « soi » en relation, et les garçons, une conception de leur « soi » détachée. Okin est une lectrice de Chodorow et est fortement inspirée par sa thèse pour asseoir son interprétation du genre comme construction sociale.

dispositifs doivent alors s'appliquer indépendamment de la référence à l'appartenance sexuelle. Par exemple, cela suppose d'offrir, après le court congé maternel payé (le temps nécessaire et suffisant pour que la mère se rétablisse de l'accouchement), un congé *parental* dont les pères peuvent également se prévaloir puisque les charges, les joies et les fardeaux ainsi que les coûts, directs et indirects, associés aux soins des enfants n'ont pas à être vécus et assumés exclusivement par les femmes et peuvent très bien être partagés à égalité (Okin, 2008 : p. 400). Les mêmes lois qui protègent les femmes membres de familles traditionnelles en cas de divorce doivent aussi, sous cette perspective, protéger les hommes et renforcer le lien entre les pères et leurs enfants et encourager légalement leur prise en charge égale des enfants.[161] Dans cette perspective, les congés offerts aux personnes adultes qui prennent en charge un parent âgé en perte d'autonomie à domicile doivent aussi être neutres vis-à-vis du genre de sorte que les hommes puissent également en bénéficier. Susan Moller Okin est en ce sens favorable aux dispositifs visant la conciliation entre les responsabilités familiales et la poursuite d'un emploi rémunéré (Okin, 2008 : p. 400).

Elle reconnait néanmoins, à l'inverse, que lorsqu'existe une différence biologique irréductible, une mesure doit être mise de l'avant pour que cette différence n'entraine pas de coûts supplémentaires pour les femmes. Cela peut, par exemple, impliquer l'octroi de congés de maternité payés garantissant pour elles la préservation de leurs avantages sociaux. Or, que l'on parle de congé de maternité suite à la naissance de l'enfant, ou d'articulation emploi-famille, le problème demeure le même. Dans un contexte où des inégalités structurelles persistent toujours, où les femmes assument encore la plus grande part des responsabilités vis-à-vis des enfants et des tâches domestiques, mettre de l'avant de telles mesures a pour effet de renforcer l'association des femmes au *care*, même lorsque là n'est pas l'objectif visé. Si ces politiques familiales soulagent effectivement les femmes temporairement, leur effet bénéfique se réduit néanmoins à celui d'un simple palliatif. Non seulement ces mesures ne semblent-elles pas être en mesure de transformer en profondeur un système de genre qui fonctionne de manière à reproduire les inégalités entre les hommes et les femmes, mais elles ont cet effet pervers de renforcer la division genrée du travail. Adapter les institutions aux besoins spécifiques aux femmes a pour effet de faciliter, pour les femmes, en tant que membres du

[161] Okin, 2008 : p. 400, note de bas de page.

ménage rapportant le revenu le moins élevé, la réalisation plus harmonieuse des tâches de *care* dans la famille.

3.4 Conclusion

Aux plans politique et juridique, l'argument en faveur de la prise en compte du *care*, entendu comme besoin de soins et nécessité de prodiguer ces soins pour une partie de la population, s'est développé vers le milieu des années quatre-vingt en réaction à un constat : l'application d'un traitement neutre vis-à-vis du genre (fournir aux femmes et aux hommes les mêmes droits formels tout en garantissant l'absence de discrimination) était insuffisante pour que l'égalité morale reconnue entre les hommes et les femmes soit, *de fait*, respectée. Il s'agissait là d'un véritable changement de paradigme par rapport à l'idée libérale de l'égalité qui avait prévalue jusque là. J'ai voulu souligner ici que la prise en compte du *care* a été associée, dans les théories politiques du *care*, à l'idée d'intégrer, à la réflexion morale et politique sur la justice, le point de vue des femmes. Lorsque les tenants de la théorie du *care* de la deuxième vague suggèrent que nous devrions intégrer la perspective des femmes, c'est non pas en tant que cette perspective traduirait une moralité de la sollicitude, mais qu'elle reflèterait une expérience sociale du *care* comme travail, notamment, l'expérience sociale du maternage, soumise à une répartition inégalitaire entre les sexes, et entre les femmes elles-mêmes. C'est cette expérience concrète du *care* qui n'a pas été prise en compte dans la formulation de la théorie politique de la justice. Sous leur approche, l'expérience du *care* relève à la fois d'une expérience *biologique* de la maternité et de l'allaitement (jusqu'à nouvel ordre, les femmes sont les détentrices exclusives de la faculté procréatrice) et d'une assignation *sociale* à la prise en charge des soins aux enfants et de toutes les personnes affectées par une « dépendance ». Si les tenants de cette approche s'aventurent à critiquer la « perspective masculine », c'est en assimilant cette perspective à celle de ceux qui sont à la fois privés de l'expérience de la maternité et libérés de l'assignation sociale, normativement renforcée, aux soins. C'est en ce sens que doit être entendue leur critique de l'androcentrisme qui caractériserait les théories de la justice : les rôles sociaux qui nous sont présentés comme neutres sont en fait des produits culturels qui ont été façonnés d'après la perspective masculine, c'est-à-dire la perspective du chef de famille libéré des responsabilités envers les autres membres « dépendants » de la famille et privé de l'expérience de la maternité. En

d'autres termes, l'accès des femmes à ces rôles sociaux est compromis en raison de leur rapport singulier au *care*, que ce rapport ait une base biologique (en ce qui a trait à l'expérience de la maternité et à l'activité d'allaitement) ou qu'il soit socialement soutenu, voire imposé.

Dans ce troisième chapitre, il s'agissait d'examiner les arguments en faveur de la prise en compte politique du *care*. Les théoriciennes du *care* sont toutefois peu nombreuses à s'être attardées à allonger les implications, au plan des politiques publiques, de leurs arguments qui justifient l'application de la justice à la sphère privée dans laquelle ont cours les activités de *care*. L'attention a donc été portée sur les approches respectives de deux philosophes du *care* qui font à cet égard figure d'exception, Eva Feder Kittay et Susan Moller Okin. Après avoir souligné avec le plus de justesse possible à la fois la force et l'originalité de leurs approches, j'ai voulu attirer l'attention sur un problème qui ne me semble pas avoir été jamais souligné chez leurs principales commentatrices. Malgré la distance qu'elles ont toutes deux explicitement voulu marquer par rapport aux approches féministes différentialistes, qui considèrent qu'une prise en compte de la différence sexuelle des femmes est indispensable lors de l'élaboration de réformes juridiques ou de mesures politiques si l'on veut réaliser l'égalité concrète pour les femmes, leurs propositions politiques s'inscrivent souvent dans cette lignée et sont conséquemment confrontées aux mêmes implications injustes. Loin de favoriser une distribution égalitaire du *care* entre les sexes, les mesures politiques qu'elles proposent risquent de reconduire insidieusement la division genrée du travail. Dans le prochain chapitre, je suggère que cette tendance différentialiste inavouée est intimement liée à la notion que ces théoriciennes se font du genre.

Chapitre 4.
Méthode féministe

Dans une société débarrassée du genre, ce qui tient lieu de norme n'aurait guère plus de sens.
Susan Moller Okin

Les théories du genre socialement construit dans le champ des études féministes ont d'abord été élaborées sous la forme de répliques aux théories antiféministes qui naturalisaient le destin des femmes en le bornant à leur anatomie. Les approches antiféministes persistaient, de manière encore plus insistante depuis l'avènement de la modernité, à déduire de l'être-femme biologique un devoir-être normatif, confinant par conséquent les femmes à des rôles culturellement méprisés, des positions sociales subalternes et, à l'ère capitaliste particulièrement, à un travail non productif et non rémunéré à l'intérieur des frontières domestiques. L'établissement, par les féministes, d'une distinction conceptuelle franche entre les différences anatomiques sexuelles et les différences de genre inculquées représentait une avancée fulgurante par rapport aux perspectives qui interprétaient les conventions sociales à l'égard des comportements codés masculins ou féminins comme relevant de la loi de la Nature ou émanant de la volonté divine, c'est-à-dire comme immuables et irréversibles.

Dans le vaste champ de la théorisation féministe, plusieurs interprétations possibles de la relation entre sexe et genre ont été défendues, allant des approches postulant que le sexe précède le genre à une extrémité du spectre (Brownmiller, 1976; Daly, 1978; Firestone, 1972; Griffin, 1978), à celles qui, à l'autre bout du spectre, postulent que c'est bien plutôt le genre, c'est-à-dire les rapports asymétriques de pouvoir, qui précèdent et construisent le sexe (Butler, 2006; Nicholson, 1994; Scott, 1988; 2009). La position mitoyenne est en même temps la moins controversée et celle qui rassemble le plus de féministes. Susan Moller Okin, Eva Feder Kittay et la plupart des philosophes politiques féministes dans le monde anglo-saxon, rejettent le déterminisme biologique qui postule que le sexe détermine le genre, que les inégalités biologiques entre les sexes seraient à la source de l'oppression des femmes ou, du moins,

qu'elles lui fourniraient une base biologique.[162] Ce n'est pas, de leur point de vue, en raison de cet enracinement particulier dans le territoire de leur corps que les femmes ont historiquement été subordonnées, mais en raison de l'interprétation culturelle qui a été faite de ces différences anatomiques et des conclusions faussées qui en ont été tirées. Si elles reconnaissent une différentiation sexuelle aux plans biologiques, hormonaux, anatomiques, c'est-à-dire la division de l'humanité en êtres mâles et êtres femelles, elles estiment néanmoins que ce sont les sociétés humaines qui ont surdéterminé ces différences biologiques de manière à justifier l'assignation des femmes à des fonctions et des rôles au service des hommes et des enfants (mâles, de préférence). Le postulat méthodologique constructionniste consiste à établir la distinction entre le « sexe », qui renvoie à ce qui serait inscrit dans une nature supposée éternelle, et le « genre », qui réfère aux différences entre les sexes telles qu'elles ont été construites socialement et hiérarchisées. Le « genre » suppose en d'autres mots une construction sociale et culturelle des différences entre féminin et masculin.

Bien que la notion de « genre » ne se retrouve pas explicitement chez les penseurs que l'on pourrait rattacher à la première vague de la pensée féministe, tels que Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill ou John Stuart Mill, l'idée d'une distinction entre les différences anatomiques et les différences produites par l'éducation et la socialisation et entretenues par les us et coutumes injustes, se trouvait néanmoins en germe dans leurs travaux. « L'esprit n'a pas de sexe », écrivait déjà François Poulain de la Barre à la fin du 17^{e} siècle. Et c'est dans ce même esprit que l'intellectuelle féministe anglaise Mary Wollstonecraft, ayant rédigé la *Défense des droits de la femme* (1976)[163] aux lendemains de la Révolution française, décriait dans un style enflammé l'abrutissement des facultés des femmes de la haute société éduquées dans le seul but de plaire, amenées à envisager leur propre corps comme un objet sexualisé à parer et parfumer pour le vendre au plus offrant qui deviendrait leur maître en même temps que leur époux. Simone de Beauvoir écrivait dans une prose très semblable que

[162] Le déterminisme biologique des féministes radicales (celui de Shulamith Firestone ou de Susan Brownmiller par exemple) se distingue du déterminisme biologique *antiféministe*. Cette position suggère que c'est parce que la plupart des femmes sont dotées de la capacité d'enfanter et d'allaiter, ou parce qu'elles sont naturellement dotées d'organes particuliers, qu'elles ont été historiquement assujetties, exploitées, marginalisées, privées de droits et du statut de personnes, violentées. Il s'agit donc, pour la plupart d'entre elles, de neutraliser les effets de ces différences biologiques.

[163] Ce titre est paru originalement en 1792.

la « vraie femme » (la véritable féminité) n'était autre chose qu'un produit artificiel que la civilisation fabriquait « comme naguère on fabriquait des castrats; ses prétendus « instincts » de coquetterie, de docilité, lui sont insufflés comme à l'homme l'orgueil phallique » (Beauvoir, 1976 : p. 195). D'où l'espoir que les penseurs féministes de la première vague plaçaient en l'égale éducation des deux sexes, Mill allant jusqu'à en faire *la* clé de voûte de la libération des femmes.[164] Tant que le projet d'une égale éducation, dispensée dans les mêmes conditions et offrant les mêmes chances, n'était pas réalisé, les réussites et les réalisations tout comme les échecs des femmes, ne révèleraient pas autre chose que les limites qui leur ont été historiquement imposées par la culture patriarcale. « Quand les femmes auront reçu l'éducation dont les hommes ont besoin maintenant pour faire preuve d'originalité dans le génie, on pourra alors commencer à juger par expérience si elles sont capables d'originalité », écrit Mill (2005 : p. 127). Pour connaitre ce dont la femme est capable, « il faudrait qu'elle eut été élevée exactement comme un garçon », poursuit de Beauvoir dans le même esprit près d'un siècle plus tard (1976 : p. 607). D'où aussi leur commun agnosticisme quant à la nature des femmes : « Nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont tant qu'elles ne sont pas libres. Toutes les vertus et tous les vices que nous lui connaissons sont le résultat de son éducation dans des rôles qui servent principalement le mari. On lui apprend à plaire et tout dans son éducation est orienté vers le mariage et la maternité qu'on lui attribue comme seules véritables vocations » (Mill, 2005 : p. 72). Ce que l'on peut qualifier d'agnosticisme quant à la nature des femmes est partagé par la plupart des féministes et est intimement lié à la distinction entre le sexe anatomique et le *genre* socialement construit : « nous ne savons toujours pas ce qui subsisterait des différences sexuelles si toute la différentiation sociale des sexes venait à cesser » (Okin, 1995 : p. 63).

[164] Mill s'opposait à la mentalité victorienne qui devait faire de l'éducation des femmes quelque chose d'utile, c'est-à-dire qui les amenait à placer leur force de travail au service des hommes et des enfants (comme l'avait d'ailleurs prescrit un siècle plus tôt son prédécesseur Adam Smith, comme nous l'avons vu au chapitre deux). Mill publia *L'asservissement des femmes* la même année que les sœurs Beecher publiaient conjointement le guide de la science domestique pour les femmes *The American woman's home* (2002), que j'ai déjà évoqué au chapitre deux. Il en constituait en même temps la réplique la plus sophistiquée. On retrouve dans la plupart des grands ouvrages féministes des 18e, 19e et début du 20e siècle un passage fort semblable à celui-ci, visant à discréditer la thèse du manque de génie des femmes.

Se situant sur ce plan dans l'héritage de Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill et Simone de Beauvoir[165], Okin suggère que le « genre », différemment du sexe, est un produit culturel qui ne traduit pas plus qu'il n'exprime des différences biologiques innées et irréductibles, mais qui résulte surtout des traitements sociaux différenciés selon le sexe. Son constructionnisme est aussi fortement inspiré des travaux de la psychanalyste Nancy Chodorow, travaux fort popularisés à la fin des années soixante-dix qui mettaient en évidence le rôle crucial que jouent les rapports mère-enfant dans la construction de l'identité personnelle. Chodorow attribuait la différence de développement entre les sexes au fait que, pour les enfants des deux sexes, c'est le plus souvent une mère qui prend soin de l'enfant et en assume la principale responsabilité, et qui devient, conséquemment, sa principale figure d'attachement. Le parentage quasi exclusivement féminin, la division genrée du travail dans la famille, expliquerait, suivant cette thèse, le développement d'une définition de soi « positionnelle » chez les garçons et le développement d'une conception « relationnelle » du soi chez les filles. Cette explication permettait de croire que si l'on brisait le cercle vicieux de la reproduction sociale du maternage, si le maternage n'était plus quasi-exclusivement accompli par des femmes et s'il y avait un partage plus égalitaire des rôles entre les sexes, les conceptions du soi seraient réparties indépendamment du sexe et l'écart supposé entre les garçons et les filles dans le style de raisonnement moral adopté et les attitudes et préférences serait rétréci (Okin, 1995 : p. 63; 2008 : p. 233-234, p. 402-404). Ce n'est là que l'une des raisons pour lesquelles la question de la division genrée du travail dans la famille se voit accorder une place centrale dans la philosophie féministe d'Okin : la famille est le berceau où se reproduisent les injustices de genre aussi bien au plan matériel que psychologique.

Selon la genèse proposée par Elsa Dorlin, la notion de « genre », au départ issue des recherches médicales du début du 20e siècle qui s'intéressaient à percer à jour l'hermaphrodisme (Dorlin, 2008a), ne fut récupérée par la sociologue féministe britannique Ann Oakley (1972) qu'au cours des années soixante-dix avant de se diffuser rapidement dans les travaux académiques en sciences humaines et sociales qu'ils soient issus ou non des disciplines féministes (Dorlin, 2008a). Aucune définition de cette notion ne fait consensus à

[165] J'écris « sur ce plan », car Okin cherche par ailleurs explicitement à se démarquer de ces penseurs. Elle distingue leur prétendu « humanisme », qu'elle requalifie d'« androcentrisme », de l'humanisme dont elle se fait la promotrice (Okin, 1995 : p. 58-59; 1990 : p. 145-149).

cette heure et différentes acceptions lui sont données selon le cadre d'analyse privilégié. Il n'en demeure pas moins que la posture méthodologique constructionniste est, de manière générale, et cela depuis les vingt dernières années, la plus répandue en philosophie politique.

Cette méthode dominante en philosophie politique n'est toutefois pas sans poser problème. On peut plus particulièrement en relever trois. D'abord, la notion de genre est fréquemment employée comme l'équivalent du « sexe », ou de la catégorie naturelle « femme », ces expressions étant d'ailleurs souvent employées de manière interchangeable dans un même texte. Lorsqu'Okin suggère que les juges de la Cour suprême des États-Unis ont échoué à prendre en compte le « genre » dans leur jugement rendu en 1976 contre l'octroi de congés de maternité aux femmes employées qui étaient aussi des mères, elle signifie en réalité qu'ils ont échoué à prendre en compte le « sexe », la faculté procréatrice des femmes, et les conséquences qu'elle peut entrainer pour elles spécifiquement sur le marché du travail. Il est vrai, comme le remarque à juste titre l'historienne du genre Joan Scott dans les années quatre-vingt, que l'emploi massif et soudainement généralisé du terme « genre » plutôt que « femmes » ou encore « sexe », servait souvent à légitimer les recherches entreprises dans le champ des études sur les femmes et des études féministes : le concept de genre faisait plus érudit et sérieux, plus universitaire et académique et, peut-être surtout, moins partisan, moins politique (Scott, 1988 : p. 129). Son emploi généralisé avait pour effet de légitimer non seulement un discours féministe, mais de justifier son institutionnalisation en asseyant sa prétention à la scientificité. Le passage des « études sur les femmes » aux « études féministes », puis aux « études de genre », illustre parfaitement cette volonté : les « études de genre » sont plus facilement acceptées que les « études sur les femmes », dont la connotation militante avait eu pour effet de laisser les esprits les plus conservateurs refroidis (Scott, 1988).[166] Mais poser la notion de genre comme l'équivalent de la variable « sexe » a surtout pour effet de la vider de son potentiel critique.

[166] L'institutionnalisation du féminisme s'est fait progressivement à partir des années soixante-dix dans le monde occidental. Au départ, les départements ou les programmes créés se qualifiaient d'« études sur les femmes » et les travaux qui s'y menaient étaient focalisés essentiellement sur la condition féminine et la question de la place des femmes dans la société. Peu à peu, les études féministes ont vu le jour. Questionnant les inégalités entre les sexes et les rapports sociaux de pouvoir, visant à élucider les différentes formes de discrimination persistantes, elles étaient encore davantage envisagées avec suspicion, ce qui eut pour effet de freiner l'essor du féminisme comme discipline académique. On craignait alors que l'universalité soit perdue de vue, que l'objectivité scientifique soit

Le second problème est intimement lié au premier. L'emploi de la notion de genre permet d'éviter la question de la hiérarchisation des sexes et des rapports de pouvoir tout en laissant croire que la question a été traitée sous un angle féministe. Par exemple, lorsqu'Eva Feder Kittay emploie l'expression de « genre », c'est surtout dans une perspective strictement descriptive, les travailleuses de la dépendance aux États-Unis étant majoritairement des femmes. Mais elle ne cherche pas à débusquer les raisons de cet état de fait, les raisons de ces différences d'occupation et les différentiels de pouvoir, de revenu, de prestige, de liberté qui y sont rattachés, pas plus qu'elle ne pose la question du rôle joué par l'État, que ce soit à travers ses implications ou son désengagement, dans la perpétuation de cette division sexuelle du travail. Traiter du « genre » comme d'une variable de recherche à des fins d'évaluation statistique et faire remarquer les différences d'occupation qui existent entre les sexes ne suffit toutefois pas à faire de la recherche en question une recherche sur le genre, c'est-à-dire sur les écarts de pouvoir. Si Kittay avait employé la notion de genre dans une perspective féministe critique, sans doute n'aurait-elle pas pu aboutir à recommander des mesures politiques qui augmentent les compensations financières offertes aux « travailleurs de la dépendance » (sans sexe, sans Race, sans classe). Substituer un terme à un autre, le genre aux femmes, ou employer la notion de genre comme l'équivalent du sexe, tend surtout à brouiller les cartes et introduire de la confusion.[167] Et à travers toute cette confusion, les questionnements de fond sur les rapports de pouvoir sont évacués et la perspective critique, dissolue.

---

mise en péril et cède au subjectivisme ou, pire, au relativisme. On critiquait surtout le caractère politique, et non plus seulement scientifique, de ces disciplines (cela supposant que la science puisse ne pas être politique). La mise sur pied de certificats spécialisés et le développement de départements en « études sur le genre » à partir de la fin des années quatre-vingt et début quatre-vingt-dix a eu pour effet de calmer les tensions, diminuer les animosités et légitimer la discipline. On semblait y interroger les rapports de genre ne se focalisant plus exclusivement sur les femmes, mais sur la masculinité, le système hétéro-normatif, la théorie *queer*, et le potentiel féministe, au sens militant, y paraissait dissolu.

[167] À ce sujet, le commentaire de l'historienne Joan Scott (1988) sur les débats controversés entourant l'emploi de la notion de « genre » à la quatrième Conférence des Nations Unies sur les femmes à Beijing est fort instructif, sinon déprimant. La notion de « genre » a été refusée par trois pays, dont le Vatican, si elle devait renvoyer à l'idée de construction sociale des différences de sexe. Elle a été employée par ces mêmes pays pour renvoyer à l'idée de biologie anatomique. Le genre était alors employé comme un euphémisme pour désigner le « sexe ». Il était rabattu sur le sexe biologique, cet usage ayant l'avantage, pour les conservateurs, d'éviter toute connotation sexuelle (le « sexe » étant communément confondu avec la « sexualité »). Comble de l'absurde, on accepta que le genre soit naturalisé et on assista silencieux à un véritable détournement du sens du genre. Aurait mieux valu que le terme « sexe » soit alors clairement employé, que l'on sache à quoi s'en tenir. Le Comité du statut de la femme est resté évasif quant à sa décision, voulant manifestement apaiser les tensions et étouffer la controverse, en

Enfin, rabattre le genre sur les seules différences qui relèvent des apprentissages sociaux et des processus de socialisation dans des rôles féminins ou masculins implique son opposition à la notion de « sexe biologique » et permet en réalité de distinguer lesquelles, parmi ces différences observables, sont inculquées par la société et lesquelles sont « irréductibles », comme l'écrit Okin. Cela a pour principal effet de rasseoir la différence sexuelle et, en la démarquant de la différence créée socialement, en en redessinant les contours, de la reconfirmer en lui conférant le statut de vérité immuable, éternelle, indépassable (Dorlin, 2008a). Plutôt que d'avoir l'effet heureux de souligner le mouvement dialectique entre l'anatomique et le culturel, comme l'a par exemple proposé Alison Jaggar dans sa contribution à *Beyond domination* (1984 : p. 38-40), le développement des travaux sur le genre construit a, au contraire, eu pour effet de recréer la dichotomie nature/culture qui, en concédant qu'une part des différences était le résultat d'apprentissages sociaux, renforça du même coup l'idée que l'autre part des différences était certainement innée, biologique et éternelle.

Cet usage de la notion de genre correspond à ce qu'Elsa Dorlin dans son excellente petite introduction à la théorie féministe *Sexe, genre et sexualités* (2008a) a qualifié de dérive du potentiel subversif de la notion de genre. Certes, des intellectuelles féministes avaient déjà formulé une mise en garde, évoquant le risque de récupération de la notion de genre par les tendances conservatrices (Mathieu, 2007; Nicholson, 1994; Scott, 1988; 2009), mais cette alerte n'a toutefois pas trouvé l'écho espéré. Ainsi les penseures qui adhèrent au constructionnisme n'ont pour la plupart pas renoncé à l'argument de la différence féminine biologique : si elles acceptent l'idée que le *caractère* est principalement socialement formé, elles ne rejettent pas pour autant l'idée que la biologie soit le lieu de la formation du caractère (Nicholson, 1994 : p. 41). Au contraire, on peut même souligner qu'elles s'en servent comme d'un élément clé de leur réflexion sur la justice de genre. Leur approche correspond en réalité à ce que l'historienne des idées Linda Nicholson a qualifié de « fondationnalisme biologique » : sous ces approches, le genre est édifié sur des « fondations » de différences biologiques.

---

soutenant simplement que le « genre » serait employé dans son sens usuel, puisqu'il était déjà employé auparavant, sans jamais définir clairement quel était ce sens qu'il revêtait « usuellement » (Scott, 1988).

Suivant l'opposition binaire sexe/genre, le genre renvoie aux différences entre les sexes qui ne sont pas innées, mais culturellement construites et socialement institutionnalisées (donc susceptibles d'être transformées), et il est employé pour marquer une opposition avec les différences des sexes en tant qu'elles sont physiologiquement ancrées et, en ce sens, naturelles. Cette opposition suppose l'existence d'un corps féminin préexistant différent (le sexe) imprégné de significations culturelles et historiques (le genre). Même si ces théoriciens affirment que le genre renvoie aux aspects de la différence des sexes qui sont socialement, culturellement, voire discursivement construits, il reste toujours, en arrière-plan, ce corps de femmes, cette plate-forme invariable, à laquelle seraient accolées des significations culturelles, variables dans l'histoire, selon les époques et les lieux. Sous une telle perspective, il existerait donc des traits universels qui traversent les époques et les cultures et qui expliquent que les femmes, en tant que femmes, aient été historiquement opprimées. Par exemple, Okin, dans « Sur la question des différences » (1995), postule que les femmes de toutes les régions du monde ont au moins trois points en commun : elles sont affectées de manière semblable par les us et coutumes entourant le mariage, la famille, la sexualité et le divorce; elles sont plus « exposées sexuellement », plus fréquemment victimes de viol, d'abus sexuels et physiques, et leur fécondité constitue un enjeu plus important pour elles que pour les hommes puisque la survie de l'espèce se joue en elles; elles sont moins valorisées que les hommes et leur travail est mal reconnu, que l'on parle du travail domestique non payé, du travail salarié sous-payé, ou du travail rural et agricole non reconnu (Okin, 1995 : p. 66-67). C'est ce qui l'autorise à écrire dans *Justice, genre et famille* que « c'est *en tant que femmes* que les femmes font l'expérience de certaines injustices, quelles que soient les différences entre elles et quelles que soient, par ailleurs, les autres injustices dont elles souffrent » (Okin, 2008 : p. 31). Les femmes ont, de ce point de vue, une histoire commune qui est certes « dépendante des normes sociales et culturelles », mais qui est aussi liée « aux différences biologiques » (Okin, 1995 : p. 66).

Pour celles qui adhèrent à cette lecture du genre, l'égalité formelle reste insuffisante pour réaliser l'égalité réelle, précisément parce qu'elle échoue à prendre en compte les besoins qui seraient spécifiques à un sexe. C'est pourquoi leur approche plus complexe de l'égalité autorise des entorses à la règle du traitement égal. Sous leur approche, le sexisme revêt deux visages. Il renvoie d'une part au recours irrationnel et arbitraire à la différence de sexe pour

justifier à tort des traitements différenciés. D'autre part, il désigne l'absence de prise en compte de besoins spécifiques qui seraient liés à une différence biologique irréductible et immuable. Telle est précisément la position de Susan Moller Okin : rendre compte de l'égalité morale de toutes les personnes humaines exige l'application d'un traitement différentiel lorsqu'il apparait qu'une différence biologique persiste entre les sexes, et l'application d'un traitement dit « neutre vis-à-vis du genre » est recommandée dans le cas contraire. Mais cela suppose en réalité que l'on fasse comme si les rapports de pouvoir n'avaient jamais existé. Je l'ai souligné aux chapitres précédents, en raison des multiples facteurs qui jouent en la défaveur des femmes (iniquité salariale, discrimination directe et indirecte, socialisation différenciée, répartition inégale du travail dans la famille, etc.), mettre en place des politiques prétendument « neutres vis-à-vis du genre » lorsqu'aucune différence biologique n'apparait a pour effet pervers de réassigner les femmes au *care*. À l'inverse, adopter un traitement différencié vis-à-vis du genre dans le cas où une présumée « différence biologique » existerait comporte aussi l'effet de renforcer la division sexuelle du travail.

Le recours à l'argument de la différence, que ce soit pour nier sa pertinence ou la faire valoir, joue cependant toujours à l'avantage du groupe dominant, c'est-à-dire de celui qui s'est institué comme norme à partir de laquelle la différence ou l'identité seraient mesurées. Le recours à l'argument de la « différence » apparait comme l'excuse prise pour procéder à des « accommodements » supposés nécessaires pour tenir compte des besoins des femmes, accommodements qui, en réalité, reconduisent l'assignation des femmes au *care* et en libèrent encore davantage les hommes : les congés de maternité, congés parentaux, congés de compassion, de même que la réduction des heures de travail sont des mesures qui s'adressent avant tout aux femmes. C'est sous le couvert de l'argument des besoins spécifiques des femmes et de l'exigence de prodiguer des soins aux personnes dépendantes que les femmes se prévalent de ces mesures. Mais ces mesures ne leur permettent pas de prodiguer seulement des soins aux personnes dépendantes. En réalité, elles les amènent au même moment à fournir du *care* aux personnes (qui se voient comme) *indépendantes*. La revendication de l'accommodement de la différence, fondée sur le postulat d'une différence biologique irréductible, fournit les arguments nécessaires pour justifier des mesures qui recréent la classe des femmes, comme principales fournisseuses de *care* à ceux qui s'en sont historiquement

exemptés afin qu'ils puissent se bercer dans l'illusion de l'indépendance et régner sur le monde.[168] Et elles ne sont justifiables que dans l'horizon de la méthode féministe constructionniste ou déterministe.

La conception constructionniste du genre, s'appuyant sur un fondationnalisme biologique, a été critiquée par l'historienne des idées Linda Nicholson et par l'historienne du genre Joan Scott. Si le genre doit rester « une catégorie utile d'analyse », pour reprendre l'expression célèbre de Scott, plutôt que de supposer, sans plus de questions, l'existence de deux corps sexués différents, « une continuité corporelle sous-jacente des femmes au-dessus de laquelle dansent des descriptions aériennes en perpétuel changement »[169], il nous faudrait avant tout nous « concentrer sur la construction de la différence sexuelle elle-même » (Scott, 2009 : p. 9). Suivant cette approche, les significations attribuées aux mots ne traduisent pas une réalité de caractéristiques spécifiques qui seraient fondées en nature de toute éternité. Les mots ne sont pas l'expression directe, immédiate (sans médiation), d'une réalité physiologique : les mots expriment des choix politiques. Ce que nous tenons pour le « sexe » n'est pas une entité anhistorique, mais est toujours déjà influencé par le social, les rapports de pouvoir, la culture, l'environnement, la réalité économique et le développement des nouvelles technologies (Jaggar, 1984). Des recherches montrent d'ailleurs que le corps, selon les époques, les cultures et le statut social, est aussi appelé à se modifier, à se développer suivant des formes différentes : le corps des femmes étant à certaines époques plus fort, costaud, corpulent, car bâti par le dur labeur, ou bien plus filiforme, délicat, les muscles étant atrophiés par l'oisiveté et la sédentarité, l'interdiction de l'athlétisme (Butler, 2006 : p. 248-249; Jaggar, 1984; Nicholson, 1994). Ces travaux vont jusqu'à ébranler l'idée qu'il y ait même des différences biologiques antérieures majeures à tout rapport de domination et à toute volonté de classification. [170] Ma proposition est la suivante : il est essentiel que nous réévaluions les

---

[168] C'est la thèse qui sera défendue au dernier chapitre.

[169] Denise Riley, 1988, *Am I that name? Feminism and the category of 'women' in history*, Londres: MacMillan, p. 7. Cité dans Scott, 2009 : p. 10.

[170] Des travaux révèlent en effet que les corps (le sexe) seraient aussi en partie le produit de rapports de domination. Par exemple, la taille plus petite des femmes pourrait s'expliquer par le fait que les portions de nourriture contenant des protéines, notamment la chair animale, étaient réservées aux mâles du clan dans les regroupements humains hiérarchisés. Ainsi, certains vont jusqu'à supposer que la sélection génétique puisse avoir été faite sur cette base, les femmes les plus massives, grandes et costaudes ayant moins de chances de survivre sous de telles conditions inégalitaires que les autres. Ainsi, propose-t-on à titre d'hypothèse, les tailles des

perspectives contemporaines sur la politique du *care* au prisme d'une méthode féministe postmarxiste, une méthode qui souligne l'urgence de remettre à l'agenda l'usage critique du genre, distinct de celui qu'en ont fait les tenants du constructionnisme, comme Kittay et Okin.

Ce chapitre, dont l'objectif principal est de clarifier le cadre d'analyse et la méthode privilégiée dans cette thèse, se présente en cinq parties. Dans un premier temps, en m'appuyant essentiellement sur un court article de l'historienne Michelle Zancarini-Fournel (2010), je distingue différentes notions méthodologiques féministes : les analyses en termes de condition féminine, de rapports sociaux de sexe ainsi que trois différents usages de la notion de genre. Il s'agit de mettre en évidence les avantages de la méthode en termes de rapports sociaux de sexe issue du féminisme postmarxiste et l'usage de la notion de genre qui correspond à cette conception. Sous cette approche, le genre n'apparait plus comme une différence, ni biologique ni apprise, mais découle des disparités de pouvoir. Il est l'effet des rapports de pouvoir. La division sexuelle du travail ne peut alors plus être conçue comme l'expression d'une complémentarité naturelle des rôles masculins et féminins, ni comme le dérivé des seules normes sociales en matière de masculinité ou de féminité. Elle est appréhendée comme le résultat matériel d'une lutte de pouvoir. Dans un deuxième temps, à la différence des théoriciennes qui ont focalisé leur attention sur le travail domestique ou la sexualité comme les vecteurs du pouvoir, je souligne le potentiel fécond de la notion de *care* pour penser le renforcement systémique des inégalités. Cette idée ne sera qu'évoquée au passage et pleinement étayée seulement au dernier chapitre. Dans un troisième temps, je mets en rapport le *care* et le genre, comme rapport social inégalitaire. Il s'en suit que les groupes sociaux ne peuvent plus être traités comme des catégories naturelles ou bio-sociales qui existeraient en elles-mêmes, indépendamment d'un rapport à l'autre. C'est la position donnée dans cette hiérarchie du pouvoir, c'est-à-dire que l'on soit exempté du *care* ou qu'on y soit assigné, qui marque l'appartenance d'une personne à la catégorie sociale « homme » ou

---

femmes seraient-elles en partie inférieures en raison d'un statut social inférieur (Jaggar, 1984 : p. 37). Le développement de la masse musculaire n'est d'ailleurs pas seulement que le fait de l'alimentation, mais il dépend aussi de ce qui est autorisé de faire ou pas. Les femmes qui ne pouvaient pratiquer de sport restaient plus chétives et ne développaient pas le haut de leur corps. De même, le développement d'attributs féminins est récemment aussi influencé par les hormones artificielles contenues dans les contraceptifs. En somme, les corps sont affectés en partie par les rapports de pouvoir, par l'environnement, les technologies, voire, les interventions esthétiques chirurgicales –ce qui n'est pas non plus sans avoir de lien avec les rapports de pouvoir.

« femme », que ce soit celle des hommes ou celle des femmes. La conception des groupes sociaux employée ici est donc *relationnelle* et est fonction de leur rapport au *care*. C'est ce qui est avancé dans un quatrième temps. Enfin, il s'agit de revenir rapidement sur le recours à la notion de point de vue des femmes par Susan Okin et de re-politiser cette notion. Le point de vue des femmes ne peut être, comme il semble l'être dans sa philosophie, l'équivalent du point de vue des mères. Il est le point de vue de celle qui est socialement assignée au *care*. Inversement, la perspective masculine est la perspective de celui qui s'est socialement exempté de la responsabilité de founir du *care* à autrui tout en bénéficiant du *care* prodigué par autrui.

4.1 Rapports sociaux de sexe et division sexuelle du travail

Aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, l'engouement féministe pour le marxisme et, plus particulièrement, pour les travaux de Friedrich Engels sur *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État,* connut un second souffle (Zancarini-Fournel, 2010). Les féministes voyaient, comme l'avait fait Engels, un lien particulier entre la montée du capitalisme, appuyé sur la dichotomie économique/moral, privé/public, productif/improductif, et les formes particulièrement sévères sous lesquelles s'est cristallisée la subordination des femmes sous ce régime économique, subordination souvent voilée sous le discours victorien de la glorification de la femme domestique –nous l'avons déjà vu. Seulement, l'évolution des modes de production ne pouvait expliquer à elle seule la condition des femmes. Et il paraissait évident que l'oppression des femmes n'était pas réductible à l'oppression de classes, et que l'abolition des classes sociales ne suffirait pas à réaliser la promesse de l'émancipation des femmes. Parallèlement à la condition ouvrière propre au système capitaliste, c'est-à-dire fondé sur un système capitaliste de production dont le travail à l'usine constituait le vecteur de l'exploitation, les féministes découvraient une « condition féminine » (décalque de *condition ouvrière*)[171] propre au système patriarcal, qui était fondée sur le système patriarcal de *reproduction* dont le travail domestique dans la famille, marqué par une division sexuelle, constituait le vecteur de l'oppression. Comme la plus-value du travail productif fourni par l'ouvrier était appropriée par le capitaliste au détriment de l'ouvrier

[171] Zancarini-Fournel, 2010.

dans le système capitaliste, la plus-value du travail reproductif (essentiellement, de reproduction du capital humain) était appropriée par le mari et le capitaliste, au détriment des femmes. Pour les femmes qui élaborèrent les premières théories du patriarcat, dont Christine Delphy est la représentante par excellence en France, l'oppression des femmes n'était pas qu'une conséquence du capitalisme, la construction et le maintien de la hiérarchie de genre n'obéissant qu'à ses propres règles.[172] Il s'agissait donc, pour les féministes, de s'intéresser au fonctionnement de ces deux systèmes d'oppression, le patriarcat et le capitalisme, l'un n'étant pas réductible à l'autre, mais s'influençant réciproquement, et de diriger l'attention sur ces lieux qui avaient été délaissés aussi bien par les penseurs marxistes que par les libéraux : ces lieux de la vie ordinaire et intime, lieux préservés, grâce au droit, de toute intervention de l'État et dépouillés, à la lumière des perspectives économiques dominantes, de toute valeur économique. Ce changement de focus permettait de faire apparaitre, à titre d'enjeux légitimes, ce qui avait jusqu'alors paru être sans importance aucune : la violence domestique, la répartition du travail domestique et d'éducation des enfants, les responsabilités de soins aux personnes malades, handicapées ou vieillissantes. De manière générale, les tenants des analyses en termes de « condition féminine » expliquaient cette dite condition, universellement partagée par les femmes, par leur commun enracinement dans la biologie de leur corps de femmes. Ils supposaient la complémentarité des systèmes de production et de reproduction et étaient sympathiques à la perspective du salaire en échange du travail ménager, une perspective qui fut perçue par plusieurs à la fois comme essentialiste et simplement réformiste à bien des égards (Zancarini-Fournel, 2010).

En raison des risques que comportait effectivement l'analyse en termes de condition féminine aux yeux de plusieurs, elle fut progressivement remplacée par l'analyse matérialiste en termes de « rapports sociaux de sexe ». Cette notion de « rapports sociaux de sexe », introduite par Danièle Kergoat en France, et employée par les participantes aux Ateliers production/reproduction (APRE) et les membres du Centre Lyonnais en études féministes (CLEF) au début des années quatre-vingt (Zancarini-Fournel, 2010), était issue du même

[172] Deux ouvrages importants rassemblent les articles théoriques les plus importants sur le patriarcat, l'un édité par Heidi Hartmann (1981), l'autre par Zillah Eisenstein (1979) et, plus récemment, par Sylvia Walby (1990). Pour un résumé des théories du patriarcat, on peut se référer à l'article de Christine Delphy dans le *Dictionnaire critique du féminisme* (2007b).

champ théorique marxiste que la notion de condition féminine. Seulement, elle s'inscrivait clairement en rupture avec la tendance biologisante de la théorie de la condition féminine, soulignant avant tout la construction sociale des sexes *par* et *dans* les rapports de pouvoir dont la base matérielle essentielle était le travail.

4.1.1 Rapports sociaux de sexe

Si l'expression de rapports sociaux de sexe partageait avec l'expression « condition féminine » le même socle théorique marxiste et s'inscrivait dans une approche matérialiste, elle devait néanmoins contourner ses écueils majeurs en rompant avec toute tendance essentialisante (Zancarini-Fournel, 2010). Sous cette méthode, les hommes et les femmes ne seraient plus envisagés comme des entités fixes, figées dans des « conditions » en raison d'une nature permanente impossible à changer. Hommes et femmes ne représentaient plus deux groupes naturels, mais deux classes, constituées socialement, dans et par un rapport de pouvoir. La base matérielle, et non pas strictement symbolique, de ces rapports sociaux de sexe était le travail, marqué par une division sexuelle. L'emploi du terme « rapport » plutôt que « relation » voulait précisément faire ressortir l'antagonisme qui caractérisait ce lien (Kergoat, 2007). C'est la raison pour laquelle la théoricienne Danièle Kergoat proposait de concevoir comme « indissociables » les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail (Kergoat, 2007 : p. 39).

4.1.2 Des rapports sociaux de sexe au genre

Les premiers usages de la notion de genre remontent à la première moitié du vingtième siècle. Bien qu'il soit commun de penser que la notion fut élaborée par des féministes, elle fut d'abord introduite dans le corpus théorique par des équipes médicales qui, travaillant sur les cas d'hermaphrodisme traités comme pathologiques, avaient dû développer un concept qui permettrait de distinguer clairement le genre masculin et féminin d'une personne (le fait d'adopter certaines attitudes, préférences, démarches, occupations, comportements, façons de parler et de s'habiller, etc.) et la morphologie des organes génitaux (Dorlin, 2008a : p. 33). L'emploi de la notion de « genre » dans le monde francophone posait au départ plusieurs problèmes, notamment au niveau de la traduction, et elle ne fut que plus tardivement adoptée. Le plus souvent, son usage visait à renvoyer à un cadre d'analyse distinct du cadre marxiste

féministe, qu'il soit égalitariste, poststructuraliste ou postmarxiste. De manière générale, on peut retracer trois différents usages de la notion de genre dans les travaux féministes contemporains qui, chacun, se rattache à ces différents cadres d'analyse. D'abord, sous le paradigme philosophique égalitariste, le genre est opposé au sexe et renvoie simplement à la construction sociale des différences. Cet usage se situe directement dans la lignée des premiers travaux d'Oakley (1972) sur le genre où celui-ci peut être compris de manière analogue à un habit conventionnel, fabriqué par les normes sociales et culturelles et enfilé par-dessus un corps biologique immuable, stable. Dans la mesure où des critiques de cet usage ont déjà été formulées dans l'introduction, il n'est pas utile de les répéter ici. Un deuxième usage du genre s'inscrit dans la lignée du courant déconstructionniste dont la représentante la plus lue et commentée est sans contredit Judith Butler (2006). Elle écrit : « Le genre, sous l'approche déconstructionniste, n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la « nature sexuée » ou un « sexe naturel » est produit et établi dans un domaine prédiscursif » (Butler, 2006 : p. 69). Cette approche opère un renversement complet de l'approche constructionniste, alors que ce n'est plus le sexe qui précède le genre, mais le genre qui construit le sexe comme un donné dont la force même consiste en cela qu'il apparait naturel, non construit. Sous cette approche, l'opposition sexe/genre même est envisagée comme un construit social qui reconduit la matrice hétérosexuelle, en réactualisant l'opposition binaire masculin/féminin qui n'a de sens que dans l'horizon de cette matrice. Pour Butler, continuer de supposer que les catégories biologiques de la différence sexuelle représentent des hommes et des femmes implique que le genre soit condamné à se faire le reflet de cette opposition binaire. Parce que cet usage de la notion de genre a pour double effet pervers d'accentuer la pression hétérosexuelle normalisante et d'exclure les femmes qui évoluent parallèlement à elle (en somme, de reconduire l'hétérosexisme), il s'agit de rejeter l'opposition sexe/genre et de déconstruire le genre. Cette conception veut s'opposer à la fois à la lecture féministe égalitariste du genre et à la lecture féministe matérialiste. Elle n'est toutefois pas sans soulever la critique. En mettant l'accent sur la construction strictement *discursive* du genre, et faisant fi de sa *base matérielle*, cette approche ne parait pas être suffisamment outillée pour penser la division sexuelle du travail et parait mettre en échec la capacité concrète d'agir des femmes (MacKinnon, 2010; Young,

2007). Et mettant en cause la catégorie politique « femme » au bénéfice de la multiplication des catégories identitaires, elle remet en question la possibilité même d'une lutte féministe.

Un troisième usage de la notion de genre est issu de la méthode postmarxiste et veut s'opposer à la conception du genre comme construction sociale de la différence, conception qui est jugée encore prisonnière de ce paradigme de « la différence » (MacKinnon, 1989; 2005). La théorie féministe qui fait du genre une « différence » plutôt que de fournir la clé qui permettrait de mettre en échec l'impasse identité/différence, reconduit la logique de la différence. La méthode féministe postmarxiste veut donc entrainer la réflexion féministe au-delà de l'opposition sexe/genre en la situant d'emblée hors du débat identité/différence. Suivant cette approche, la notion de « différence de genre », que les féministes en parlent comme étant le produit de la socialisation plutôt que le reflet direct de différences biologiques, contribue à une seule chose : éluder la question des relations de pouvoir et masquer le genre comme principe de hiérarchisation sociale.

> Faire du genre une différence revient à opérer une distinction bipolaire dans laquelle chaque pôle est défini par contraste avec l'autre, à l'aide d'attributs intrinsèques opposés. Aussi prisée à gauche qu'à droite, cette conception, appelée « différence de genre » cache et légitime la manière d'imposer le genre par la force. Elle dissimule cette force sous une description statique du genre comme partition de l'ordre biologique, social, mythique, ou sémantique, gravée, inscrite ou inculquée par Dieu, la nature, la société (sans acteur défini), l'inconscient ou le cosmos. L'idée de la différence de genre contribue à maintenir la réalité de la domination masculine.[173]

MacKinnon opère donc un renversement de perspective qui « transforme le genre comme différence en genre comme domination et en fait un désavantage présumé suspect au lieu d'une distinction présumée valide » (MacKinnon, 2005 : p. 52).[174] Une méthode très similaire était déjà employée par la féministe française matérialiste Colette Guillaumin qui définit les rapports de classe de sexe comme des rapports d'appropriation, « où c'est l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en mains, et non la seule force de

---

[173] MacKinnon, 2005 : p. 20. Voir aussi Mackinnon, 1989 : p. 219.

[174] Si MacKinnon est principalement connue pour ses travaux sur la pornographie, le harcèlement sexuel et le viol, elle consacre néanmoins un chapitre entier de l'ouvrage *Toward a feminist theory of the state* à la question du travail domestique et semble plutôt favorable à la position des féministes en faveur d'un salaire en échange du travail ménager (MacKinnon, 1989 : chap. 4, plus précisément p. 66-67). L'approche de la domination qu'elle préconise l'amène aussi à s'intéresser à la féminisation de la pauvreté, à la dévalorisation du travail des femmes, à leur assignation à des emplois sous-payés sur le marché (MacKinnon, 2005 : p. 48-49).

travail » (1978a : p. 9). Les femmes ayant plus que leur seule force de travail à vendre, ayant leur individualité même à vendre, Guillaumin parle de « sexage » pour renvoyer à la relation par laquelle la classe dominante s'approprie les femmes dans l'économie domestique moderne, une expression décalquée sur celle d'esclavage et de servage caractéristique de l'économie foncière (1978a : p. 10-18). Elle distingue le fait matériel du sexage, le rapport de pouvoir des hommes sur les femmes par lequel les premiers s'approprient les secondes, de ses effets idéologiques, soit la naissance de l'idée d'une « nature » féminine supposée rendre compte de ce que seraient les femmes indépendamment de, et antérieurement, à ce rapport. Pour Guillaumin, cette idéologie de la différence, comprise comme l'effet des rapports de pouvoir exercés par les hommes sur les femmes, en même temps qu'elle découle des rapports de domination, sert à les masquer.

À l'instar de MacKinnon et de Guillaumin, je suggère que l'on doit employer la notion de genre pour renvoyer non pas à la construction sociale des différences comme on le ferait dans une perspective constructionniste, mais pour désigner les rapports de pouvoir qui, en même temps qu'ils président à la construction de l'opposition sexe/genre, servent à l'effacer comme construction sociale. En ce sens, les notions de genre et de rapports sociaux de sexe pourraient, dans la suite de cette thèse, être employées de manière interchangeable sans incohérence méthodologique.

4.2 Le *care* comme lieu des enjeux de pouvoir

Marx, comme les libéraux à cet égard, traitait de la famille comme d'une unité caractérisée par l'harmonie des intérêts, où les relations étaient spontanées et les actions motivées par l'amour et l'affection mutuelle. En opposition à l'économie politique de Marx qui avait focalisé son attention sur la sphère de la production, les féministes ont attiré l'attention sur ce qui se produit précisément dans la sphère privée, assimilée à la sphère de la moralité, exemptée de l'examen critique aussi bien chez les marxistes que chez les libéraux. Elles ont traité de l'exploitation du travail domestique des femmes dans la famille (Dalla Costa et James, 1973), de l'appropriation de la force de travail et de l'individualité des femmes dans la sphère privée (Guillaumin, 1978a; 1978b) ou de la sexualité des femmes, plus spécifiquement sous sa forme hétérosexuelle (Frye, 1983; MacKinnon, 1989; Millet, 1971;

Rich, 2010). Mon hypothèse est que le potentiel critique de la politique du *care*, telle que nous l'avons étudiée sous l'approche d'Okin et de Kittay, ne peut véritablement émerger que lorsqu'on l'envisage sous une approche féministe qui privilégie une méthode matérialiste. Cette méthode permet de faire voir que la position occupée par les femmes dans l'organisation du travail ne découle pas plus d'une différence féminine socialement inculquée que d'une différence naturelle biologiquement ancrée. L'assignation des femmes au *care* découle des rapports de pouvoir.

Il peut à première vue paraitre malaisé d'établir un tel rapport entre les travaux féministes matérialistes et les travaux plus contemporains sur la politique du *care*. Or, un tel rapprochement avait déjà été rapidement suggéré chez la plus importante théoricienne politique du *care,* Joan Tronto (2009a). Si la philosophe est principalement connue pour ses travaux sur les critiques adressées à la version maternaliste de l'éthique du *care* et pour la définition extensive qu'elle a formulée du *care*, *Un monde vulnérable* s'ouvre néanmoins sur une longue et passionnante discussion qui vise à mettre en évidence que les premières éthiciennes du *care* (Gilligan, 2008; Noddings, 1984; Ruddick, 1989) ont ignoré le contexte idéologique et politique au sein duquel la théorisation sur le *care* a pu et n'a pas pu être pensée. Son argument consiste à souligner qu'on ne peut plus faire l'économie d'une telle réflexion plus fondamentale sur ce qu'elle appelle « le contexte du pouvoir » à l'intérieur duquel les réflexions sur le *care* et les stratégies élaborées pour lui reconnaitre sa pleine importance ont historiquement pris forme si l'on veut véritablement reconnaitre les valeurs du *care* dans une perspective de transformation de notre conception de l'éthique, de la vie en société et de la politique. Le « processus par lequel nous donnons une importance centrale à certaines questions et considérons d'autres problèmes comme périphériques ou marginaux n'est pas un processus de pensée anodin », précise-t-elle (2009a : p. 30). Le tracé de la frontière entre ce qui sera exclu de la réflexion éthique et politique comme insignifiant ou périphérique et ce qui sera considéré d'intérêt supérieur, contribue non seulement à exclure certains enjeux de la discussion publique comme marginaux, mais il contribue aussi à exclure certaines catégories de personnes, soit celles qui sont considérées dépendantes et celles qui en ont la charge. Ce qu'elle qualifie de « frontières de la morale » (les frontières isolant la morale de la politique, le privé du public, et l'affirmation du « point de vue » distant, soustrait à son

contexte, impartial, comme le seul point de vue légitime de la morale)[175] est en ce sens idéologique : il reconduit les disparités de pouvoir. Les trois frontières de la morale identifiées par Tronto ont non seulement permis à la philosophie morale libérale de dominer dans le monde moderne occidental, mais elles ont au même moment rationalisé la disqualification de la perspective du *care* comme éthique légitime et accentué l'invisibilisation du *care* en tant que travail.

Selon Tronto, les différents problèmes auxquels est confrontée la théorie féministe, notamment le dilemme identité/différence qui parait indissoluble, sont issus « du contexte qui l'a définie » (Tronto, 2009a : p. 42), du contexte du pouvoir à l'intérieur duquel elle a été pensée, construite, élaborée. Les femmes, comme toutes les catégories de personnes appartenant à des classes infériorisées, sont forcées de réfléchir à des stratégies de libération à partir de leur position marginale et, donc, à formuler des revendications à partir de cette position périphérique. Deux seules options se présentent alors à celles qui évoluent en périphérie de la norme si elles souhaitent revendiquer une pleine participation au pouvoir que s'étaient réservés de manière exclusive les plus puissants : soit faire valoir la valeur ajoutée que représenterait l'apport de leur différence à la conception de la morale ou de la politique (le *care* est alors présenté comme un supplément à la perspective de la justice par exemple), soit réprimer en elles ce qui apparait comme une différence, voire le dédaigner comme le dédaignent les plus puissants, et faire valoir leur identité au groupe dominant. Tel est, en d'autres mots, le dilemme identité/différence auquel se confronte le féminisme depuis sa naissance comme mouvement social et comme théorie politique, et la stratégie de la moralité féminine n'en est que l'un des effets possibles. Il s'agit donc, pour Tronto, de se frayer un chemin hors de ce dilemme afin de défendre la pleine valeur du *care,* non plus comme moralité féminine spécifique, mais comme véritable éthique permettant de repenser une transformation radicale de notre monde.

Ce qui est le plus important, dans le cadre de ce chapitre, c'est de souligner que Tronto avait bien entrevu le rapport possible entre une perspective féministe radicale postmarxiste et la politique du *care*. Son point de vue, précise-t-elle, se réclame d'ailleurs à la fois du

[175] Tronto, 2009a : p. 33-51.

marxisme (« les puissants appartiennent à la classe qui maîtrise les ressources ») et de la philosophie wébérienne (« les puissants sont ceux qui occupent des positions de statut et qui peuvent disposer des ressources de la société ») (Tronto, 2009a : p. 43). Elle demeure vague quant à sa définition des puissants, mais laisse savoir, discrètement en note de bas de page, que « dans un travail ultérieur, [elle donnera] probablement une définition des « puissants » et des « privilégiés » du point de vue de leur capacité à disposer de la sollicitude » (Tronto, 2009a : p. 43). En ce sens, chez Tronto, le rapport au *care* peut apparaitre comme l'indicateur de la position occupée dans la hiérarchie du pouvoir : qu'on y soit assigné ou qu'on en soit dégagé traduit avant tout un statut social.

Toutefois, bien que Tronto insiste dès l'introduction de son ouvrage sur l'encastrement du *care* dans un contexte du pouvoir qui ne détermine pas seulement la place accordée au *care* dans la réflexion morale, sociale et politique, mais qui conditionne aussi les modalités d'offre et de réception du *care,* et bien qu'elle insiste « sur la nécessité de prendre au sérieux, dans le cadre des théories et situations morales, le contexte politique et les relations de pouvoir » (Tronto, 2009a : p. 31), elle ne parvient pas tout à fait à élucider l'analyse possible du *care* en termes de rapports sociaux de sexe. Ce rapprochement entre l'analyse féministe en termes de rapports sociaux de sexe et la politique du *care*, dont les potentiels théoriques sont inouïs, peut toutefois être développé lorsque l'on s'engage sincèrement à poursuivre la réflexion sur le *care* avec les outils conceptuels propres à la méthode féministe postmarxiste. Sous cette perspective féministe, je le suggère, le genre apparaitrait comme un système de division sociale du pouvoir qui fonctionne de manière à attribuer aux femmes le *care* (c'est-à-dire tous les services domestiques, sexuels, reproductifs, de soins), de telle sorte que la classe la plus puissante puisse persister dans l'illusion de l'indépendance. Il est plausible de supposer que Tronto aurait, elle aussi, adhéré à cette interprétation. Elle affirme que l'argument de la différence est non seulement stratégiquement voué à l'échec, car contreproductif (il amène les femmes à faire la promotion de ce à quoi elles ont été assignées, à se draper fièrement d'une différence à laquelle on les a confinées pour justifier leur prise en charge du *care*, leur travail au service d'autrui) (Tronto, 2005). Mais elle laisse aussi entendre que cette différence même est illusoire et idéologique, une excuse prise pour justifier l'assignation de catégories de personnes à des tâches subalternes vouées au mépris social. La seule différence véritable qui

existerait, dans cette perspective, ce serait une différence de statut : ceux qui, libérés du *care*, accèdent automatiquement à la pleine citoyenneté, et ceux comme les « femmes », les « personnes de caste, de classe et de statut inférieurs », les « travailleurs », les « groupes racialisés » et « autres groupes ethniques, religieux ou linguistiques méprisés » sont exclus de la citoyenneté et au service d'une autre catégorie de personnes (Tronto, 2009a : p. 15). La théorie politique de Tronto nous permet de repenser le *care* comme le lieu où se jouent les enjeux de pouvoir.

4.2.1 *Care* et pouvoir

Pour que le *care* soit conçu comme *le* lieu des enjeux de pouvoir, il ne doit toutefois pas être réduit aux seuls soins. Pourtant, bien que la plupart des théoriciennes du *care* aient voulu élargir la portée du *care* au-delà de la relation dyadique entre un donneur de soins et un récipiendaire de soins, il n'est pas certain qu'elles y soient parvenues. Les éthiciennes du monde francophone qui commencèrent à s'intéresser aux théories du *care* ont d'abord choisi de traduire l'expression « *care* ethics » par « éthique de la sollicitude » (Kymlicka, 2003; Lanoix, 2008), alors que des sociologues s'intéressant avant tout à la pratique du *care* en milieu informel ou hospitalier parlaient strictement des « soins » (Guberman, 2003). Le principal défaut de ces traductions tenait à ce qu'elles ne focalisaient que sur un seul aspect possible du *care* (sa dimension morale et psychologique ou sa dimension pratique) tout en gommant du même coup les autres dimensions du *care* et leur intrication complexe. La langue française, riche et complexe, mettait en effet à leur disposition des termes différents pour chacune des dimensions possibles du *care* (se soucier de; avoir de la sollicitude pour; donner ou recevoir des soins; prendre en charge; se préoccuper de ou être attentif à). Depuis les dix dernières années, les théoriciennes françaises du *care* ont fait le pari de ne plus traduire la notion de *care*, de manière à ce qu'elle conserve son principal attrait, soit son évocation simultanée de ses multiples dimensions : la dimension *motivationnelle* (devoir, amour, nécessité); la dimension *pratique ou technique* (donner et recevoir des soins); la dimension *émotionnelle* d'une attention particulière, d'un souci ou d'une préoccupation à l'égard d'autrui ou de quelque chose et, enfin, la dimension de *l'engagement moral* à se charger de ces responsabilités (Garreau et Le Goff, 2010; Laugier et Paperman, 2005 : p. 10; Molinier, Laugier et Paperman, 2009; Tronto, 2009a). Ces diverses dimensions sont vues comme

impliquées simultanément dans le *care* et inter-reliées, bien qu'à des degrés divers selon les contextes. Ce découpage des différents aspects est inspiré de la définition du *care* donnée initialement par Joan Tronto et Berenice Fisher (1990), et reprise plus tard par Tronto (2009a). La tendance générale toutefois, dans la théorie politique du *care,* est à se représenter le *care* comme l'équivalent des « soins » aux plus faibles, aux personnes dépendantes comme les nourrissons, ou aux personnes malades ou affaiblies par le vieillissement. Sous cette perspective, l'injustice se situe dans la répartition inégalitaire des charges et des bénéfices associés à ces soins, aussi considérés comme un « travail ». Nous avons déjà vu qu'Eva Feder Kittay s'intéresse essentiellement au « travail de la dépendance » auprès des personnes handicapées, de même que pour Susan Moller Okin, le *care* renvoie surtout au travail d'éducation et de socialisation des enfants en bas âge attribué aux femmes dans la sphère domestique. Même chez Joan Tronto, qui donne pourtant la définition la plus extensive du *care*, le *care* se trouve malencontreusement rabattu sur les seuls soins à donner et à recevoir. Il n'est en ce sens pas étonnant que les ouvrages collectifs sur les théories du *care* couvrent surtout les problématiques entourant la prise en charge de la dépendance, les soins de santé en milieu hospitalier ou milieu informel.[176]

Il ne s'agit pas, ici, de soutenir que la question de la répartition inégalitaire des responsabilités de soins dans la société ne constitue pas un enjeu de justice prioritaire. Il s'agit toutefois de souligner que le fait de rabattre la notion de *care* sur les seuls soins et de traiter cette question comme un enjeu de justice dans cette seule perspective contribue surtout à masquer le *care* en tant qu'il est rendu non pas aux personnes dites « dépendantes », mais à celles qui sont vues comme *indépendantes* et se prétendent telles.

J'estime malgré les remarques critiques adressées à Kittay et Okin, que ces idées étaient présentes en germe dans leurs travaux respectifs. Dans un passage où elle s'inspire des travaux d'Iris Marion Young, Kittay note par exemple que « l'autosuffisance est une chimère conceptuelle dans une économie capitaliste ».[177] « Qui parmi nous, demande-t-elle, dans une

[176] La plupart des ouvrages collectifs importants sur les perspectives du *care* consacrent plusieurs de leurs articles à des questions d'ordre pratique où le *care* se trouve le plus souvent assimilé aux soins. En français, on peut lire par exemple *Le Souci des autres* (2005) ou *Qu'est-ce que le care* (2009) et en anglais, *Circles of care* (1990) ou *The subject of care* (2002).
[177] Kittay, 1999 : p. 141. Traduction libre.

société complexe, ne dépend pas des autres, pour la production de notre nourriture, notre mobilité, pour une multitude de tâches qui nous donnent la possibilité de fonctionner dans notre travail sur une base quotidienne? » (Kittay, 2002 : p. 268. Traduction libre). Dans un même esprit, Okin remarque non seulement que « la capacité à reconnaitre que ce que les femmes font chez elles avec les jeunes enfants est un vrai travail […] demeure singulièrement absente [aux États-Unis], mais également la capacité à admettre *la dépendance des hommes à l'égard des femmes pour ce travail* » (Okin, 1995 : p. 62. Je souligne). Seulement, ayant focalisé leur attention sur le *care* aux personnes dites « dépendantes », et la situation de vulnérabilité des « travailleuses de la dépendance » qui découle de cette responsabilité première, elles ont échoué à exploiter le potentiel radical de cette prise de conscience. Le *care* ne s'adresse pas qu'aux personnes dépendantes, il s'adresse précisément aux personnes *indépendantes,* aux plus puissants, dont l'indépendance même est nourrie par ce *care* reçu et nié. La « dépendance dérivée » des femmes ne découle pas avant tout que de leur responsabilité comme principales donneuses de soins aux enfants, aux personnes handicapées et âgées. Elle dérive directement du *care* rendu aux indépendants, nié précisément pour faire perdurer l'illusion de l'indépendance.

Ce ne peut être qu'en ce sens que les « puissants », comme l'écrit Joan Tronto, sont ceux qui « disposent de la sollicitude d'autrui ». Le *care* ne se réduit pas à une relation entre pourvoyeur de soins et personne dépendante. Il désigne une relation de pouvoir, par laquelle une personne accède à (l'illusion de) l'indépendance via un processus par lequel elle s'approprie le *care* d'autrui tout en le niant, dans un contexte social qui soutient cette négation. C'est au dernier chapitre que je défendrai une définition élargie du *care*.

4.2.2 La sexualité comme *care* ?

À ce stade, une critique peut déjà être adressée à la perspective que je souhaite mettre de l'avant. En effet, parler du *care* comme de l'axe principal sur lequel se jouent les rapports de pouvoir risquerait d'éclipser du même coup les autres lieux où la domination de genre s'exprime le plus fortement, notamment, la sexualité. La sexualité n'est toutefois pas reléguée au second plan ici. Elle compte comme partie intégrante du *care* : elle est un service rendu à autrui, et sous sa forme pathologique (i.e. non-libérée), de manière non-réciproque. Le devoir

conjugal dans le mariage, l'assistance sexuelle aux personnes handicapées ou la prostitution en sont les manifestations les plus éloquentes. La sexualité fait donc partie du *care*, tel qu'il est entendu ici : elle fait partie de ces services qui devaient historiquement être rendus par les femmes aux hommes, avec l'entretien domestique, la préparation des repas, les soins aux enfants, aux malades et aux personnes âgées, le soutien psychologique et affectif, et la reproduction des générations futures. La sexualité n'est qu'un élément du *care*.

Il existe d'importantes dissensions au sein du féminisme quant au vecteur principal de la domination masculine. Certaines voient dans le marché de l'emploi le principal vecteur de la domination (Bergmann, 1986), alors que d'autres estiment que ce serait plutôt la famille (Okin, 2008) ou encore la sexualité (MacKinnon, 2005; 1989; Pateman, 2010). J'estime pour ma part qu'il est plus fructueux d'adopter une perspective qui consisterait à examiner la domination sous ses multiples dimensions et à tenter d'en comprendre le fonctionnement systémique ainsi que les différents leviers. Les inégalités dont les femmes font les frais sur le marché de l'emploi (discrimination directe et indirecte, harcèlement sexuel, iniquité salariale) ont des répercussions désastreuses sur leur statut dans la famille, et *vice versa*. Ces phénomènes se renforcent les uns les autres de manière structurelle de telle façon que les femmes demeurent tenues à l'écart des positions sociales de pouvoir dans l'univers de la vie publique et maintenues dans des rôles de soin accaparants qui renforcent leur dépendance dans la famille; je l'ai déjà souligné. Dans la perspective que je veux faire valoir ici, ce cercle vicieux doit aussi inclure les effets sur la sexualité, la séduction et le rapport des femmes à leur propre corps. Les femmes qui s'acquittent du travail non payé dans la famille et du travail sous-payé sur le marché de l'emploi (les femmes qui fournissent du *care*, où qu'elles soient), se trouvent non seulement dans une moins bonne posture pour faire accepter leurs points de vue et décisions concernant la vie de famille, les loisirs, les vacances et les dépenses, mais elles sont surtout dans une moins bonne posture pour revendiquer la séparation et le divorce et faire valoir leurs points de vue en matière de sexualité. Devant se faire plus conciliantes face aux désirs et aux décisions prises par leur conjoint pourvoyeur, afin de s'en assurer le soutien économique et éviter la menace de la rupture, elles « travailleront » à demeurer ou à devenir séduisantes. Dans la mesure où elles auront aussi su anticiper cet avenir, par l'observation de leurs consœurs, elles auront par avance su investir une part importante de leur temps et de leur

argent dans le soin de leur propre personne et auront su miser là-dessus pour trouver l'homme qui les soutienne. Naomie Wolf, qui s'intéresse au « mythe de la beauté », parle à cet égard d'une véritable « troisième journée de travail » d'ornementation du corps des femmes (coiffure, maquillage, épilation, chirurgie esthétique, cures d'amaigrissement combinées aux séances d'entrainement, etc.) qui s'ajoute à la « double journée » des femmes (Wolf, 1997). On peut en effet se questionner quant au fait que dans nos sociétés, où des gains majeurs semblent pourtant avoir été réalisés en matière d'égalité des sexes, « ces changements n'aient pas infléchi significativement [le comportement des femmes] en matière de beauté et de sex appeal », comme le remarque l'écrivaine Nancy Huston dans son dernier essai (Huston, 2012 : p. 20). Non seulement ces comportements n'ont-ils pas été « infléchis » par ces transformations sociales extraordinaires et inédites, mais les diktats de la beauté s'imposent aux femmes de manière toujours aussi impérative, sournoise et violente. Jamais, comme le fait remarquer Wolf (1997), les industries des cosmétiques, de la chirurgie plastique, de la mode ou de la pornographie, n'ont été aussi lucratives. Et il ne s'agit pas là d'un hasard, mais d'un effet, systématique, insidieux, de la domination, pour freiner, l'accession des femmes au pouvoir dans les hautes sphères de la société où se prennent les décisions qui les concernent, et réduire leur pouvoir dans la famille. Celles qui veulent briguer des postes à haute responsabilité sont soumises encore plus que les autres à cette « troisième journée » dont parle Wolf. Leur corps doit évoquer la sexualité. En attirant l'attention sur le corps, elles passent inaperçues comme cerveau. Voilà une manière d'excuser l'ambition tout en conjurant la menace qu'elles représenteraient autrement. Mais cette discipline corporelle a précisément cet effet d'affecter profondément la psychologie des femmes, d'accentuer leur peur du vieillissement et le mépris de leur propre corps, d'ébranler leur confiance et, en accaparant leur temps, il comporte le risque de ralentir réellement leur progression à travers les échelons (Wolf, 1997). Toutes ces restrictions auto-infligées, ces remodelages imposés, ces soumissions du corps des femmes aux injonctions de la beauté, servent principalement une fonction : les garder dans des rôles de *care*, que ce soit à la maison ou au travail, afin que les hommes en soient libérés et continuent de se maintenir dans l'indépendance.

En somme, la séduction, l'ornementation du corps des femmes ou sa reconstruction, ainsi que les modalités sous lesquelles se vit souvent la sexualité hétérosexuelle, sont des

effets des rapports de pouvoir qui ont pour principale conséquence de les consolider. Parce que la sexualité est politique, la définition du *care* doit comprendre les services d'ordre sexuels, qui ne renvoient pas qu'aux rapports sexuels, mais aussi à toute la mascarade d'objectification de soi et de séduction qui les provoquent et les entretiennent. Le système de la domination ne repose toutefois pas *que* sur la sexualité, bien que la sexualité soit partie constitutive du *care*. En ce sens, il n'est pas possible de dire, à la suite de la féministe Monique Wittig, par exemple, que « les lesbiennes ne sont pas des femmes »[178] si le vecteur de la domination masculine n'est plus principalement constitué par la contrainte à l'hétérosexualité, mais par le *care* compris au sens large. Car les femmes, en tant que groupe social, sont de manière générale assignées au *care*, qu'elles soient lesbiennes ou pas –bien que, peut-être, l'engagement amoureux entre femmes permette d'espérer l'être un peu moins, dans la sphère de la vie intime. Si les femmes qui en aiment d'autres se sont effectivement libérées de l'une des institutions centrales de la reproduction du genre en s'engageant dans une ou plusieurs relations amoureuses non-traditionnelles et dé-genrées, elles ne sont pas automatiquement libérées du *care*, entendu dans la plus large acception proposée ici.

La définition du *care* comme « services rendus » autorise un revirement de perspective qui vient réinvestir la notion de sa pleine dimension *politique*. Le *care* devient alors une catégorie d'analyse qui permet d'éclairer les différents vecteurs du pouvoir à travers lesquels se joue l'accès à l'illusion de l'indépendance, dont l'issue déterminera lesquels parmi tous seront considérés et traités comme pleinement humains. Il apparait comme ce qui divise les hommes et les femmes entre eux, et, entre elles, les femmes du monde.

4.3 Pour un usage critique de la notion de genre

Ce serait faire preuve de mauvaise foi que de suggérer aussi simplement que les perspectives sur la politique du *care* que nous avons vues dans la première partie n'ont des implications qui ne sont que simplement réformistes. Des auteures comme Eva Feder Kittay et

[178] Pour Wittig, les lesbiennes ayant renoncé à l'hétérosexualité normative sont en même temps libérées du patriarcat et circulent librement, en dehors de ce système hiérarchique qu'est le genre. Elles ne sont pas en ce sens « des femmes », « les femmes » n'étant définies que par et dans ce rapport. Je suggère ici que l'hétérosexualité normative n'étant que l'une des institutions du patriarcat (et non pas la seule), les femmes lesbiennes ne peuvent espérer qu'être sous un seul aspect un peu plus libérées que les autres.

Susan Moller Okin ne sauraient s'accommoder de transformations strictement superficielles de la société qui est la nôtre. Et il est permis de croire que la disparition du « genre construit » qu'elles réclament aurait des implications transformatrices porteuses d'espoir pour l'avenir des femmes, ainsi que pour les femmes et les hommes qui, n'affichant pas un genre qui coïncide au sexe que la société leur reconnait, se heurtent à la persistance des préjugés aux effets discriminatoires. Néanmoins, parce qu'elles reposent toujours sur une conception tronquée du genre en opposition au sexe, elles identifient toujours une « différence biologique irréductible », si minime soit-elle, dont la société devrait tenir compte afin de réaliser l'égalité. Comme nous l'avons vu dans la première partie de la thèse, cette approche amène les féministes à traiter du problème de l'assistance aux personnes âgées fragilisées comme d'un problème de soutien aux *femmes* aidantes, sans que ne soit véritablement questionné le lien entre les femmes et la prise en charge familiale. Elle mène à traiter du problème entourant la situation de la mère au foyer comme d'un problème de non-reconnaissance de l'apport contributif des *femmes* à la société, sans véritablement questionner ce qui, à la base, nous incite à penser que les femmes devraient faire un apport différent de celui des hommes. Elle nous conduit aussi à poser le problème de la maternité comme un enjeu concernant les femmes et réclamant une adaptation du marché de l'emploi de sorte qu'elles puissent continuer de se charger de ces responsabilités sans en être démesurément pénalisées.

La position des femmes dans la division du travail n'avait pas jusqu'à tout récemment, tenté d'être *expliquée,* mais elle a historiquement été justifiée. Les conservateurs parlaient de la vocation naturelle des femmes à être au foyer, domaine qui coïncidait mieux avec leurs intérêts et leur biologie; les économistes y voyaient l'effet de préférences des femmes, de la valeur qu'elles accorderaient davantage à la famille plutôt qu'à l'emploi; les libéraux de la première génération y voyaient l'effet d'un libre choix posé de manière autonome, en fonction des valeurs, des conceptions de la vie bonne qu'elles endossent. Pourtant, que les conservateurs parlent de la différence comme de l'effet d'une différence naturelle des sexes (de ces distinctions d'intérêts, de motivations, d'attitudes, de traits de caractère) ou comme relevant de ce qui aurait été voulu et inculqué par Dieu ou par l'ordre de ces choses qui appartiennent à la Nature, ou que les libéraux et certaines féministes libérales en parlent comme étant le produit d'un apprentissage ou de la socialisation, comme ayant été inscrite

dans nos corps et nos esprits par la culture, fait en réalité peu de différences. Dans tous les cas, peu importe son origine (biologique, divine ou sociale), cette différence *existe* et elle est *visible,* elle est tout, nous obsède, et on ne peut plus penser sans elle. Et la norme à partir de laquelle mesurer ou évaluer cette différence reste masculine. C'est la raison pour laquelle le discours sur la différence de « genre » plutôt que de « sexe », l'idée que les différences de *situation* sont peut-être davantage le produit de la culture que celui de la biologie, est une concession si facilement faite aux féministes par les libéraux égalitaristes et certains économistes.

Plutôt que d'avoir fourni des outils d'analyse pour mieux comprendre et analyser cette différence comme hiérarchie, cette réinterprétation de la différence comme ayant été socialement construite plutôt que biologiquement déterminée a surtout cautionné le fait que la hiérarchie qu'est le genre soit transformée en ''effet de la différence de genre'', ''produit de la culture'', plutôt qu'en ''produit de la nature'', sans jamais que la légitimité de cette hiérarchie ne soit mise en doute. Elle est précisément interprétée comme l'indice de l'exercice d'une liberté propre. C'est dans la différence de sexe entre les femmes et les hommes que plusieurs féministes ont été amenées à voir la *cause* des disparités de pouvoir, la cause de l'injustice faite aux femmes, la différence corporelle qui aurait justifié la subordination et la raison de procéder à un traitement différencié afin de corriger ces injustices. Toutefois, ces différences n'étaient pas autre chose que l'*effet* d'une inégalité de pouvoir fondamentale, le subterfuge excusant les torts causés, la ruse venant justifier les dénigrements et les dévalorisations. On pose rarement la question de savoir quelle place occupent réellement dans la hiérarchie de statut de genre ceux qui ont trouvé si sûre légitimation à la position subalterne des femmes, légitimation qui la rend en même temps que socialement acceptable, parce que supposément librement consentie, tout à fait *juste*. La philosophie sous-jacente à cet usage de la notion de genre, c'est que le sexe comme le genre sont des *différences*, des distinctions, derrière lesquelles se trouverait ce qu'il y a de commun aux êtres humains, une fois les seins qui

allaitent et les ventres gonflés dégagés du portrait : leur humanité.[179] L'identité, c'est l'homme; la différence, c'est la femme.

Le genre ne doit donc plus être entendu en termes de « différences », ni comme le synonyme de la variable « femme » comme simple et banale catégorie d'analyse sociologique. Il ne doit plus être opposé à un donné biologique préexistant et malléable pouvant être investi de significations culturelles diverses. Il ne doit plus renvoyer à l'idée de significations péjoratives qui sont assignées aux corps de femmes de manière à justifier leur dévalorisation. Il doit être compris strictement comme disparités de pouvoir, principe d'hiérarchisation. Porter la réflexion politique féministe au-delà du système binaire sexe/genre, c'est poser un postulat méthodologique. C'est tenter de faire du genre cette « catégorie utile d'analyse » que revendique Joan Scott (1988).

L'une des répliques qui sera faite à cette approche critique de la différence à laquelle je me rallie, une approche soutenue par Colette Guillaumin en France ou par Catharine MacKinnon aux États-Unis, pourrait rappeler que l'idée de la construction de la différence est puissante, car elle suppose en elle-même la possibilité de la déconstruction de cette différence. Mais l'idée de déconstruire les « différences » est le plus souvent assimilée à deux projets : soit, d'une part, réinvestir le corps des femmes de codes symboliques valorisants (déconstruire le dénigrement de la féminité); soit, d'autre part, l'idée d'inversion des rôles hommes-femmes (proposant, notamment, que les hommes s'occupent davantage des enfants et les femmes davantage de politique). Dans les deux cas, la dichotomie masculin/féminin reste intouchée. Ce n'est pas la différence que nous devons déconstruire; ce sont les disparités de pouvoir que nous devons chercher à abolir, car s'il existe bien des différences entre les hommes et les femmes, la seule différence véritablement significative est la différence de pouvoir.

Si la société devait prendre en compte cette différence (comme l'ont réclamé Kittay ou Okin ainsi que les défenseures du soutien aux aidantes ou aux mères au foyer), c'est en effet parce que les femmes n'auraient jamais participé à la définition de la norme. Si, pour que la justice soit réalisée, les femmes doivent faire l'objet d'un traitement spécial, c'est-à-dire

[179] Cette idée est fortement inspirée de l'approche féministe postmarxiste de Catharine MacKinnon, particulièrement de son chapitre « différence et domination » (2005). Les lecteurs familiers avec MacKinnon retrouveront la marque de sa méthode et de sa conception du genre dans la partie qui suit.

différencié du traitement courant, c'est que cette norme n'a simplement jamais reflété une position universelle. C'est que cette norme n'a jamais reflété que la seule position typiquement masculine et privilégiée. En revanche, les hommes n'ont pas, pour atteindre l'égalité, à revendiquer leur identité ou leur différence : ils sont la norme à partir de laquelle la différence et l'identité sont mesurées. Ils n'ont jamais à exiger d'exemption à la règle. Ils sont la règle. La mesure de toute chose. Ils n'ont rien à nier, rien à mutiler, ni leur ventre, ni leur corps, ni leurs facultés physiologiques. Ils n'ont qu'à être. La féministe matérialiste Colette Guillaumin exprime parfaitement cette idée lorsqu'elle écrit :

> Pourtant si les femmes sont différentes des hommes, les hommes, eux, ne sont pas différents. […] Nous sommes différentes, c'est un trait fondamental. Nous sommes différentes comme on peut être retardataire ou bien avoir les yeux bleus. Nous réussissons ce tour de force grammatical et logique d'être différentes toutes seules. Notre nature c'est la différence.[180]

Comme le fait remarquer Guillaumin, parler de différences cache en réalité la règle à partir de laquelle on la mesure, le point stable, l'idéal normatif à l'aune duquel on l'établit : la norme masculine. Démanteler la différence comme idéologie permet de remonter à l'origine de la définition de la différence, de voir qu'elle n'est jamais libre, mais toujours imposée : les femmes sont définies de l'extérieur comme différentes par ce qui *est,* la norme (Guillaumin, 1979 : p. 14-15). La différence n'est en ce sens jamais qu'un rapport, une relation. Elle n'existe pas en soi, indépendamment des relations de pouvoir.

Le projet de revalorisation de la différence féminine ou de compensation pour les coûts qu'elle entraine masque en réalité le fait que ce sont les disparités de pouvoirs qui donnent lieu à ces différences de rôles, que ce sont ces disparités de pouvoir, c'est-à-dire l'impossibilité pratique historique des femmes de penser par et pour elles les termes de leur propre existence, de contester le destin qu'on leur impose, qui font que certaines d'entre elles s'y sont réconciliées au point non seulement d'y consentir mais d'en revendiquer la responsabilité première, pour ne pas mourir de désespoir, pour être aimées aussi, ou moins ambitieusement, pour ne pas être prises en défaut et jugées, haïes, ostracisées, rejetées, punies. S'appuyant sur un « fondationnalisme biologique » tout en l'ignorant ou le niant, les tenants des approches du *care* de la deuxième vague se sont finalement trouvés à inverser la cause et l'effet. C'est dans

[180] Guillaumin, 1978b : p. 15.

la différence de sexe des femmes vis-à-vis des hommes qu'elles ont vu la *cause* des disparités de pouvoir, la cause de l'injustice qui leur était faite, et la raison de procéder à un traitement différencié qui seul saurait y remédier. Voir des caractéristiques naturelles, hors-temps, qui expriment un genre (des attitudes, des comportements, des préférences distinctes et hiérarchisées ainsi qu'une division du travail), c'est toutefois inverser la logique du raisonnement : ce sont bien plutôt les rapports asymétriques de pouvoir qui font éclore l'idée de la Nature (Guillaumin, 1978a; 1978b). Parler du genre comme d'une différence apprise plutôt que d'une différence innée, car biologique, ne fait que retarder la critique des disparités de pouvoir qui créent le genre comme différence point (MacKinnon, 2005 : chap. 1).

Comme Thomas Laqueur (1992) le fait remarquer, l'importance accordée à la différence sexuelle est un phénomène relativement récent dans l'histoire de l'humanité, qui ne trouvait aucun équivalent avant la fin du dix-septième siècle, époque où il n'y avait encore qu'un genre humain se présentant sous deux modalités distinctes. Ce n'est qu'au passage de la Renaissance à la Modernité, à cette époque de grands bouleversements, où la montée des idées démocratiques et de l'expansion de la société commerçante menaçaient de remettre en cause les systèmes fondés sur les hiérarchies, que les nouvelles découvertes de la biologie et de la médecine allaient être appelées en renfort pour préserver, sous une modalité nouvelle, la hiérarchisation des sexes. La modernité s'est à cet égard construite en rupture avec le discours holiste prémoderne où les sexes appartenaient ensemble à l'humanité, coexistaient en se complétant. On assista « alors à la biologisation et à la sexualisation du genre et de la différence des sexes »[181] dont les implications théoriques, politiques et économiques ne furent pas faibles. Désormais, l'homme à lui seul allait se constituer comme le représentant et l'équivalent de l'humanité; la femme serait constituée comme « femme », non humaine. Dans des conditions de non domination, les femmes n'auraient jamais eu à réclamer d'être compensées pour quoi que ce soit –c'est-à-dire pour être nées dans le mauvais sexe, un sexe qui les désavantage. Elles seraient humaines.

Dans le contexte actuel, il y a une certaine légitimité à ce refus d'être pénalisées pour avoir été définies comme différentes, une légitimité à ce refus d'être pénalisées parce que l'on

[181] Perrot, 1998 : p. 396.

assume les tâches de soins. Néanmoins, chaque fois que la différence est invoquée, même lorsque c'est pour marquer le refus d'en être lésée et donc exiger réparation de l'injustice, cela contribue à maintenir les femmes au second rang, à les maintenir au rang de l'Autre.

Ces conséquences sont inhérentes à la méthode féministe à laquelle adhèrent les tenants de la politique du *care* qui continuent d'estimer que si les femmes sont désavantagées socialement, c'est principalement en raison d'une différence à la fois biologique et socialement imposée : la maternité, l'allaitement, les soins aux personnes vues comme faibles. Cette approche laisse supposer que les femmes sont différentes et que cette différence leur est nuisible. Or la division genrée du travail ne relève pas de la différence naturelle ou apprise : elle découle d'un rapport de pouvoir des hommes sur les femmes.

4.4 La catégorie « femmes » : le sujet politique du féminisme

L'extorsion systématique du *care* des « femmes » pour l'usage des « hommes », extorsion qui n'a plus besoin, pour se reproduire, d'être planifiée délibérément par une élite au pouvoir, définit les femmes comme groupe. C'est cette appropriation par les plus puissants de leur *care* qui définit les femmes en tant que *genre*, en tant que deuxième sexe. Les guillemets encadrant les notions de « femmes » et d'« hommes » sont ici importants. Les « femmes » comme les « hommes » ne sont pas entendus d'après certains traits physiologiques qui leurs seraient propres (les traits des corps, sans être niés, ne trouvent aucune importance morale). Ces groupes sont définis d'après leur statut social, c'est-à-dire d'après leur capacité à disposer du *care* d'autrui. Ils sont des catégories sociales hiérarchisées selon leur pouvoir. C'est dire qu'il ne suffit pas d'être doté de certaines caractéristiques biologiques ou de partager certains attributs physiologiques pour faire partie des femmes ou des hommes. C'est dire que tous les hommes ne sont pas des « hommes » au sens entendu ici, et que toutes les femmes ne sont pas des « femmes ».

À partir de la fin des années quatre-vingt, la référence aux femmes à titre de groupe social a été durement critiquée. Ces critiques étaient issues à la fois du postmodernisme, du féminisme lesbien et du *Black feminism.* La critique déconstructionniste, dont Judith Butler est la représentante par excellence, suggérait par exemple que si le genre avait à l'origine été employé par les féministes pour contourner les manœuvres qui consistaient à naturaliser la

différence des sexes et la loger dans la biologie de la reproduction, son usage avait pourtant eu cet effet pervers de normaliser la différence de genre et de la cristalliser dans une opposition binaire masculin/féminin. La critique issue du *Black feminism* suggère que la catégorie « femmes » hissée en universel avait jusqu'ici représenté exclusivement la seule réalité des femmes Blanches, hétérosexuelles, issues des classes moyennes ou riches, cela ayant eu pour effet d'universaliser faussement cette expérience particulière et d'en exclure l'expérience des femmes de couleur ou encore des femmes migrantes. Suivant cette critique, l'adoption de la catégorie « femme », si elle est dépeinte comme homogène, risque alors d'exclure la voix des femmes dont l'expérience ne correspond pas à celles de l'élite Blanche et de gommer au même moment les rapports de domination *entre les femmes* (Crenshaw, 2005; Davis, 2007; hooks, 1984; Spelman, 1988).[182] Suivant ces approches, traiter de la domination strictement à travers la lunette du rapport de genre contribuait à alimenter l'ignorance des clivages à l'intérieur même des catégorisations de genre. Il s'agissait donc d'adopter une analyse intersectionnelle qui prenne acte des rapports sociaux de classe et de Race qui alimentent les inégalités entre les femmes elles-mêmes. Ces critiques ont mené certaines théoriciennes à défendre une conception du genre « multiple », c'est-à-dire multipliant les identités de genres selon la Race, la classe, l'appartenance nationale et l'orientation sexuelle (Spelman, 1988).

Dans la mesure où la théorie féministe aussi bien que le militantisme paraissent inconcevables sans un « sujet », sans une catégorie « femme » spécifiquement concernée par l'oppression ou la domination (Young, 2007), il apparaissait que l'avenir du féminisme même se jouait dans les réponses qui allaient être apportées à ces critiques. Eva Feder Kittay, attentive à cette critique, a reconnu que la diversité, aussi bien parmi les femmes que parmi les hommes, devait être prise en compte lorsque l'on s'attardait aux enjeux d'égalité et de dépendance (Kittay, 1999 : p. 13). Susan Moller Okin, après avoir affirmé que les critiques issues des tenants de l'intersectionnalité ne devaient pas nous mener à focaliser notre attention sur les différences entre les femmes au détriment du genre comme catégorie socialement significative (Okin, 2008 : p. 31) a, de manière plus nuancée, aussi réaffirmé l'urgence d'une

[182] La philosophe Elizabeth Spelman note en effet que cet usage avait pour effet de ne voir comme existantes que les seules femmes Blanches et éduquées, les autres étant à la fois invisibilisées et marquées comme « différentes », étant ni des « personnes », ni même des « femmes », mais simplement « des Noires », « des latinos » (Spelman, 1988).

solidarité mondiale entre les femmes et souligné les risques de récupération de ces critiques de la « catégorie femme » par les différents regroupements antiféministes (Okin, 1995 : p. 63-67).[183] Iris Marion Young a soumis une proposition plus constructive : elle propose de revisiter la notion sartrienne de « structure sérielle » pour l'appliquer à la question du sujet du féminisme (Young, 2007). Penser les genres comme séries sociales, c'est-à-dire comme un type particulier de relation sociale, plutôt qu'à titre de « groupe » ayant des membres rassemblés autour d'une identité commune, est sa proposition pour sortir du dilemme posé à la fois par les féministes Noires et les critiques déconstructionnistes (Young, 2007 : p. 18). Peu importe le caractère satisfaisant ou non de ces tentatives de repenser le sujet politique du féminisme, on ne peut plus faire de philosophie politique féministe en passant sous silence ces deux critiques déconcertantes, dans la mesure où elles risquent de mettre en question la légitimité même du féminisme et où elles jettent le doute sur la possibilité même de parler des femmes comme d'un groupe social. On doit inévitablement y répondre. Que doit-on comprendre lorsque l'on parle des « hommes » et des « femmes » sous l'approche privilégiée ici?

La conception des groupes sociaux adoptée ici s'inscrit dans la lignée de ce qu'Iris Marion Young a défendu dans *Justice and the politics of difference* (1990). La conception du groupe social n'est pas essentialiste, mais *relationnelle.* Les groupes sociaux ne sont pas compris comme des associations ou des agrégats d'individus rassemblés en vertu d'attributs particuliers. Ils sont « réels », non pas en tant que *substance* ou qu'identités réifiées, mais en tant que formes de *relations sociales* (Young, 1990 : p. 44). C'est-à-dire qu'un groupe social n'existe en tant que tel que dans la mesure où il est situé dans une relation de pouvoir par rapport à un autre et que c'est l'implication dans ce rapport de pouvoir qui détermine les personnes comme membres d'un groupe social. La méthode employée n'est donc pas atomistique. La personne humaine est vue comme se construisant, se formant, évoluant à l'intérieur de ces réseaux de relation et en vertu de ces relations. Elle se construit dans et par le social, à l'intérieur de groupes sociaux, en s'y identifiant ou en s'en distançant. Les groupes ne peuvent être définis antérieurement à cette relation. Hommes et femmes n'existent en tant que

[183] Elizabeth Spelman avait entrevu ce risque élevé de récupération de l'analyse qu'elle développe dans son ouvrage. Elle prévient précisément le lecteur ayant des visées antiféministes dès l'introduction d'*Inessential woman* que son argument ne peut servir ces fins (Spelman, 1988).

tels que dans la seule mesure où ils sont absorbés et figés dans ce rapport. Ils n'appartiennent pas à ce groupe en vertu d'une essence quelconque, mais en vertu d'une assignation sociale. Ce ne sont que les rapports entre dominants et subordonnés qui motivent, pour les dominants, la création artificielle de différenciations d'attributs, de caractéristiques, de traits moralement non pertinents entre les membres des groupes sociaux, dans une visée tacite de légitimation des différentiels de traitement. Une fois le rapport de pouvoir dissolu, cette domination éradiquée, les distinctions entre les groupes disparaitraient. Sans ces différentiels de pouvoir, il n'y aurait peut-être plus de « groupes sociaux », plus de distinctions entre les espèces non plus, que de la diversité moralement non pertinente. Ainsi, dans l'expression « perspective masculine », l'épithète « masculine » a été choisie avec soin (j'aurais pu dire « mâle » comme ont choisi de le faire plusieurs féministes radicales). Il sert précisément à *qualifier* une vision (de ce qu'est la vie sociale, de ce qu'elle a été et de ce qu'elle devrait être) et à la situer immédiatement hors d'un ordre naturel, physique, biologique des choses; hors des corps. L'expression ne veut donc pas nécessairement référer aux personnes affublées d'organes génitaux masculins. Les « hommes » n'existent qu'en rapport aux « femmes » et les « femmes » n'existent qu'en rapport aux « hommes ». Et ils n'existent que tant qu'ils sont pris dans le rapport hiérarchique qui les lie asymétriquement : le *care*. Par « les femmes » et par « les hommes », c'est la seule chose que je veux dire –rien de plus.

La méthode féministe postmarxiste demande de traiter les catégories d'hommes et de femmes en tant que classes. Cela ne veut pas dire que la réalité biologique des corps doive être niée, mais seulement que la classification des corps doive être envisagée comme antérieure à l'interprétation de la différence. Cela signifie aussi que *la différence* a été mise au service d'un objectif, soit celui de justifier qu'une partie de la population soit assignée au *care* pour qu'une autre partie en soit exemptée tout en en bénéficiant. Parce que les femmes ne sont définies qu'en rapport aux hommes, et vice versa, dans ce système actuel de la domination, domination ancrée dans diverses institutions qui tiennent le rôle de vecteur de reproduction du genre, l'abolition des divisions de pouvoir entrainerait dans son mouvement l'abolition des sexes, l'abolition des femmes et des hommes en tant que catégories sociales. Simone de Beauvoir écrivait, dans le *Deuxième sexe*, que la femme, contrairement au travailleur issu de la classe prolétaire, n'était pas habitée par ce même désir de révolution; qu'elle ne saurait « se

supprimer en tant que sexe : elle demande seulement que certaines *conséquences* de la spécification sexuelle soient abolies » (Beauvoir, 1976 : p. 105. Je souligne).[184] Toutefois, dès lors que le genre est bien compris, c'est-à-dire comme disparités de pouvoir, il devient possible de suggérer que les femmes mêmes doivent se donner pour but celui de s'abolir elles-mêmes en tant que catégorie sociale inférioriséе.

L'interprétation du genre en termes d'hiérarchie de pouvoir ne vise pas à faire de toutes les personnes vues comme des hommes des bourreaux, ni des femmes des victimes impuissantes ou des complices de leur subordination. Tous les hommes n'ont évidemment pas un accès aussi systématique au pouvoir et il est en ce sens aussi difficile de parler des « hommes » que des « femmes » comme d'un groupe homogène : l'expression masquerait d'emblée les multiples divisions du pouvoir tracées entre les hommes eux-mêmes suivant les lignes de la classe, de la Race, de l'orientation sexuelle, de l'appartenance nationale, ou encore de l'allégeance religieuse. Entre autres, les formes de l'oppression sociale et raciale ont historiquement contraint les possibilités d'action de certains hommes plus que d'autres et il ne s'agit pas ici d'invisibiliser ces différents visages que revêt l'oppression, pour reprendre l'expression de Young (1990), ni de minimiser leur impact. Néanmoins, il s'agit de suggérer que peu importe à quel point ces hommes ont souffert et souffriront dans l'avenir d'une oppression qui aura été injustement rationalisée par la couleur de leur peau ou leur classe sociale de naissance, ce n'est pas *en raison de leur genre* qu'ils en souffriront. Il va de soi qu'en investissant le corps et la psychologie des femmes de codes sociaux (la passivité, l'émotivité, l'altruisme, l'irrationalité, etc.), le patriarcat, auquel est inhérente la logique binaire masculinité/féminité et l'hétérosexualité obligatoire, a aussi réduit le corps et la psychologie des hommes à une symbolique à laquelle il serait difficile d'échapper sans être en proie à la raillerie des pairs, voire, dans les cas plus extrêmes mais bien réels, à la violence et au meurtre. La répartition binaire et suivant des lignes de genre, des attributs, des qualités, des

[184] Simone de Beauvoir reconnait en effet l'existence de deux sexes, lorsqu'elle écrit au troisième chapitre du premier tome, commentant Friedrich Engels, que la division des sexes a « une base biologique » (Beauvoir, I : p. 104) et que l'on ne doit pas confondre la situation de la femme à celle des classes. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle elle en vient à réclamer cette « égalité dans la différence » et cette « différence dans l'égalité » dans la conclusion de son important ouvrage, après avoir souligné que de renoncer à son sexe pour la femme serait une « mutilation » (Beauvoir, 1976, II : p. 651). Une section du prochain chapitre est consacrée à l'ouvrage *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir.

rôles, des occupations qui priva la femme d'un rapport immédiat à elle-même, d'un rapport au monde extérieur, au monde du travail et de la vie politique, priva du même coup l'homme d'un rapport à la vie domestique et familiale, d'un rapport aux sentiments, à la sollicitude et aux soins, et d'un rapport au corps non plus tel que représenté dans sa force physique, sa puissance valeureuse et ses apparats guerriers, mais dans sa réalité mortelle et fragile, dans ses faiblesses, ses vulnérabilités, sa dépendance, sa temporalité. Soulager les femmes des contraintes normatives qui pèsent toujours sur elles de manière implicite aurait sans doute pour effet heureux d'en soulager (au moins) certains hommes du même coup –la performativité obligatoire de la féminité ou de la virilité ne nuisant pas qu'aux femmes. Car bien que l'opposition binaire masculin/féminin ait assuré la supériorité hiérarchique du pôle masculin, les hommes n'en sont pas pour autant sorti indemnes (Schneider, 2006). Et cela est encore plus évident lorsqu'on s'attarde aux différences de situation *entre les hommes*, selon leur orientation sexuelle, leur Race et leur classe. La contrainte à la virilité, en tant qu'entreprise normalisante essentielle à la matrice hétérosexuelle, est aussi impitoyable que l'est la contrainte à la féminité obligatoire.[185]

Les chercheurs s'intéressant à l'antiféminisme rampant nous mettent néanmoins en garde contre ce genre de victimisation des hommes : la souffrance de certains hommes dans un système patriarcal ne doit pas être employée comme une arme à retourner contre le féminisme, mais doit plutôt contribuer à accentuer la solidarité entre les hommes et les femmes dans la lutte contre les formes sous lesquelles agit la domination patriarcale. En effet, il n'en demeure pas moins que bien qu'un certain groupe d'hommes, dont plusieurs se réclament ouvertement du féminisme, *puisse vouloir* se défaire de cette identité virile, et la refuser effectivement dans une certaine mesure, cela indique justement qu'ils jouissent déjà du statut supérieur que la hiérarchie sociale des sexes leur assure : de ce statut même qui leur octroi le loisir *de choisir*

[185] Dans *Justice, genre et famille*, Susan Moller Okin prend le temps de résumer certains effets de la pression normative exercée sur les hommes dans des conditions de domination patriarcale où les valeurs viriles, guerrières et hétérosexuelles traditionnelles sont mises à l'avant plan. « Ceux qui se sentent en effet piégés par leur métier ne peuvent pas choisir de se consacrer à la vie domestique et, lorsqu'ils font ce choix, ils n'obtiennent pas autant de soutien qu'une femme qui ne travaille pas à l'extérieur de la maison, écrit-elle. Lorsqu'ils perdent leur emploi, ils font souvent l'expérience d'un conflit particulièrement éprouvant entre les représentations socialement répandues : ils sont partagés entre, d'un côté, une représentation traditionnelle de leur rôle dans la famille, leurs tâches principalement financières, et, de l'autre côté, une exigence d'égalité entre les hommes et les femmes incitant au partage des tâches domestiques » (Okin, 2008 : p. 310-311).

librement d'accepter ou (d'avoir l'illusion) de refuser cette identité virile qui suppose l'affirmation de la supériorité. Leur genre, c'est-à-dire leur statut supérieur dans la hiérarchie sexuelle du pouvoir, parce qu'il confère l'*existence* libre au sens existentialiste du terme, c'est-à-dire la liberté de pensée et d'action (la capacité de définir un projet propre, de créer son destin, d'advenir à soi-même, de façonner son monde), contient en lui-même les germes qui en conduiront certains à l'auto-sabotage, qui en conduiront certains à renoncer à ce pouvoir indu (Beauvoir, 1976). Être en mesure de nier les privilèges que confère injustement une appartenance arbitraire, être à même de refuser par un effort de raison et un engagement éthique un pouvoir injuste, c'est *déjà jouir* d'un privilège additionnel que celles qui sont marquées de l'extérieur comme « différentes » ne connaissent pas. Surtout, la capacité de renoncer à ces privilèges injustement arrogés par son propre groupe dominant d'appartenance suppose aussi, en contrepartie, la possibilité continuelle de plier bagage et de regagner sa position par défaut, soit celle du pouvoir.

4.5 Point de vue des femmes et perspective masculine

Ce n'est que sous cet angle que doit être comprise l'idée de « perspective masculine ». Des théoriciennes ont envisagé la perspective masculine comme perspective essentiellement articulée en termes de justice et de droits, une perspective « froide » dénuée de sollicitude, par opposition à une perspective féminine qui serait articulée en termes de « *care* » (Gilligan, 2008; Nodings, 1984; Ruddick, 1989). D'autres, évitant plus habilement l'erreur essentialiste, l'assimilent à la perspective de ceux qui sont physiologiquement et socialement privés de l'expérience de la maternité, incluant la grossesse et l'allaitement (Okin, 2008). Sous l'approche adoptée ici, la « perspective masculine » ne doit plus être entendue dans le sens limité d'une perspective négligeant le point de vue des mères ou d'une perspective articulée en termes de droits, plutôt qu'en termes de *care*. Elle doit être comprise au sens que lui donne Catharine MacKinnon dans *Le Féminisme Irréductible* (MacKinnon, 2005 : p. 102) : comme « la perspective des dominants ».[186] Ici, toutefois, la perspective des dominants est liée à l'expérience d'un individu qui, en vertu d'un statut dans la hiérarchie du pouvoir, est libéré du *care* et accède ainsi à (l'illusion de) l'indépendance. Elle n'est pas intimement liée à un corps

[186] MacKinnon, 2005 : p. 102.

ayant certains traits plutôt que d'autres. Elle découle d'une position donnée dans l'organisation genrée, sociale, raciale, globale, du *care.*

Ce n'est donc pas sur la base d'une différence physiologique que les disparités de pouvoir émergent. C'est sur la base d'un rapport au *care.* L'institutionnalisation de la perspective masculine renvoie en ce sens à l'idée que les institutions ont déjà été forgées d'après le modèle de la personne qui jouit du privilège social de l'*indépendance*, l'indépendance étant le statut social atteint par des personnes qui, parce qu'elles disposaient déjà du pouvoir, ont pu se libérer des tâches de *care* (entendu au sens fort précisé plus tôt) en les reléguant à d'autres. C'est en ce sens précis que le rapport au *care* est revendiqué, sous l'approche suggérée ici, comme étant *la* pierre angulaire de la domination. Le rapport au *care* détermine qui, parce qu'il peut en être libéré, pourra accéder au statut de l'indépendance, en même temps qu'il détermine qui, parce qu'il y est condamné, sera en même temps subordonné. Et si les femmes se sentent étrangères en ce monde, ne s'y sentent pas ''chez elles'', ce n'est pas parce que ce monde manquerait de douceur, ni parce que la reconnaissance sociale est difficilement accordée à celles qui vivent l'expérience de la maternité. Si elles ne s'y sentent pas ''chez elles'', c'est qu'elles y sont assignées au *care* et à la dépendance.

4.6 Conclusion

Si le cloisonnement dans la recherche universitaire et la myopie qu'il entraine parfois peut laisser croire à l'apparition concrète d'un féminisme qui n'en est plus un (d'un post-féminisme qui aurait mis à l'index le « Nous » femmes), il suffit d'un bref aperçu de l'actualité politique et de l'état des politiques familiales et sociales en vigueur dans les États providence occidentaux pour comprendre que la pratique politique accuse un retard par rapport à cette interprétation et est toujours confrontée à l'impasse que constitue le dilemme identité/différence. Certes, l'objectif des théoriciennes du *care* était de rendre compte de l'expérience des femmes, une expérience qui a historiquement été négligée, ignorée, disqualifiée, afin qu'elle soit intégrée dans la redéfinition des théories politiques et économiques. Or, comme j'ai voulu le souligner dans ce chapitre, l'effet est tout autre. Parce qu'elles seront reconnues différentes de la norme, elles n'auront plus pour seul recours que la revendication de la valeur que cette différence pourrait représenter pour la société ou du coût

qu'elle entraine pour les femmes, espérant en tirer quelques dédommagements financiers. Mais il ne faudra pas être dupe de ces soulagements temporaires apportés par les mesures de soutien économique justifiées par l'argument de la différence, qu'on l'ait estimée coûteuse ou de grande valeur. Leur plus grand avantage consiste surtout à rendre acceptable aux yeux de tous, y compris aux yeux des principales concernées, une situation qui autrement aurait été vue pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une situation aussi injuste qu'intolérable.

Sous la perspective développée ici, l'argument des besoins spécifiques aux femmes (focalisé sur la gestation utérine, la maternité, l'accouchement et l'allaitement) n'apparait plus qu'à titre de distraction et sa fonction idéologique est mise en évidence : la différence sert à sceller l'alliance entre les femmes et le *care*, et via cette alliance, à perpétuer la domination masculine. Elle justifie la mise en place de mesures politiques qui ont pour principal effet de faciliter, pour les femmes, la prise en charge du travail de *care* dans la famille et leur occupation d'un emploi subalterne sur le marché. Ces politiques, en libérant pour les femmes du temps de travail salarié, justifient qu'elles s'acquittent non seulement des tâches de soins aux enfants, mais qu'elles se chargent aussi de tout le *care* à fournir à autrui, non plus seulement aux nourrissons ou aux personnes malades, c'est-à-dire aux personnes vues comme « dépendantes », mais aussi et avant tout, aux personnes *indépendantes*. Du même coup, l'illusion qui permet aux plus puissants de se défausser de leur propre vulnérabilité est alimentée, alors que le *care* dont ils bénéficient quotidiennement et qui figure précisément comme condition de possibilité de leur « indépendance » est nié.

L'approche des théoriciennes du *care* qui ont été étudiées dans les précédents chapitres marquait une avancée par rapport à l'approche libérale égalitariste en suggérant que l'application d'un traitement identique est vouée à l'échec. L'analyse qu'elles développaient laissait voir que dans la mesure où le sexisme était *déjà présent* dans les rôles sociaux qui sont offerts dans la famille et sur le marché de l'emploi, ces rôles ayant été formulés en l'absence des femmes tout en supposant qu'elles se chargeraient des soins aux enfants, ces dernières ne peuvent tout simplement pas entrer dans la compétition pour leur égal accès sur un pied d'égalité avec les hommes. La perspective adoptée ici va plus loin. Elle suggère que le sexisme est déjà présent, de manière métathéorique pour ainsi dire, dans la méthode féministe employée pour le déceler, dans l'usage du concept de genre compris comme différence (que

celle-ci soit vue comme biologiquement irréductible ou comme socialement inculquée). Le sexisme est déjà présent, de manière latente, dans le présupposé méthodologique qui pose l'équivalence entre le *care* et les soins et qui conçoit le genre comme différence, une *différence dont nous devrions tenir compte* ou *dont nous devrions chercher à neutraliser les impacts inégalitaires.* Le sexisme est déjà présent dans ce présupposé de la différence sans lequel sa définition s'écroule.

Sous l'approche établissant l'équivalence entre le genre et la différence critiquée ici, on suppose non seulement qu'il existerait un déjà-là des sexes, une différence sexuelle présociale présente dans la biologie de la reproduction, mais que c'est ce sexe, biologique, physiologique, anatomique, c'est-à-dire ce corps féminin qui se transforme et grandit, pour ensuite ovuler, avoir ses règles, donner la vie ou l'avorter, pour finalement se flétrir sous le poids des ans, qui, historiquement, constitua les fondations sur lesquelles se sont ajoutées les valeurs culturelles, les significations sociales. C'est ce corps comme « surface plane », comme « page blanche », qui est culturellement marqué par une symbolique dénigrante. Jamais, sous l'approche étiquetée comme « constructionniste » plutôt que déterministe, la différence des sexes n'est véritablement mise en question. Elle est seulement disséquée, divisée, séparée : on discerne la différence biologique de la différence imposée ou apprise. On veut tenir compte de la première à laquelle on attache une importance morale, et on veut abolir la seconde. Si la volonté de maîtrise, de contrôle, de neutralisation des spécificités du corps des femmes est soutenue, à notre époque contemporaine, par les industries marchandes de la beauté, de la chirurgie esthétique et de la pornographie qui incitent les femmes à confondre libération et objectification, elle n'est pas non plus sans avoir de lien avec l'approche constructionniste qui, en continuant d'opposer le « sexe » biologique (qui existe et qui doit être pris en compte) et le « genre » (qui doit être aboli), laisse perdurer l'idée d'une différence féminine à la fois biologiquement ancrée et socialement imposée, une différence logée dans le corps des femmes et leur nuisant, freinant leur libération.

La pensée de la différence a des conséquences importantes sur la division genrée du travail et elle est son premier effet idéologique. Elle trouve des effets sur la manière dont les femmes peuvent appréhender, interpréter leur propre corps, et penser leur expérience de l'injustice. C'est du moins l'idée qui est défendue au prochain chapitre *Les mots pour penser*

l'injustice. J'invite le lecteur à envisager ce chapitre comme venant compléter le portrait des critiques qui peuvent être adressées aux approches féministes du *care* analysées dans cette thèse.

Chapitre 5.

Les mots pour penser l'injustice

À toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes; autrement dit, la classe qui est la puissance matérielle dominante d'une société est en même temps la puissance spirituelle dominante de cette société. La classe disposant des moyens de production matérielle dispose par là en même temps des moyens de production spirituelle, si bien qu'ainsi elle maîtrise du même coup, dans l'ensemble, les idées de ceux à qui manquent les moyens de production spirituelle.
Karl Marx et Friedrich Engels

Si les femmes vivaient dans un pays différent des hommes et n'avaient jamais lu aucun de leurs écrits, elles auraient eu leur littérature propre. […] Il faudra beaucoup plus de temps qu'il ne s'en est déjà écoulé pour que les femmes puissent s'émanciper de l'influence des modèles acceptés et suivent leurs propres impulsions.
John Stuart Mill

Dans le monde universitaire, les femmes sont massivement concentrées dans le secteur des sciences humaines. Parmi toutes les disciplines des sciences humaines, la philosophie est l'une des rares qui échappe à la règle en étant toujours fortement surreprésentée par les hommes. Bien que plusieurs départements de philosophie universitaires au Québec souscrivent au programme d'accès à l'égalité en emploi, programme qui comporte des mesures de redressement qui autorisent à accorder certains avantages préférentiels aux femmes, ces dernières sont toujours minoritaires dans les facultés de philosophie. En Angleterre, seulement 18% des professeurs-chercheurs en philosophie sont des femmes alors qu'aux États-Unis, elles représentent 22 %. Des recherches ont révélé qu'elles rendent plus de services à la collectivité que les hommes (Carnegie Foundation, 1990) et qu'elles servent généralement sur des comités qui sont moins prestigieux et dans des positions qui disposent d'un moindre pouvoir décisionnel (Bagihole, 1993).

Les femmes ne sont pas seulement sous-représentées parmi les philosophes de métier. Elles font l'objet d'une omission quasi totale dans les théories produites par les philosophes les plus éminents du monde occidental. La question est pratiquement taboue, et lorsqu'elle est soulevée en classe, l'on est presque assuré de se faire offrir, parmi toutes les réponses

possibles, les deux suivantes. La première réponse est propre aux exégètes qui, cachés derrière leur imposant bureau dans les classes de baccalauréat, suggèrent que « l'homme » dont parlent les plus éminents philosophes depuis les deux derniers millénaires doit être entendu dans un sens générique, comme incluant toutes les personnes humaines. Ces professeurs auront d'ailleurs tôt fait de troquer un terme pour un autre, préférant désormais « humain » à homme, dans les cours qu'ils dispensent en histoire de la philosophie. Mais ce changement, superficiel, mérite de s'attirer la suspicion des féministes : substituer l'humain à l'homme pour intégrer les deux sexes, sans en modifier le sens, assimiler la femme à l'homme et la comprendre à travers ces lunettes, est tout aussi idéologique. On peut certes leur laisser le bénéfice du doute quant à l'interprétation qu'ils proposent de l'usage du terme « homme » : peut-être certains philosophes que l'on étudie, d'Aristote à Nietzsche, en passant par Platon, Rousseau ou Kant, entendaient-ils réellement « l'homme » dans un sens générique, mais dans ce cas, ce ne serait que parce que l'humanité découlait de lui et s'y limitait. L'humanité est un privilège masculin duquel les femmes étaient d'emblée écartées –elles n'étaient pas humaines, elles étaient le *sexe* (« beau », « second », ou « faible », tout dépendant des tendances particulières à l'auteur). La seconde réponse qui est souvent esquissée à la question de l'oubli ou du mépris des femmes dans les grandes œuvres de la philosophie s'entend ainsi : le traitement qui était fait des femmes dans ces œuvres est attribuable aux conventions sociales misogynes de l'époque et peut certes être condamné à rebours. Néanmoins, dans la mesure où cette exclusion et ce mépris ne représentent pas un aspect fondamental des théories développées par ces penseurs, tout eut resté intact s'ils avaient simplement admis les femmes au rang de l'humanité. Il n'y a donc plus lieu d'en faire de cas. Cette deuxième réponse laisse entendre que la prise en compte des femmes dans les théories philosophiques et que leur admission à la construction de ce savoir aurait donné dans le passé et donnera dans l'avenir les mêmes résultats que leur exclusion. Or, l'omission continuelle des femmes dans les textes les plus importants de la pensée politique occidentale ne peut plus être entendue comme une simple affaire de sémantique.

Si les femmes peuvent désormais être admises dans les domaines du savoir, c'est généralement non pas *en tant que femmes*, mais en tant que *chercheur*, c'est-à-dire en se soustrayant à leur sexe, leur classe, leur Race, leur origine nationale et leur orientation

sexuelle. L'épistémologie féministe, dont les principales représentantes sont Nancy Hartsock (1983) et Sandra Harding (1986), nous enseigne que l'objectivité des sciences sociales et humaines a été conçue, comme sur le modèle des sciences naturelles qu'elle plaçait sur un piédestal, comme a-perspective, prise de distance par rapport à l'objet d'étude et à soi-même, neutralité de l'observateur vis-à-vis de sa posture, sa situation dans le monde, ses intérêts privés.[187] Certes, l'on exige de tout chercheur qu'il adopte une posture dite « neutre », qu'il parle à partir d'un non-lieu ou, pour reprendre l'expression bien connue, « à partir de nulle part ». Mais l'on a singulièrement exigé des femmes qu'elles s'extirpent d'elles-mêmes pour faire de la théorie, inventer, penser, créer. Ayant été historiquement les « objets » du savoir, les « objets » d'étude (elles demeurent dans une large mesure les objets étudiés qui étudient à leur tour des objets), si elles devaient accéder au statut d'observateur, il serait requis qu'elles ne pensent plus « avec leurs ovaires », comme l'on écrit certains poètes, qu'elles ne s'engagent pas à faire de la théorie *en tant que femmes*, afin que l'objectivité de la science soit préservée. C'est d'ailleurs cette crainte du subjectivisme qui motive en bonne partie l'opposition au développement de disciplines académiques telles que le féminisme, mais aussi les études ethniques ou culturelles, les « *Black studies* », les études postcoloniales : l'on craint que les biais favorables aux minorités soient mis de l'avant d'emblée, que l'objectivité soit perdue ou minée, ultimement, que les sciences sociales et humaines s'écroulent.[188]

Dans les rares régions du monde où les femmes ont été autorisées à faire de la philosophie, de la politique, de la psychologie, de l'économie et du droit, à être des *penseures*, elles ont par le fait même été contraintes à nier et à oublier leur vécu social propre. Si elles ont été amenées à se travestir en revêtant ainsi les habits du *chercheur*, ce n'est pas bêtement car la « bonne » science humaine ou sociale devait être « impartiale », « objective » et « neutre »

---

[187] Pour une brève introduction aux épistémologies féministes en français, on peut encore se rapporter au petit ouvrage d'Elsa Dorlin *Sexe, genre et sexualités*, plus particulièrement au premier chapitre (Dorlin, 2008a). C'est d'abord la lecture des ouvrages de MacKinnon *Le féminisme irréductible* (2005) et *Toward a feminist theory of the state* (1989), ainsi que des travaux de Sandra Harding sur l'économie féministe (Harding, 1995) qui m'ont initiée à l'épistémologie féministe. Je recommande aussi chaudement ces lectures. La partie qui suit sur la place des femmes en philosophie est inspirée de ces penseures qui ne se rejoignent pas sur autre chose que sur la question de l'objectivité en sciences humaines.

[188] Il pourrait y avoir d'autres bonnes raisons à ces réticences toutefois : la résistance à l'institutionnalisation de ce qui était au départ des mouvements sociaux, par exemple (mouvement féministe, mouvement abolitionniste, mouvement des droits civiques, mouvement de décolonisation, mouvement des droits des animaux, etc.), ou encore, la volonté d'éviter le renforcement de la marginalisation de ces disciplines en s'opposant à leur ghettoïsation.

dans le sens où *tous* ceux qui prévoyaient enfiler le costume du penseur, du philosophe, du juge, de l'économiste, du psychologue devaient *également* oublier leur vécu social. Si cette injonction fut adressée aux femmes de manière si singulière, c'est que les hommes n'avaient jamais eu et n'auraient jamais à s'extirper d'eux-mêmes pour réfléchir, qu'ils n'avaient jamais eu à se soustraire à leur vécu propre pour théoriser et inventer : leur vécu coïncidait d'emblée et immédiatement avec l'humanité et, à travers elle, avec l'universel.

Les hommes, ceux qui comptent parmi les plus puissants, n'ont jamais eu à se soumettre à un tel exercice de refoulement. Comme l'écrit Simone de Beauvoir, leur privilège est que leur « vocation d'être humain ne contrarie pas [leur] destinée de mâle » (Beauvoir, 1976 : p. 590).[189] Pour être digne de l'humanité, ils n'ont qu'à être tels qu'ils sont. Ils n'ont pas à exiger d'exemptions à la règle ou d'accommodements raisonnables. Ils n'ont pas à se méfier de leurs corps ou à appréhender les changements qui s'opèrent en lui, ni à réclamer de compensations pour cause de maternité ou d'allaitement. Leur corps définit la norme. Et s'ils sont d'emblée exemptés de cette précaution supplémentaire qui consisterait à « ne pas réfléchir avec leurs testicules » comme les femmes « avec leurs ovaires », c'est que leurs corps et l'idée qu'ils s'en font ont défini l'humanité. La neutralité est l'équivalent de leur point de vue, l'objectivité leur posture propre, et l'impartialité, leur parti pris (MacKinnon, 2005).[190]

> La norme dominante de la masculinité est difficilement saisissable dans son historicité dans la mesure où elle s'est constituée comme la forme même du Sujet. Dépouillé de toutes ses déterminations de genre, de couleur ou de classe, le Sujet s'apparente à une identité formelle qui se pose comme universelle, neutre, et dont l'expression la plus fidèle est certainement donnée par la grammaire, en tout cas, en ce qui concerne la langue française.[191]

D'aucuns auraient eu raison de s'opposer aux théoriciennes en sciences humaines et sociales qui s'obstinaient à adopter une méthode critique féministe qui rompt avec l'interprétation classique de l'objectivité comme « a-perspective », comme « point de vue non situé », car l'entreprise des féministes consiste précisément à révéler que l'a-perspective étant

---

[189] Comme l'ouvrage de Simone de Beauvoir sera abondamment cité dans les pages qui suivent, les références qui sont présentées dans ce chapitre seront indiquées comme suit : « Beauvoir, premier ou deuxième tome I ou II : page citée ».
[190] Je me suis librement inspirée du style de MacKinnon ici (2005).
[191] Dorlin, 2008a : p. 100.

l'équivalent de la perspective masculine (c'est-à-dire l'équivalent du point de vue du pouvoir), il serait plus juste de la qualifier d'idéologie au service des plus puissants. Il y a donc un risque lié à l'émergence de disciplines telles que les études féministes. Mais contrairement à ce que laissent entendre ses principaux détracteurs, ce risque est moins que ne soit définitivement compromise l'objectivité de la « science » parce que les intérêts des « minorités » (au sens de groupes socialement minorisés) seraient mis de l'avant. Le véritable risque, c'est que soit démasquée comme perspective particulière « l'a-perspective » de ceux qui ont été jusqu'ici les seuls à disposer du pouvoir, non pas seulement le pouvoir d'*accession* au savoir déjà existant, mais le pouvoir de la *construction et de l'institutionnalisation du savoir*. Le non-lieu, ce « point de vue », qui paraissait être « de nulle part » aux yeux de Carol Gilligan[192] et d'autres féministes, était pourtant *situé*. Faire comme s'il ne l'était pas contribue à confirmer l'adéquation entre l'objectivité et la posture masculine.

L'on n'a pas sommé les femmes de s'extirper d'elles-mêmes pour qu'elles soient plus *objectives*. L'on a sommé les femmes de se soustraire à leurs expériences, leurs préoccupations ou leurs corps, pour qu'elles soient *humaines* ou *hommes* (cela revenait alors au même), c'est-à-dire pour qu'elles sachent adopter le point de vue du pouvoir dans la hiérarchisation sociale des sexes lorsqu'elles penseraient et écriraient. Telle est l'un des enseignements que l'on peut tirer des épistémologies féministes. La critique peut néanmoins être poussée plus loin : les femmes qui ont eu la chance d'accéder à la construction du savoir ont, de fait, probablement adopté la position du pouvoir en élaborant leurs théories, et cela, même lorsqu'elles cherchaient à attirer l'attention sur l'expérience féminine ignorée dans les théories dominantes.

La demande impérativement adressée aux femmes de se soustraire à leur vécu et à leur expérience pour s'adonner aux sciences humaines et sociales (de ne pas être des *femmes* chercheures, mais des chercheurs tout court), cette demande n'est en effet pas toujours ressentie avec malaise par les principales concernées. Les femmes qui jouissent du privilège de l'éducation et de l'accès au savoir, celles qui sont « visibles » parce qu'elles ont su investir les

[192] Prêtant attention aux réponses données aux dilemmes moraux par les petits garçons des études de Lawrence Kohlberg, la chercheure en psychologie du développement moral Carol Gilligan, l'instigatrice des théories du *care*, eut cette impression que cette « voix » qui parlait était celle d'un homme, qui surgissait « comme de nulle part » (Gilligan, 2008 : p. 413).

espaces publics (celles qui n'œuvrent pas, invisibles, dans l'ombre de leur mari, dans la discrétion de leur maison) apprennent plus facilement que les autres sur les bancs d'école à confondre les « ils » et les « elles », ou mieux encore, à se prendre pour le « il » dont traitent les grands penseurs du monde occidental : elles apprennent à lire Lévinas sans jamais voir que l'Autre, cet autre mystérieux, indicible, insondable, c'est *elles*. Elles adoptent immédiatement le cadre de référence masculin, dominant, si bien que le genre ou le sexe ne leur apparait plus que comme secondaire, voire inexistant, et le féminisme, comme impertinent, inutile, voire même, menaçant. Mais alors que pour l'homme, cette posture est la position par défaut, pour elles, c'est la position par procuration : les femmes, une minorité d'entre elles du moins, peuvent certes adopter la perspective masculine, ce point de vue du pouvoir; elles peuvent même, dans une certaine mesure, exercer ce pouvoir, voire l'exercer encore plus qu'aucun homme avant elles –mais elles l'auront justement *adopté*, elles l'auront *pris* en quelque sorte. Elles n'y auront pas eu un accès aussi automatique, elles n'auront pas d'emblée coïncidé avec lui, immédiatement et sans efforts. C'est précisément pour cette raison que le conserver sera vécu par une majorité d'entre elles comme un enjeu si important qu'il en deviendra une véritable obsession.

Les femmes qui ont élaboré les critiques des théories dominantes en philosophie politique ou en économie, c'est-à-dire les critiques du contractualisme libéral et de l'économie néoclassique, risquent d'avoir élaboré leurs analyses en ayant adopté, au moins en partie, le point de vue du pouvoir. Deux raisons peuvent expliquer cela. D'une part, les femmes universitaires qui ont le luxe de formuler les critiques des théories dominantes ne sont pas elles-mêmes, représentatives de la majorité des femmes et sont plus près de la position sociale des hommes issus des classes dominantes. Historiquement, la poignée de femmes qui a eu le loisir, la disponibilité de temps et d'esprit, en somme, le luxe d'écrire de la philosophie jouissait d'une situation similaire à celle des hommes : ces femmes étaient elles-mêmes libérées du *care,* l'ayant peut-être relégué à d'autres femmes. Il est ironique, en effet, que celles qui ont écrit sur le *care* soient celles qui, parmi les femmes, en soient le plus déchargées. Étant elles aussi libérées du *care*, elles se rapprochent plus de l'homme indépendant, de l'*homo oeconomicus*, de ces statuts (puisqu'il s'agit bien de statuts sociaux, j'y reviendrai) qui ne sont accessibles qu'à une élite et qui sont un prérequis à la participation

à l'élaboration du savoir et des institutions sociales. Parce que leur position les situe d'emblée dans une posture qui est plus près de celle des hommes que de celle des autres femmes, les femmes féministes critiques risquent de répliquer l'androcentrisme.

Il faut dire que la relégation du *care* à une partie des femmes est la condition de possibilité matérielle pour qu'une autre fraction de la population féminine puisse participer à la construction du savoir. Le privilège du savoir est trop souvent à ce prix : l'exploitation des autres femmes. Dans *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir remarquait d'entrée de jeu les disparités de classes et de Race entre les femmes, et la faiblesse du lien de solidarité qui pouvait les unir. « Elles [les femmes] vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes -père ou mari- plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises, elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires; blanches des hommes blancs et non des femmes noires. Le lien qui l'unit à ses oppresseurs n'est comparable à aucun autre ».[193] Parce qu'elles sont amenées à espérer s'arroger une part du pouvoir détenu de manière monopolistique par l'élite, les femmes qui peuvent faire valoir leur identité aux membres du groupe de l'élite. Elles seront amenées à retracer les frontières les rapprochant des hommes et les distinguant des *autres* femmes. La tendance à se rallier aux plus puissants pour celles qui en ont l'occasion saura entrainer dans le cercle du pouvoir une frange minime des femmes, dont la vaste majorité demeurera néanmoins exclue. Si les hommes qui étaient libérés du *care* pour théoriser ont formulé des théories qui manquaient cette réalité et la masquaient, il risque d'en être ainsi dans le cas des féministes qui ont eu le privilège de développer des théories.

Une autre raison, peut-être plus plausible, pourrait expliquer que les femmes qui ont été admises au domaine du savoir aient eu à adopter la perspective du pouvoir alors qu'elles formulaient leur critique et œuvraient pour le développement de la connaissance. Ayant été formées à l'école des « hommes »[194] (au sens où la vaste majorité des théories qu'elles auront eu à étudier tout au long de leur parcours académique ont été développées par des « hommes »), elles se situent encore à l'intérieur des courants dominants lorsqu'elles élaborent

[193] Beauvoir, 1976 : p. 21-22.
[194] Il parait utile de rappeler ici que le recours à la catégorie « homme » ou « femme » veut désigner non pas des personnes caractérisées par certains traits physiologiques, mais des groupes en tant qu'ils sont situés dans des rapports de force.

leur perspective critique. Ainsi, leur pensée, leurs idées, les mots qu'elles choisissent pour exprimer leurs idées sont issus de ces approches, et sont inévitablement imprégnés de leur esprit –même lorsque c'est pour s'y opposer. Elles sont entrées en dialogue avec les tenants de ces théories dominantes, s'y sont parfois opposées, ont parfois puisé leur inspiration à leur source. Dans tous les cas, elles ont voulu jeter la lumière sur l'expérience des femmes qui était restée dans l'angle mort des approches dominantes afin que soit réintégrée cette expérience telle qu'elles la concevaient. Leur perspective est néanmoins une *critique de.* Elle est développée comme une « réplique » à la perspective dominante, et elle ne se conçoit que dans ce rapport. Il n'est d'ailleurs pas anodin que la *Stanford encyclopedia of philosophy* présente la philosophie politique féministe non seulement comme une sous-branche ou une sous-discipline de la philosophie politique, mais comme une *critique interne* adressée aux théories dominantes de la philosophie politique :

> La philosophie politique féministe est une sous-branche de la philosophie politique qui cherche, d'une part, à comprendre et critiquer la manière dont la philosophie politique est généralement construite, sans qu'aucune attention ne soit portée aux préoccupations et aux expériences des femmes, et qui cherche, d'autre part, à proposer une reformulation de la théorie politique qui prenne en compte les préoccupations des femmes et promeuvent leurs expériences.[195]

L'une des choses remarquables, en effet, lorsqu'on commence à s'intéresser à la pensée féministe, est cette tendance remarquable, chez plusieurs femmes intellectuelles qui ont pourtant fait un apport extraordinaire à la pensée politique, éthique ou économique, à réduire la portée de cet apport en question. Par exemple, dans une contribution sur le féminisme issue du *Companion to contemporary political philosophy* (1993), Jane Mansbridge et Susan Moller OKin ont écrit que « le féminisme est davantage une posture politique qu'une théorie systématique » (Mansbridge et Okin, 1993 : p. 269).[196] Comment faire valoir la pertinence de la théorie politique féministe alors même que ses principales protagonistes, celles dont l'apport théorique dépasse pourtant largement les frontières de la discipline féministe, ne reconnaissent pas ouvertement elles-mêmes leur théorie à titre de théorie? Cette modestie, cette discrétion, cette volonté de ne développer que des critiques constructives des théories dominantes, les

[195] McAfee, 2011. Traduction libre. Je souligne.
[196] Traduction libre. Dans la version anglaise originale, il est écrit : « Feminism is a political stance more than a systematic theory » (Mansbridge et Okin, 1993 : p. 269).

compléter et les améliorer en y apportant des amendements, sans que ne soit ouvertement mise en cause la prédominance de ces théories ou leur bien-fondé, traduit un état d'esprit persistant dans lequel les femmes philosophes qui se veulent en même temps féministes envisagent trop souvent le développement théorique de la discipline et leur apport personnel à ce développement.

Bien que la prétention des philosophes, des psychologues et des économistes féministes ait été d'offrir une réplique forte aux théories dominantes offertes à l'intérieur de leurs disciplines respectives, des théories qui, on le sait, ont historiquement négligé le *care* et l'expérience des femmes plus généralement, elles semblent néanmoins partager avec ces dernières une même vision du monde et, sans le moindre doute, un langage conceptuel commun. Parce qu'elles se situent sur le terrain de la critique, ces approches féministes adoptent le langage conceptuel des théories dominantes pour décrire l'expérience des femmes, expliciter l'injustice et formuler des propositions de réformes institutionnelles. Elles partagent donc avec le groupe dominant un même schème de pensée, celui qui a été imposé comme allant de soi, comme étant le seul schème de pensée valable et légitime. Ces théories dominantes fournissent un cadre théorique et des concepts à partir desquels réfléchir l'injustice et la critiquer, mais ce cadre théorique filtre par avance l'injustice qui est donnée à voir et oriente la stratégie qui, par la suite, sera pensée pour la contrer.

L'expérience de l'injustice vécue par les femmes est pour ainsi dire façonnée de l'extérieur par les divers paramètres théoriques, les concepts et les mots préexistants signifiés par le groupe dominant, qui figent cette expérience dans des mots étrangers. Ayant d'emblée accepté les termes du débat tels qu'ils ont été construits, signifiés par la classe dominante, elles ont recours, pour parler de leur expérience, aux concepts de *care*, de dépendance, d'indépendance, de productivité ou de coût d'opportunité, sans avoir au préalable réinvestis ces concepts d'une signification nouvelle, à portée émancipatoire. Ces concepts et les idéaux normatifs qu'ils sous-tendent sont toutefois marqués concrètement par le fait de la domination : ils reflètent en eux-mêmes l'expérience de la classe dominante et ses intérêts. Ils ne peuvent faire apparaitre les femmes et en traiter qu'en les situant dans une position périphérique, évaluant leur position d'après leur degré d'écart ou de rapprochement par rapport à la norme. Sous ces approches féministes dominantes, l'expérience des femmes est

donc présentée à partir de cette perspective, de ce regard, de ces mots étrangers : la perspective, le regard et les mots de la culture dominante masculine. Là où les théories de la justice ont négligé la dépendance et les soins n'y voyant qu'une affaire de la vie privée relevant des choix personnels et ne réclamant pas de réparation, elles l'ont revendiqué comme un enjeu de justice réclamant, pour les femmes, des compensations financières. Là où la psychologie du développement moral a disqualifié le mode de pensée contextualiste, articulé en termes de souci des autres, elles y ont vu une pensée morale alternative valable. Là où l'économie néoclassique a négligé le travail domestique, n'y voyant qu'improductivité, elles y ont vu de la productivité; là où l'économie a négligé l'éducation des enfants comme une dépense en pure perte, elles y ont vu un investissement dans le capital humain. Le cadre de référence n'est jamais mis en cause et les dichotomies sont laissées en place. Sous ce schème de pensée dominant, la maternité apparait comme un événement handicapant entrainant pour les femmes des coûts d'opportunités. La dépendance apparait comme l'affaire des personnes les plus faibles, et le *care*, comme un fardeau, un poids participant de la simple vie et restreignant les chances des femmes d'accéder à l'égalité. Peut-on « démanteler la maison du maître avec les outils du maître »?[197]

Certes, adopter le style et le langage de l'adversaire (parler, en tant que féministes, en termes d'investissement dans le capital humain, de valeur économique, de compensations financières, de coûts d'opportunités) peut avoir pour principal avantage celui de légitimer un discours historiquement étouffé et marginalisé aux yeux de l'élite intellectuelle qui avait longtemps détenu le monopole du savoir et le pouvoir de distinguer ce qui était digne d'intérêt pour la recherche et ce qui ne l'était pas. Adopter le style et le langage de l'adversaire peut avoir, pour les femmes, l'effet de les faire admettre au rang des interlocutrices valables. Mais ces avantages ne parviennent pas à compenser les conséquences d'un tel alignement sur l'idéologie dominante. Il a déjà été dit, aux chapitres précédents, que cette logique à laquelle les critiques féministes participent les amène à favoriser des politiques sociales et familiales qui risquent de réassigner, indirectement, les femmes au *care*. On peut pousser la critique plus loin, cette logique entrainant aussi des conséquences plus dramatiques : elle amène les

[197] Lorde, 2007. Audre Lorde compte parmi les précurseures du *Black feminism* et elle nous livre dans ce très court chapitre une critique du racisme sous-jacent aux approches féministes de la deuxième vague.

femmes, comme groupe, à se percevoir elles-mêmes et à appréhender leur propre corps à travers le regard du groupe dominant, c'est-à-dire comme étant différent, comme étant un poids qui les alourdit, un handicap qui bloque leur élan, qui entrave leur marche vers l'égalité, l'égalité à la norme masculine, s'entends. Parlant ce langage, ayant adopté ces mots et leur sens, elles sont amenées à introduire des distorsions dans la description de l'expérience vécue par les femmes. Elle les amène à prendre leur corps en défaut comme l'élément qui les sépare, les isole du monde. En se percevant comme un « problème », elles sont amenées à retourner leurs armes contre elles-mêmes, plutôt que de contester les disparités de pouvoir qui autorisent en premier lieu la création de la différence.

Dans les pages qui suivent, il s'agit d'éprouver l'hypothèse suivante : que les tenants des approches féministes traitées ici aient adopté, pour parler de l'expérience des femmes, les mots et les concepts de la perspective masculine, se trouve à avoir un double effet : d'abord, celui de marquer *de l'extérieur* les femmes comme différentes et inférieures; ensuite, celui, plus subtile, de les amener à s'envisager elles-mêmes, *de l'intérieur*, d'après ce regard, d'après ces mots et à intérioriser l'idée que leur corps est différent, handicapant, qu'il représente un obstacle à leur égalité, à leur liberté. On ne doit pas s'étonner, dans un tel contexte, qu'il soit d'usage de revendiquer la différence féminine afin de réclamer une exemption à la règle, une prise en compte des besoins spéciaux des femmes. Or, tant que des exemptions à la règle devront être demandées, c'est que la règle n'aura pas été changée, que la règle sera masculine. Tant que le corps de la femme sera traité comme quelque chose de « spécial », c'est que le corps masculin apparaitra toujours comme le représentant de l'humanité.

5.1 La « pathologisation » du corps des femmes

Les théories dominantes de la philosophie politique et de l'économie sur lesquelles se sont alignées les approches féministes étudiées dans la première partie leur ont fourni les outils et le langage conceptuel pour saisir la réalité, la circonscrire et l'organiser pour en faire émerger un sens cohérent. Le problème est que ces théories dominantes s'inscrivent dans une culture de la domination masculine.

5.1.1 Genre et impérialisme culturel

La réflexion féministe a pris corps dans un espace de réflexion qui lui préexistait, un espace restreint et auquel elle n'était pas d'ordinaire admise et qu'elle n'a pas participé à construire. Les enjeux politiques féministes dont il a été question dans la première partie peuvent difficilement être conçus à l'extérieur des paramètres qui les délimitent, de ces paramètres préétablis par la classe dominante, seule classe historiquement autorisée à penser et à inscrire dans le temps cette pensée. Le groupe dominant dans une société disposant d'un accès exclusif à ce que la philosophe Nancy Fraser appelle « les moyens d'interprétation et de communication dans la société »[198], les produits culturels dominants dans une société, les idées véhiculées, les valeurs diffusées, exprimeront et traduiront l'expérience particulière dont ils sont issus, c'est-à-dire les expériences, les valeurs, les buts et les succès de ces groupes. Ce phénomène, par lequel la perspective particulière du groupe dominant est généralement universalisée et hissée comme norme, est qualifié d'impérialisme culturel par Maria Lugones et Elizabeth Spelman (1983) ainsi qu'Iris Marion Young (1990), l'une des formes insidieuses de l'oppression, difficile à déceler, car marquant psychologiquement les membres du groupe qui en font l'expérience. Suivant Young (1990), la catégorie de l'oppression qu'est l'impérialisme culturel décrit un phénomène par lequel la classe dominante, celle qui dispose des moyens d'interprétation et de communication dans une société donnée, projette de façon inconsciente et involontaire son expérience propre comme si elle représentait en même temps *l'humanité*.[199] Suivant la « normalité » de ses propres expressions culturelles et modes d'existence, le groupe dominant construit alors à la fois autrui comme différent et inférieur, *Autre*. Les membres du groupe culturellement dominé subissent alors une oppression paradoxale : ils sont à la fois *marqués* comme différents par des stéréotypes dénigrants, qui les enracinent le plus souvent dans leur corps, en même temps qu'ils sont *invisibilisés*, négligés, ignorés (Young, 1990).

Bien que l'impérialisme culturel n'ait pas été le plus souvent considéré comme un phénomène qui puisse aussi relever du *genre*, mais comme un phénomène d'imposition, par

---

[198] Fraser, 1987a. Traduction libre.
[199] Ce paragraphe reprend la lecture que donne Iris Marion Young de l'impérialisme culturel (Young, 1990 : p. 58-61). Je ne donnerai pas ici toutes les références exactes afin d'alléger le texte.

une nation dominante, de son mode de vie et de ses conceptions du monde à une nation dominée, minorisée, l'impérialisme culturel peut aussi être considéré comme toujours déjà genré : en imposant sa culture propre à une nation, à un peuple, c'est toujours déjà la culture masculine propre à une nation qui est imposée. Les hommes, comme membres les plus puissants d'une société, disposant à la fois des moyens matériels et du savoir, ont ce pouvoir d'hisser leur culture, leur expérience typique de la vie quotidienne et leur corps en norme, et de taxer ce qui s'en écarte d'inférieur, d'*Autre*. Le groupe dominant traite ses propres expériences comme représentatives de l'humanité en général, comme constitutives de la « normalité ». Étant donné la « normalité » de sa propre perspective et de ses propres expressions, le groupe dominant construit alors la différence du groupe dominé en tant que défaut, manque, imperfection. C'est ainsi que, comme l'écrit bien Young, « la différence entre les femmes et les hommes […] est largement construite en tant que déviance ou infériorité » (Young, 1990 : p. 59. Traduction libre).

Dans un tel contexte de domination de genre, le corps des femmes sera donc à la fois perçu de l'extérieur et vécu de l'intérieur comme un écart vis-à-vis de la normalité. Le problème est que les approches féministes auxquelles je me suis attardée jusqu'ici ont adopté ce regard porté sur le corps des femmes : à chacun des écarts qui est mesuré entre les femmes et la norme masculine dictée par la culture dominante, elles ont œuvré à faire correspondre une revendication de réparation de l'inégalité, afin que les femmes ne soient plus pénalisées par cette différence. Si, toutefois, les femmes sont placées dans cette position qui consiste à devoir lutter, exiger, quémander, réclamer, c'est qu'elles n'ont pas encore contribué à façonner le monde et que lorsqu'elles ont commencé à y être admise, c'est non pas en tant que femmes, mais en tant qu'hommes, de sorte que le pouvoir dominant ne soit pas mis en péril.

Sous cette perspective, la féminité, et tout ce qui s'y rattache, est perçue et traitée comme un handicap, dont les effets négatifs doivent être neutralisés. Voilà d'ailleurs une exigence de neutralisation à laquelle la plupart des hommes n'auront pas à faire face et qui ne trouvera pas d'équivalent pour eux. Rarement, sinon jamais, ils n'auront à considérer leurs spécificités comme différentes de quoi que ce soit, les normes auxquelles tous sont supposés aspirer étant modelées sur leur condition et pensées d'après *leur* expérience typique de la vie. Rarement, sinon jamais, ils ne deviendront, et seront vus comme, les passifs bénéficiaires de

compensations qui viseraient à compenser les effets supposés nuisibles d'un trait physiologique qui serait tenu pour handicapant. Aucun de leur trait ne peut être expérimenté comme tel précisément parce que toute la société est organisée de sorte que ces traits qui sont devenus les leurs à force d'occuper une position dominante (et non pas en raison de traits biologiques particuliers) soient survalorisés et les autres, discrédités. Comme le faisait remarquer brillamment Catharine MacKinnon, toute la société est déjà organisée de telle sorte que les différences qui distinguent les hommes des femmes *soient déjà compensées*, comblées, à tel point que ces différences masculines sont masquées comme telles et figurent désormais à titre de normes.

> La réalité […] est que pratiquement toute caractéristique qui distingue les hommes des femmes est déjà compensée par une mesure d'action positive en faveur des premiers : la plupart des critères sportifs reposent sur la physiologie des hommes, l'assurance maladie ou automobile sur leurs besoins, les aspirations de carrière et critères de réussite sur leurs profils socioprofessionnels, la qualité du savoir universitaire sur leurs visions du monde et leurs centres d'intérêt, le mérite sur leurs parcours et leurs obsessions, l'art sur leur façon de réifier le vivant, la citoyenneté sur leur service militaire, la famille sur leur présence, l'histoire sur leur incapacité à s'entendre, leurs guerres et combats de chefs, dieu sur leur image, et le sexe sur leurs organes génitaux. À chacune de leurs différences avec les femmes correspond la mise en œuvre d'un plan d'action positive dont on sait qu'il structure et représente les valeurs de la société américaine.[200]

Si les femmes avaient disposé d'un pouvoir égal dès le départ, elles n'auraient pas eu à être assujetties à un traitement différencié où, en tant que groupe, elles sont ciblées pour leur différence vis-à-vis des hommes dont l'expérience typique de la vie quotidienne établit, fixe, la normalité. « En tant que femmes, écrit MacKinnon, nous avons été privées non seulement de termes qui nous soient propres pour parler de nos vies, mais de vies à vivre qui nous soient propres » (MacKinnon, 2005 : p. 33). Nous pourrions nous limiter à défendre cette idée. Je souhaite toutefois émettre une hypothèse plus poussée : nous avons été privées de vivre des vies qui nous soient propres *parce que* nous avons été privées des termes qui nous soient propres pour en parler, et avant d'en parler, pour les penser.

Dans un article précurseur des analyses féministes privilégiant la perspective de l'intersectionnalité, Maria Lugones et Elizabeth Spelman (1983) établissent un lien très clair entre, d'une part, l'oppression vécue, référant aux contraintes imposées à la capacité de vivre,

[200] MacKinnon, 2005 : p. 43-44.

d'agir et de bouger conformément à ses désirs propres et à sa volonté et, d'autre part, la capacité à reconstituer le fil de ses actions, la capacité de parler de sa vie propre, de l'interpréter, d'en faire le récit à rebours. Cette capacité, non pas seulement de vivre sa vie, mais de la penser, l'interpréter, « fait partie intégrante du fait de mener sa vie plutôt que d'être mené à travers elle », écrivent-elles.[201] On ne peut séparer l'existence vécue des interprétations qui en sont faites ou des mots à partir desquels on peut penser cette expérience : « l'articulation de notre expérience fait partie intégrante de notre expérience ».[202]

> Une autre raison de ne pas séparer la vie de la capacité de dire cette vie est qu'en tant qu'humains, nos expériences sont profondément influencées par ce qui est dit de ces expériences, que ce soit ce que nous en disons nous-mêmes, ou ce qu'en disent les « autres » puissants (en tant qu'opposés à l'« autrui significatif »). En effet, le phénomène de l'internalisation de l'oppression devient seulement possible parce qu'il en est ainsi : une personne fait l'expérience de sa vie à travers les concepts appauvris et dégradants que les autres ont jugé appropriés pour la décrire.[203]

La privation de cette capacité d'interpréter soi-même sa propre vie dans un contexte de domination ne peut être comprise, selon les auteures, qu'à titre « d'amputation qui signale l'oppression ».[204] Que les femmes n'aient pas librement participé à élaborer les théories dominantes sur lesquelles les approches féministes se sont alignées, qu'elles n'aient pas librement disposé de mots et de concepts qui leur soient propres pour penser leur expérience et envisager leur corps n'a pas uniquement mené à des stratégies de résistance qui amenuisent leur pouvoir. Cette absence de langage propre pour articuler leur expérience de la vie et de leur corps les a amenées à penser cette expérience dans un langage qui, d'emblée, les mutile, et qui a de lourdes implications sur leur rapport à elles-mêmes et le regard qu'elles portent sur leur corps, ce corps qui, sous le regard de l'autre intériorisé, est appréhendé comme « différent », inférieur, encombrant, handicapant. Cela les conduit à s'appréhender elles-mêmes en tant que *sexe* et non en tant qu'humaines.

---

[201] Lugones et Spelman, 1983 : p. 573. Traduction libre.
[202] Lugones et Spelman, 1983 : p. 574. Traduction libre.
[203] Lugones et Spelman, 1983 : p. 573-574. Traduction libre.
[204] Lugones et Spelman, 1983 : p. 573. Traduction libre.

5.1.2 Double conscience

Dans une œuvre profondément touchante, *Les âmes du peuple noir*, l'une des figures intellectuelles proéminentes de l'histoire noire américaine, William E. B. Du Bois (1868-1963), s'intéresse au « problème de la ligne de partage entre les couleurs » (Du Bois, 2007 : p. 20). Il y développe la notion, fort popularisée depuis, de « double conscience », ainsi que la « métaphore du voile », deux idées que j'estime utiles ici pour penser le rapport des femmes à leur propre corps, à leur propre destinée. Contrairement à la figure pionnière du mouvement abolitionniste dont il se réclamait, Frederik Douglas (1818-1895) qui représentait aussi un ardent défenseur du droit de suffrage des femmes, Du Bois n'a pas traité spécifiquement du genre.[205] Selon la lecture qu'en donne la précurseure de la perspective de l'intersectionnalité Kimberlé Crenshaw, alors qu'il estimait clairement que la *Race* relevait de l'idéologie, Du Bois persistait pourtant à croire que le genre relevait de l'identité personnelle (Crenshaw, 2005). Néanmoins, le phénomène de la double conscience qui l'obséda et auquel il consacra de nombreuses fictions littéraires et des essais philosophiques peut nous être utile pour penser la condition de la femme. La double conscience, ce phénomène par lequel la personne est amenée à se percevoir constamment dans le reflet de l'œil de l'autre, comme différente, inférieure, *Autre*, est typique dans un contexte d'impérialisme culturel et marque aussi les femmes.

La « double conscience », chez Du Bois, c'est ce phénomène par lequel le Noir américain de la classe moyenne « émancipé » de l'esclavage, mais encore vivement ségrégué, lynché, exploité, sent sa nature double, se percevant lui-même à travers le regard du Blanc, étant déchiré entre l'objectification déshumanisante dont il fait constamment l'objet et sa volonté d'être Sujet. Sa propre image, réfléchie dans le regard du peuple Blanc, est déformée. Cette image reflétée ne pouvant coïncider avec ce qu'il se sent être parmi les siens -un humain-, il hérite d'une double conscience : il est scindé en lui-même, privé d'une conscience de soi unifiée et l'accès à la compréhension de lui-même, de son monde, est brimé. Il s'appréhende à travers le regard de l'autre, se perçoit à travers un voile, un « voile qui s'étend

[205] Sur l'appui de Douglas à la lutte pour le droit de vote aux femmes, on peut consulter les chapitres deux et trois de l'excellent ouvrage d'Angela Davis (2007) auquel je me réfère davantage au chapitre deux.

entre lui et le monde blanc »[206], « entre [lui] et l'Opportunité »[207] et ne peut coïncider avec lui-même. Cette métaphore du voile dressé entre le Noir et l'américain Blanc, voile à l'intérieur duquel errent les Noirs de l'Amérique, rêvant de « s'éveiller au-dessus du Voile »[208], suggère que tant qu'ils évolueront à l'intérieur d'une société américaine où la masse dominante est raciste et projette sur eux cette vision de mépris, ils ne pourront s'éprouver que sous cette forme double, à travers le regard de l'autre, et toute tentative de parvenir à une conscience de soi unifiée sera vouée à l'échec.

> […] le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué une double vue dans ce monde américain –un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double –un Américain, un Noir; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure.[209]

Tout au long de ce livre magnifique qu'est *Les âmes du peuple noir* (2007) s'ébauche ainsi une fresque magistrale et bouleversante de la division psychosociale que crée la division entre deux peuples, l'un dominant l'autre dominé, une division profonde qui n'a pas que des conséquences matérielles, mais qui endommage les consciences individuelles, qui rend désespérément malheureux et peut faire naitre la violence (illustré par le personnage du John Noir, au chapitre treize), qui fait sombrer l'individu dans la haine, le doute et le désespoir (illustré par l'histoire du vieil Alexandre Crummell, au chapitre douze), qui fait s'évanouir l'espoir même dans les cœurs les plus optimistes, vaillants et héroïques et laisse les enfants bons mourir de mélancolie (illustré par l'histoire de Josie, au chapitre quatre). Dans ce monde, le Noir est amené à se concevoir lui-même, son corps, son existence, comme un « problème » (Du Bois, 2007 : p. 11). « L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte –de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un moi meilleur et plus vrai », écrit Du Bois (2007 : p. 11). C'est l'histoire de cette lutte

[206] Du Bois, 2007 : p. 222.
[207] Du Bois, 2007 : p. 70.
[208] Du Bois, 2007 : p. 204.
[209] Du Bois, 2007 : p. 12.

pour unifier leur conscience d'eux-mêmes, pour fondre en une unité cette conscience double, duelle, propre à ceux qui, déracinés de leur pays d'origine, importés comme de la marchandise pour être soumis à l'esclavage, étant Noirs et devant aspirer à être américains, sont frappés par cette division psychosociale insurmontable. Tel est le problème fondamental dans la philosophie de Du Bois : cette double conscience qui s'impose et demande, impérativement : comment être à la fois Noir et américain, comment réconcilier en soi ces oppositions radicales?

> Des dizaines de milliers de personnes se sont épuisées dans cette contradiction, dans l'effort pour satisfaire en même temps deux idéaux irréconciliables –épuisement qui a causé de tristes ravages dans leur courage et leur foi, qui les a envoyées adorer de faux dieux et invoquer des voies de salut pernicieuses, et qui, parfois, a même semblé sur le point de leur faire honte d'elles-mêmes.[210]

On peut estimer que c'est d'une manière analogue à celle de Du Bois que Simone de Beauvoir, dans *Le deuxième sexe*, ouvrage phare du féminisme de la deuxième vague auquel se sont abreuvées des générations de féministes depuis les années cinquante, remarque que le Sujet étant toujours déjà masculin, assimilé à la personne universelle, la femme est condamnée à être l'Autre, le sexe. Alors que l'homme, la mesure de toute chose, reste Un, la femme est double et enfermée dans ce dédoublement : « comme l'homme la femme est son corps mais son corps est autre chose qu'elle », écrit-elle.[211] En ce sens, il y a un « conflit entre la revendication fondamentale de tout sujet qui se pose toujours comme l'essentiel et les exigences d'une situation qui la constitue comme l'inessentielle » (Beauvoir, I : p. 34). La femme est marquée de l'intérieur par cette déchirure. Sa condition est singularisée par ce conflit, cette scission, ce dédoublement. De la même manière que Du Bois demandait : « comment un homme pouvait-il être à la fois Noir et américain? », Simone de Beauvoir demande : « Comment dans la condition féminine peut s'accomplir un être humain? » (Beauvoir, I : p. 34). Je soutiens dans la section qui suit qu'il y a un parallèle intéressant à établir entre l'expérience de la double conscience magnifiquement dépeinte par Du Bois et l'expérience de l'altérité, telle qu'abordée à travers la phénoménologie existentialiste de Simone de Beauvoir, et que l'ouvrage *Le deuxième sexe* peut nous aider à comprendre les

[210] Du Bois, 2007 : p. 13.
[211] Beauvoir, I : p. 46.

conséquences, sur les femmes et leur rapport à leur corps et leur avenir, de cette expérience de l'altérité.

5.2 « Reflets dans un œil d'homme »[212]

> À vrai dire, toute enfant de sexe féminin découvre le dualisme dès son plus jeune âge, pour la simple raison que son corps est tôt constitué en objet du regard (y compris, grâce aux miroirs, du sien). Elle vit son corps comme une « chose » qui n'est pas la même chose qu'elle. Le paradoxe est que, plus elle grandit, plus les autres la traitent comme si elle n'était que cette « chose »-là.[213]

Dans un contexte de domination masculine, où les plus puissants qui disposent des moyens matériels et culturels hissent leur expérience en norme et marquent ce qui s'en écarte comme différent, les femmes sont amenées à envisager leur propre situation, à partir du regard de cette culture, comme différente. En ayant adopté ce regard porté sur soi-même, la maternité et la prise en charge de la dépendance n'apparaissent plus comme de simples options, neutres, valables et sans conséquence, voire heureuses et porteuses de sens, mais comme des pénalités véritables qui, jusque là, avaient été injustement imposées par leur sexe comme des conditions inéluctables, des pénalités qui doivent désormais être prises en compte, et compensées, voire neutralisées tout à fait. Cette idée, on la retrouve peut-être de la manière la plus percutante chez Shulamith Firestone, une jeune féministe radicale américaine qui publia, en 1970, *La dialectique du sexe* (1972), un essai qui connut un succès retentissant dès sa parution.

Firestone est peut-être celle qui, de l'avis général, adopta avec le plus d'évidence la perspective masculine pour envisager le corps des femmes. Suivant l'analyse qu'elle donne de la condition féminine, c'est parce que les femmes sont dotées de la capacité reproductrice qu'elles ont été historiquement assujetties, exploitées, marginalisées, violentées, privées de droits. Il s'agit donc, selon elle, de neutraliser les effets de ces différences biologiques. *La dialectique du sexe* présente en effet, sans aucune équivoque, la reproduction (comme

---

[212] « Reflets dans un œil d'homme » est le titre du dernier essai de Nancy Huston (2012). Ce titre reflète bien ce que j'entends développer dans la section qui suit, et je crois qu'il traduit aussi bien l'idée générale que l'auteure se fait du rapport difficile des femmes à elles-mêmes, rapport dont elle traite dans la préface consacrée à *Burqa de chair*, le livre de Nelly Arcand, publié posthume en 2011. Je dois préciser toutefois que je n'adhère pas à la critique douteuse que donne Huston du féminisme dans cet ouvrage qui est par ailleurs choquant à plus d'un égard, alors qu'elle semble vouloir ramener les femmes et les féministes vers une reconnaissance de la réalité biologique, naturelle, immuable de la différence des sexes.

[213] Huston, 2011 : p. 10. À cet égard, la lecture de « L'enfant dans le miroir » de Nelly Arcand est fascinante (2011 : p. 61-89).

processus par lequel il y a fécondation, gestation utérine, accouchement, allaitement) comme la source fondamentale, le lieu d'ancrage de la domination masculine : le premier antagonisme entre la classe des femmes et celle des hommes découle du fait biologique de la reproduction. La classe de sexe est déterminée par des impératifs biologiques dont les femmes étaient prisonnières depuis la nuit des temps, avant que ne se développent les technologies reproductives. C'est cette division biologique qui à la fois prédispose les mères à développer une relation spéciale à leur enfant, au cours de la période qui suit la naissance lors de laquelle l'enfant a besoin de soins continus, et c'est cette division biologique qui donne lieu à la division sexuelle du travail. Or, depuis peu, les technologies reproductives sont à la portée des femmes. Firestone perçoit dans ces technologies ce qui, pour la première fois dans l'histoire, autoriserait les femmes à se libérer de la maternité obligatoire, à rompre avec la tyrannie de la famille biologique et, ainsi, à s'émanciper. Dans son essai, elle évoque la possibilité d'un nouveau style de vie non procréatif, celui du clonage reproductif, où la reproduction ne serait donc plus sexuelle, ni sexuée, mais réalisée, pour ainsi dire, séparément des corps. La femme serait du même coup libérée de son propre asservissement à la Nature et de l'emprise de l'homme qui, ayant historiquement abusé de ce rapport intime entre elle et la nature, se serait posé comme leur maître absolu. Dans son ouvrage *The death of nature,* la philosophe Carolyn Merchant montre comment, depuis la Révolution scientifique, sous la plume des philosophes modernes que sont Francis Bacon, René Descartes et Voltaire, ce dernier ayant fait de Dieu l'horloger de la nature, une nature connaissable, déchiffrable et manipulable, la matière tout comme la nature autrefois « vivantes » ont été progressivement dépeintes comme « mortes ». Étant « mortes », elles étaient exploitables à souhait. Ce changement quant à la conception soudainement mécanistique du monde est présenté par Merchant comme un élément préalable et essentiel au développement et à l'établissement de l'idéologie du capitalisme qui requerrait la domination de la nature.[214] On pourrait plausiblement suggérer que l'ouvrage de Firestone n'est pas étranger à cette philosophie moderne : il s'agit pour les femmes de se saisir des

[214] L'écoféminisme dont Merchant était l'une des promotrices a établi un rapprochement entre l'exploitation des femmes et celle de la nature. Au sujet de l'association entre les femmes et la nature, on voudra aussi lire *The man of reason* de Geneviève Lloyd (1984) et *The death of nature* de Carolyn Merchant (1980). Le recueil plus poétique et littéraire, tout simplement magnifique, *Women and nature. The roaring inside her* (1978) de Susan Griffin est aussi à découvrir.

technologies à leur disposition pour dompter, maîtriser, soumettre la nature et s'en faire les maîtresses.[215]

Shulamith Firestone s'est explicitement réclamée de Simone de Beauvoir et s'est inspirée de sa philosophie pour élaborer sa *Dialectique du sexe.* Les analystes qui l'on critiquée ont aussi fréquemment critiqué Simone de Beauvoir pour les mêmes raisons. Mais que Firestone se soit réclamée de Beauvoir n'en fait pas pour autant son héritière légitime.

Des philosophes féministes de renom, telles que Mary O'Brien et Iris Marion Young[216], ont vu en Simone de Beauvoir une penseure qui, obnubilée par la philosophie existentialiste marquée par le dualisme corps/esprit, se serait appropriée le point de vue des hommes, de Martin Heidegger à Jean-Paul Sartre, pour traiter de la condition de la femme. Elle aurait ainsi élaboré une perspective féministe alimentée par la philosophie existentialiste qui reflète en conséquence un mode de pensée très dichotomique, où la femme serait opposée à l'homme, l'objet au Sujet, la vie à l'existence, l'immanence à la transcendance, la nature à la culture, des dichotomies hiérarchisées posant l'infériorité du pôle de la féminité, de la vie, de l'immanence et de la nature, tout en assumant la supériorité du pôle de la virilité, de l'existence, de la transcendance et de la culture et son adéquation à la virilité. Simone de Beauvoir reprend en effet l'idée suivant laquelle l'humain se construit à travers le travail et contre la nature, en l'aménageant, la domptant, la domestiquant, la soumettant, la transformant selon sa volonté. « La société humaine est une antiphysis, écrit-elle, elle ne subit pas passivement la présence de la nature, elle la reprend à son compte » (Beauvoir, I : p. 98). Il demeure vrai que Simone de Beauvoir s'inscrit aussi dans la lignée des philosophes allemands

---

[215] L'ouvrage de Firestone a connu un déferlement de critiques. La philosophe Mary O'Brien (1987) en a peut-être formulé la critique la plus connue, lui reprochant d'avoir adopté, pour parler de l'expérience des femmes, le regard typique de l'homme effrayé depuis la nuit des temps par la puissance procréatrice des femmes. D'autres féministes pensent aussi que la technologie si prometteuse dont traite Firestone risque plutôt d'être utilisée contre les femmes et non pas à leur avantage, les technologies en matière de reproduction ayant été contrôlées depuis le dernier siècle et demi par les intérêts masculins. Dans cette lignée, Gena Corea, dans *The mother machine* (1985), ainsi que Barbara Ehrenreich et Dierdre English, dans *Des experts et des femmes* (1982), ont voulu faire la démonstration que le développement des technologies reproductives avait tendance à augmenter plutôt qu'à diminuer le pouvoir patriarcal, les cent cinquante dernières années ayant été marquées par une prise de pouvoir par les hommes experts, les médecins et les scientifiques, sur le processus de reproduction des femmes, par l'exercice d'un contrôle de plus en plus strict et médicalisé de l'expérience de l'accouchement, notamment.

[216] On peut lire la critique de Mary O'Brien dans le chapitre « Elles ont oublié notre naissance » de *La dialectique de la reproduction* (1987). On peut lire la brève critique qu'Iris Marion Young adresse au *Deuxième sexe* dans l'article « Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics » (2006 : p. 177-178).

tels que Friedrich Hegel et Karl Marx pour qui le travail constituait l'essence véritable de l'humanité, la seule activité véritablement humaine, et pour qui la tâche qui incombait à l'homme consistait à modifier, travailler, transformer, anéantir la nature pour lui imprimer la marque de l'humanité, transformer le naturel pour y instiller du spirituel. À l'intérieur de cette structure ontologique à laquelle de Beauvoir souscrit, la maternité peut en effet difficilement constituer un « projet » au sens existentialiste du terme.[217] Dans le premier chapitre de la première partie du *Deuxième sexe*, on peut effectivement relever plusieurs passages importants où de Beauvoir semble opposer la transcendance inhérente aux hommes et l'immanence inhérente aux femmes, où elle semble, elle aussi, participer à ce mépris généralisé du corps des femmes. Ses travaux seraient alors loin de pouvoir nous aider à comprendre les effets sur les femmes de l'intériorisation de la « différence ». Elle écrit en effet que « c'est par la maternité que la femme accomplit intégralement son destin physiologique; c'est là sa vocation « naturelle » puisque tout son organisme est orienté vers la perpétuation de l'espèce ».[218] Son « individualité […] est combattue par l'intérêt de l'espèce; elle apparait comme possédée par des puissances étrangères »[219], comme « la proie de puissances qui la débordent ».[220] Le « service réclamé d'elle par l'espèce [cette « espèce qui les ronge »[221]] […] se réalise lentement, péniblement dans la grossesse, l'accouchement, l'allaitement ».[222] L'accouchement, écrit-elle, « lui-même est douloureux; il est dangereux », et « l'allaitement est aussi une servitude épuisante ».[223] Sous sa plume, l'ouvrage des femmes, notamment le labeur de l'accouchement n'apparait pas comme un véritable « travail » : il apparait comme un acte animal car non-libre, participant de l'ordre naturel, incontrôlé et incontrôlable des choses. C'est d'ailleurs dans « l'accouchement » que « le conflit espèce-individu » « prend parfois une

---

[217] Dans le chapitre sur la maternité de *Throwing like a girl,* un essai phénoménologique féministe réédité en 2005, Iris Marion Young propose une interprétation de la maternité comme un « projet » et non plus comme une simple représentation de la femme soumise aux impératifs de la nature et de la perpétuation de l'espèce à travers son corps, comme emprisonnée dans son corps, rivé à ses dictats. Il faut noter néanmoins, à la défense de Simone de Beauvoir, que si on ne peut assimiler strictement la « gestation à un travail ou à un service tel que le service militaire », selon ses dires, c'est aussi qu'on ne peut soumettre la procréation à une réglementation : « dans l'acte sexuel, dans la maternité, la femme n'engage pas seulement du temps et des forces mais des valeurs essentielles », écrit-elle (Beauvoir, I : p. 105).
[218] Beauvoir, II : p. 326.
[219] Beauvoir, I : p. 41.
[220] Beauvoir, I : p. 71.
[221] Beauvoir, I : p. 70.
[222] Beauvoir, II : p. 149.
[223] Beauvoir, I : p. 70.

figure dramatique ».[224] L'écrivaine, dont l'héritage pour la pensée féministe contemporaine est indéniable, semble alors entériner cette idée de la passivité des femmes qui seraient, bien malgré elles, constamment ramenées aux besoins de l'espèce, empâtées dans le quotidien d'une vie ordinaire, rabaissées à l'immanence, soumises aux impératifs de la survie de l'espèce dont le sort se joue à travers et en elles indépendamment de leur volonté, au sein de leurs ventres féconds. Elles seraient condamnées à être les esclaves passives de la nature. En ce sens, l'enracinement particulier des femmes dans le territoire de leur corps, pour paraphraser la notoire historienne des femmes Michelle Perrot (1998), serait à la source de leur emprisonnement dans la sphère domestique, de leur rabaissement à l'immanence des tâches quotidiennes rebutantes, sales, répétitives, abrutissantes. Et ce sont les particularités de la biologie femelle de la reproduction qui seraient à blâmer pour la limitation des femmes à l'immanence. De Beauvoir aurait ainsi contribué à dévaloriser la vie des femmes ordinaires, de cette vaste majorité de femmes qui, à l'époque où elle rédigeait le *Deuxième sexe*, élevaient une armée d'enfants, les aimaient, les éduquaient, en prenaient soin. Elle aurait, en revanche, valorisé l'univers traditionnellement masculin de l'activité, ce haut lieu de la formation des valeurs humaines et des idéaux moraux, le seul qui ouvre à l'humanité la possibilité de la transcendance (Young, 2006).

Bien que cette œuvre magistrale qu'est *Le deuxième sexe* ait été l'objet de nombreuses disputes interprétatives (on ne compte plus le nombre de livres et de numéros spéciaux accordés à la pensée de Simone de Beauvoir dans les revues féministes) et que plusieurs interprètes aient noté un mépris du corps des femmes et du travail qui leur est traditionnellement assigné chez elle, il est possible d'en donner une lecture alternative. J'estime en effet que *Le deuxième sexe,* contrairement à *La dialectique du sexe* de Firestone, est loin de représenter ce phénomène, évoqué en introduction de ce chapitre, par lequel les approches féministes ont emprunté le regard des hommes pour parler de l'expérience des femmes. *Le deuxième sexe* nous laisse plutôt imaginer à quel point l'expérience vécue de leur propre corps par les femmes est intimement liée à la conception du monde à l'intérieur de laquelle cette expérience prend forme, est interprétée, narrée. Elle est liée à la théorie qui permet de la penser. Les réflexions de Simone de Beauvoir me sont en effet utiles ici pour

[224] Beauvoir, I : p. 70.

faire valoir cette idée que je veux mettre de l'avant dans ce chapitre : parce que les femmes ne disposent pas d'une indépendance de vision, d'une voix propre et de mots qui soient leurs pour penser leur propre corps, elles en viennent à le percevoir comme quelque chose d'autre qu'elles, à l'appréhender comme un obstacle qui nuit à leur progression sociale. Elles sont scindées en elles-mêmes, elles restent doubles, divisées, leur corps étant constamment opposé à l'esprit, leur sexe ne coïncidant pas avec l'humanité.

Simone de Beauvoir ayant développé une phénoménologie de la domination a sans doute délibérément évité d'élaborer clairement les implications politiques de son récit de la condition féminine qu'elle cherche à décrire, de son récit de l'apprentissage de cette condition, de sa manière de l'éprouver, des espoirs et des évasions qui, dans les limites de cette condition, sont encore accessibles aux femmes. Dès l'introduction de son ouvrage, elle précise qu'il faut entendre, après chaque affirmation développée, « dans l'état actuel de l'éducation et des mœurs ». « Être », sous son approche, « c'est être devenu, c'est avoir été *fait* tel qu'on se manifeste » (Beauvoir, I : p. 27).[225] Cette précision n'est pas vaine et sans conséquence. Elle permet d'orienter d'entrée de jeu la perspective à partir de laquelle le lecteur doit considérer les descriptions phénoménologiques des différentes situations vécues, éprouvées, par les femmes et fait la différence entre une lecture qui prendra pour acquis que la philosophe décrit une situation injuste à réformer ou qu'elle dépeint une réalité corporelle naturelle à surmonter, dominer, mépriser.

> On ne nait pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin.[226]

Cet extrait, qui ouvre le deuxième tome du *Deuxième sexe,* est sans doute l'un des plus connus de l'auteure. Il signifie avant tout que la biologie n'est suffisante ni pour expliquer ni pour ordonner le destin des femmes. Elle signifie aussi que, dans les sociétés humaines, nous nous devons de distinguer le corps tel qu'il peut être décrit par les biologistes du corps en tant

---

[225] Elle poursuit : « oui, les femmes dans l'ensemble sont aujourd'hui inférieures aux hommes, c'est-à-dire que leur situation leur ouvre de moindres possibilités : *le problème c'est de savoir si cet état de choses doit se perpétuer »* (Beauvoir, I : p. 27). Je souligne.

[226] Beauvoir, II : p. 14. Elle écrit : « Dans la collectivité humaine rien n'est naturel et […] la femme est un produit élaboré par la civilisation; l'intervention d'autrui dans sa destinée est originelle : si cette action était autrement dirigée, elle aboutirait à un tout autre résultat » (Beauvoir, II : p. 644).

qu'il est vécu par le Sujet. « La femme n'est définie ni par ses hormones ni par de mystérieux instincts *mais par la manière dont elle ressaisit, à travers les consciences étrangères, son corps et son rapport au monde* »[227], spécifie-t-elle dans la conclusion du *Deuxième sexe*. Dans la mesure où les sociétés humaines ont ce pouvoir d'investir les corps de significations et que la conscience de son propre corps s'élabore sous des circonstances données, les femmes issues de sociétés différentes marquées par des circonstances sociales, économiques et culturelles différentes, feront une expérience différente de leur propre corps et des transformations qui s'opèrent en lui. Et les philosophes féministes seront aussi conséquemment appelées à en parler différemment. Comme le remarque Diane Lamoureux dans son analyse minutieuse du « corps » chez Simone de Beauvoir, cette « asymétrie des rapports sociaux de sexe se retrouve dans l'asymétrie de la perception des corps » (Lamoureux, 1999 : p. 6).[228] Si le regard objectifiant de l'homme qui confine la femme à l'Altérité la « constitue […] comme un Autre »[229], la femme apprend aussi à se faire la complice de cette vision, à se saisir comme l'Autre et à faire sienne l'interprétation de son propre corps comme « un obstacle, une prison » (Beauvoir, I : p. 15). L'expérience vécue par la femme de son propre corps est intimement liée aux rapports sociaux de sexe et à la conception du monde au sein de laquelle cette expérience prend forme, est vécue et interprétée, narrée. Elle est liée à la théorie qui permet de la penser. C'est, je le soutiens dans cette deuxième partie, précisément ce que la lecture du *Deuxième sexe* permet de révéler. Et c'est en ce sens que l'on peut dresser un parallèle entre l'expérience de la « double conscience » de l'américain Noir dépeinte de façon bouleversante par Du Bois et l'expérience de l'altérité, telle que présentée par Simone de Beauvoir.

Chez Simone de Beauvoir, la virilité, contrairement à la féminité (qui est, dans l'état actuel des choses, une « mutilation »), n'entraine pas le confinement social à une essence particulière : elle suppose la liberté de se construire soi-même, de dompter les déterminations naturelles en les transcendant et de s'imposer dans le monde. Mais l'avantage que l'homme viril a sur la femme n'est pas que biologique. L'avantage est avant tout social.

---

[227] Beauvoir, II : p. 644. Je souligne.
[228] Pour une analyse minutieuse du « corps » comme étant à la fois le lieu de l'oppression et de la libération chez Simone de Beauvoir, l'article « Le paradoxe du corps » (1999) de Diane Lamoureux est un incontournable. Elle distingue chez Beauvoir « trois figures du corps » : le corps inerte, le corps émancipé et le corps subjectivé de la femme indépendante.
[229] Beauvoir, I : p. 24.

> Il [l'homme] saisit son corps comme une relation directe et normale avec le monde qu'il croit appréhender dans son objectivité tandis qu'il considère le corps de la femme comme alourdi par tout ce qui le spécifie: un obstacle, une prison.[230]

Mais si l'homme coïncide immédiatement, sans médiation, avec le monde, comme l'écrit de Beauvoir, ce n'est pas tant parce que certaines déterminations biologiques, qu'il serait parvenu à nier mieux que la femme, l'avantageraient. En effet, de Beauvoir écrit que « les garçons aussi, au moment de leur puberté, ressentent leur corps comme une présence embarrassante, mais étant fiers dès l'enfance de leur virilité, c'est vers elles que, fièrement, ils transcendent le moment de leur formation » (Beauvoir, II : p. 73). Ayant appris que cette virilité leur promet succès et bonheur, transcendance, ils découvrent avec orgueil les premiers signes de leur puberté et accueillent dans la joie ces transformations qui s'opèrent en eux. Si les garçons sont ainsi d'emblée avantagés, en coïncidence avec le monde qu'ils habitent et qu'ils peuvent dès l'enfance anticiper avec hâte leur avenir, c'est qu'ils font d'emblée partie du groupe qui a édifié, construit le monde à son avantage et dans son intérêt, du groupe qui en a déterminé les règles de fonctionnement et les lois. Parce que « le monde qui a toujours appartenu aux hommes conserve la figure qu'ils lui ont imprimé »[231], l'humanité et la masculinité ne font qu'*un*, étant fondues l'une dans l'autre, confondues. Les hommes pénètrent alors *immédiatement* en ce monde, sans avoir à renoncer à quoi que ce soit et sans avoir à se faire violence : « par l'assimilation du phallus et de la transcendance, écrit de Beauvoir, il se trouve que ses réussites sociales ou spirituelles le douent d'un prestige viril. Il n'est pas divisé » (Beauvoir, II : p. 590). La virilité étant édifiée en norme, la masculinité, en représentation de l'humanité pour laquelle le monde est fait tel qu'il est, pour être ainsi digne de l'humanité, il ne suffit à un homme qu'à être un « vrai homme ». Ainsi de Beauvoir écrit-elle ce passage célèbre qui résume d'entrée de jeu son hypothèse explicative de la condition féminine :

> L'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi mais relativement à lui. […] Elle n'est rien d'autre que ce que l'homme en décide; ainsi on l'appelle « le sexe », voulant dire par là qu'elle apparait essentiellement au mâle comme un être sexué : pour lui, elle est le sexe, donc elle l'est absolument. Elle se détermine et se

[230] Beauvoir, I : p. 15.
[231] Beauvoir, II : p. 588.

> différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre.[232]

Ce n'est pas en raison des déterminations biologiques qui les caractérisent et les spécifient que les femmes peinent à accéder à ce monde tel qu'il est, qu'elles n'y pénètrent que par à-coups, et le plus souvent après s'être fait violence. Pour être une femme, selon de Beauvoir, il ne suffit pas d'être mère (d'être biologiquement ancrée dans le territoire de la féminité) : il faut encore « demeure[r] l'inessentiel », « s'accepte[r] comme l'Autre » (Beauvoir, I : p. 406). Et l'accès à la dignité de l'humanité réclame d'elle qu'elle refuse la féminité à laquelle on l'a historiquement confinée, qu'elle renonce définitivement à se faire « objet et proie », afin de s'affirmer comme Sujet souverain.[233]

> Aux yeux des hommes –et de la légion de femmes qui voient par ces yeux- il ne suffit pas d'avoir un corps de femme ni d'assumer comme amante, comme mère, la fonction de femelle pour être une « vraie femme »; à travers la sexualité et la maternité, le sujet peut revendiquer son autonomie; la « vraie femme » est celle qui s'accepte comme Autre.[234]

Pour devenir une véritable femme, elle doit voir « par ces yeux » et se voir elle-même comme *Autre*, comme *objet*, opposée au Sujet de l'homme, comme l'inessentielle par contraste avec l'essentiel. Les femelles de l'espèce ne viennent pas à la vie comme Sujet; elles naissent femelles, mais sont faites Autres, objets, inessentielles. Elles ne deviennent femmes que lorsqu'elles acceptent de s'envisager non plus comme un sujet mais comme un objet. Se faire Sujet souverain est en ce sens en ultime contradiction avec la féminité –celle qui lui garantit son salut en tant que femme en même temps que sa protection. C'est par ailleurs la raison pour laquelle le seul moment où la femme « coïncide avec elle-même », c'est lorsqu'arrivée à l'âge de la ménopause, elle est « délivrée des servitudes de la femelle »[235] et qu'elle est en même temps libérée du regard de l'homme. Elle n'a plus la jeunesse et la beauté pour se faire l'objet de son désir, la faculté qui la rend féconde, cette faculté qui permet à l'homme de l'assujettir au devenir de l'espèce, est neutralisée. Elle n'est alors pas un mâle, ni tout à fait une femelle : elle constitue « un troisième sexe » (Beauvoir, I : p. 71). Le « troisième sexe » est libre, car il est libéré du regard de l'homme. C'est pourquoi de Beauvoir

---

[232] Beauvoir, I : p. 17.
[233] Beauvoir, I : p. 591. Sur cette question difficile de la mutilation, on peut encore lire Lamoureux (1999).
[234] Beauvoir, I : p. 406.
[235] Beauvoir, I : p. 71.

peut écrire que la femme est fondamentalement divisée, que sa féminité contrarie et contredit son humanité : la « féminité » comme assignation sociale la condamne à l'objectification, l'altérité. C'est cette assignation sociale et la domination masculine, et non pas son corps de femmes, qui la prive d'humanité, la condamne à l'objectification. Car après tout, « l'homme est comme la femme une chair, donc une passivité, jouet de ses hormones et de l'espèce, proie inquiète de son désir […] ils vivent chacun à sa manière l'étrange équivoque de l'existence faite corps. […] Dans les deux sexes se joue le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance; les deux sont rongés par le temps, guettés par la mort » (Beauvoir, II : p. 648). Ce qui distingue la femme, c'est qu'elle est constituée par l'homme comme Autre et qu'elle doit, pour être femme, se saisir elle-même comme une Autre.

Sous cette perspective, on peut comprendre différemment les descriptions offertes par la philosophe des différents événements qui peuvent marquer la vie des femmes, de l'enfance à la vie adulte, puis à la vieillesse. Dans la section « la mère » de la partie *Situation* du *Deuxième sexe* il apparait très clairement que la façon dont les femmes vivent la maternité (qu'elles accueillent dans la joie et l'enthousiasme cette nouvelle ou qu'elles la subissent comme un lourd fardeau), dépend directement du contexte social dans lequel elle est vécue :

> Quant aux servitudes de la maternité, elles prennent selon les mœurs une importance très variable : elles sont accablantes si on impose à la femme de nombreuses procréations et si elle doit nourrir et élever les enfants sans secours; si elle procrée librement, si la société vient à son aide pendant la grossesse et s'occupe de l'enfant, les charges maternelles sont légères et peuvent être facilement compensées dans le domaine du travail.[236]

Dans la même lignée, si la femme ressent sa puberté avec horreur, écrit-elle, c'est non pas parce qu'elle est en soi, naturellement, physiologiquement répugnante, mais parce qu'elle signale l'entrée brutale dans la « féminité » comme assignation sociale, comme aliénation, objectification, une féminité qui, en changeant le corps des femmes en « corps inerte », en passivité, lui inspirera horreur et dégoût : « c'est le contexte social qui fait de la menstruation une malédiction. […] les règles inspirent à l'adolescente de l'horreur parce qu'elles la précipitent dans une catégorie inférieure et mutilée » (Beauvoir, II : p. 74). Des commentatrices, dont Iris Marion Young, ont été outrées de la manière dont la philosophe

[236] Beauvoir, I : p. 98.

existentialiste dépeignait le phénomène de la puberté dans *Le Deuxième sexe*. Pourtant, tout laisse croire que de Beauvoir ne méprisait pas tant le phénomène physiologique que le sens qu'il revêtait dans une culture patriarcale : le mauvais présage qu'il annonçait pour les femmes. Elle écrit en effet que « la menstruation ne lui inspire tant d'horreur [à la jeune fille] *que parce qu'elle* constitue une chute brutale dans la féminité » (Beauvoir, II : p. 646. Je souligne). Mais la féminité ici ne renvoie pas simplement à l'idée d'être une *femme* comme Sujet. Elle doit être lue comme la métamorphose en « objet », en passivité, une transformation qui se déroule non pas tant physiologiquement que dans l'œil des hommes.

> De même que le pénis tire du contexte social sa valeur privilégiée, de même c'est le contexte social qui fait de la menstruation une malédiction. L'un symbolise la virilité, l'autre la féminité : c'est parce que la féminité signifie altérité et infériorité que sa révélation est accueillie avec scandale. […] Les règles inspirent à l'adolescente de l'horreur parce qu'elles la précipitent dans une catégorie inférieure et mutilée.[237]

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la jeune fille « assumerait aussi bien plus tranquillement son jeune érotisme si elle n'éprouvait pas un dégoût effaré *pour l'ensemble de son destin* »[238], un destin qui, en la privant de sa liberté de Sujet, lui aliène sa propre humanité.[239] La plus grande perte pour les femmes, celle qui vient trop souvent avec l'entrée forcée dans l'âge adulte et la lancée dans la course précipitée pour le mariage et la maternité, cette course qui leur est présentée sous les traits de la réussite et du succès, comme une promesse de bonheur, la plus grande perte pour les femmes, disais-je, c'est cette perte de liberté caractéristique de la féminité, et en même temps, la perte de la naïveté de la jeunesse et de l'espoir en l'avenir.

Dans ce contexte social dépeint par Simone de Beauvoir, on ne doit plus s'étonner que tant de comportements des femmes à notre époque contemporaine aient pris la forme d'une véritable lutte livrée contre leur propre corps –lutte livrée pour le faire disparaitre en tant que corps féminin ou pour le refaçonner toujours davantage. L'artifice du fitness ou de la chirurgie plastique, comme le phénomène des troubles alimentaires chez les jeunes femmes, ces

---

[237] Beauvoir, II : p. 74.
[238] Beauvoir, II : p. 646. Je souligne.
[239] Si elle a en « horreur cette servitude », c'est une « horreur qui reflète les vieilles terreurs mystiques des mâles et qu'elles transmettent à leur descendance » (Beauvoir, II : p. 67). Cette « horreur » ne leur vint pas naturellement.

phénomènes aussi entretenus par les médias de masse, les magazines féminins et les journaux à potins, sont communément interprétés comme autant de signes d'une société où le corps, et plus particulièrement le corps des femmes, serait hissé en culte. Si la psycho pop traite en effet fréquemment de ces problèmes comme de fléaux caractéristiques d'une époque plastique où des jeunes filles gâtées seraient submergées à en mourir par le rêve absurde et naïf de célébrité, on peut toutefois en donner une toute autre interprétation. On devrait surtout y voir le signe d'une société où le corps des femmes est non pas vénéré, mais pris en défaut et exécré en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est matériel, naturel, mortel. C'est entre autres l'interprétation que proposent respectivement Laury Penny, dans *Meat Market* (2011 : p. 22-35), et Naomie Wolf, dans *The beauty myth* (1997). À leurs yeux, ces phénomènes sont en effet l'expression ratée et souvent mortelle, mais dont la létalité est éloquente, de la haine de soi, de la volonté de disparaitre en tant que femme, en tant que sexe. Ce n'est pas une logique glamour alimentée par un narcissisme du culte de soi qui anime ce désordre, mais une logique de haine de soi, de mépris de la vie et du sexe en soi; une logique de mort : rapetisser jusqu'à disparaitre, jusqu'à ce que les os s'effritent, les organes flanchent un à un, le cœur cesse de pomper et la vie s'échappe sans que la femme ait à porter le blâme post-mortem du suicide (Penny, 2011). C'est l'idéalisme, au sens philosophique du terme, poussé à l'absurde et il est le plus tristement conté dans la plupart des romans de l'écrivaine Nelly Arcand, notamment dans *Burqa de chair* publié posthume.[240] Mais cette haine n'est pas *que* cela : elle n'est pas vide de sens. Par exemple, l'anorexie, cette entreprise draconienne qui consiste à perdre tout gras superflu, à aplanir les courbes où qu'elles soient, ces courbes qui rappelleraient autrement les limites qui sont imposées à son destin de femme, pourrait aussi représenter le refus par excellence de la transformation en « chair inerte », de la féminisation de soi-même. En ce sens, elle ne serait pas que la démonstration insignifiante de la haine de soi de quelque adolescente en manque de plaisir : elle serait le refus éloquent de l'assimilation imposée au système des

[240] D'autres voient aussi dans cette entreprise folle d'aplanissement des courbes féminines un refus de l'entrée dans l'âge adulte qui marquerait la perte de la jeunesse tant prisée, une « hantise du vieillissement » (Huston, 2011), comme elles voient dans le refus de la maternité, qui est fréquemment associé au phénomène, une volonté superficielle de garder intact son corps de jeune femme. Mais on peut y déceler autre chose. C'est pour garder ouverte la possibilité de poser le choix le plus radical, celui de se donner la mort, que ces femmes peuvent aussi renoncer à la perspective de la maternité. Les hommes se suicident à grands coups d'éclats, après avoir immobilisé des ponts, pris en otage des familles. Les femmes se suicident sans faire de bruit, à petit feu, en laissant la vie s'éteindre en elle. « J'évite les adieux », écrit Arcand, « je pars comme si de rien n'était, en refermant la porte tout doucement derrière moi » (Arcand, 2011 : p. 83).

genres. Et parce qu'il est si difficile de penser à l'extérieur de ce système, c'est alors la vie tout court qui est abdiquée. En quelque sorte, c'est une révolte ratée, car retournée contre soi.

Aussi la libération implique-t-elle que le rapport des femmes à leur propre corps ne soit plus médiatisé par le regard des hommes. Elle exige que les femmes puissent interpréter elles-mêmes leurs corps, leurs vies, afin de les réinvestir, afin de se les réapproprier aussi, et cette réappropriation passe par la réappropriation du regard à partir duquel s'envisager, vivre. L'indépendance que Simone de Beauvoir réclame pour les femmes n'est ni à l'image de « l'homme autonome », « abstrait » ou « désincarné » caractéristique de la pensée politique libérale, ni à l'image de « *l'homo oeconomicus* » caractéristique de la pensée économique néoclassique. Il s'agit de l'indépendance vis-à-vis du regard de l'homme, cette indépendance dont l'affirmation passe par le refus de la transformation en Autre, en objet, en *féminité*. Il s'agit de l'indépendance comme autodétermination des femmes comme Sujet, de ce renoncement au statut d'objet, d'Autre de l'homme. La lecture alternative qui est proposée ici laisse entrevoir que si, chez Simone de Beauvoir, la femme appréhende son propre corps avec dédain, honte, horreur et mépris, c'est parce que son rapport à elle-même est médiatisé par le regard de l'homme. C'est qu'elle a été privée des moyens d'interpréter elle-même son propre corps, qu'elle a été condamnée à évoluer dans le regard masculin, dans une culture masculine. C'est parce qu'elle comprend aussi ce que des phénomènes autrement anodins (tels que les règles, la maternité, l'accouchement, l'allaitement) revêtent comme signification péjorative dans le monde social masculin tel qu'il est, qu'elle les condamne, les refuse obstinément. En les condamnant, ce n'est pas sa féminitude[241] qu'elle condamne, mais la destinée d'objet qui lui est socialement imposée, qui est vue comme ce qui fait d'une femme une femme. Pour atteindre cette liberté, ce n'est donc pas le corps des femmes que Beauvoir souhaite voir

[241] Je distingue la féminitude de la féminité. Je l'ai déjà soulevé au chapitre trois, la féminité ne doit pas être comprise d'après une caractérisation biologique, mais comme relevant de l'apprentissage des rôles sociaux de sexe. La féminité est une assignation sociale aux rôles de faire-valoir, potiche, bibelot, chose passive, objet. La féminité a été décriée par les féministes telles que Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill et Simone de Beauvoir qui y voyaient tous, d'une manière ou d'une autre, une certaine « mutilation » de l'humanité des femmes, une aliénation, une oppression. La féminité amenuise certains des potentiels des femmes et en surexploite d'autres. Elle forge le caractère et détermine les attitudes convenables. Elle oriente les ambitions et bloque les rêves. La critique de la féminité n'est donc pas, en ce sens, une critique de l'être femme authentique (la modalité féminine de l'humanité), mais une critique de l'assignation sociale des femmes aux rôles féminins d'objets, de choses. Je distingue cette féminité de la « féminitude » qui renverrait plutôt à une façon humaine, non-dominée, d'être au monde et d'être vis-à-vis des autres et de soi-même.

neutralisé, dompté, dominé (contrairement à ce que laisse entendre Shulamith Firestone). Ce sont les rapports sociaux de sexe qui affectent la perception sociale des corps qu'elle espère voir transformés.

En effet, pour que le rapport des femmes à elles-mêmes cesse d'être médiatisé par le regard des hommes, certaines conditions doivent aussi être réunies. Il nous faut encore « changer les lois, les institutions, les mœurs, l'opinion et tout le contexte social », réclame Beauvoir (Beauvoir, II : p. 644). Il nous faut savoir, en effet, que la philosophe accordait au contexte socioéconomique une importance cruciale dans l'appréhension par les femmes de leur propre corps, ce contexte pouvant aussi bien annuler les effets négatifs entrainés par le traitement social des différences biologiques qu'en exacerber les conséquences. Ce n'est que dans un contexte où les chances (comprises en termes de liberté) offertes aux femmes leur sont d'emblée barrées que ce corps est vécu comme un « obstacle, une prison » (Beauvoir, I : p. 15). L'obstacle dont il s'agit ne consiste pas en un défaut de nature, de talent ou d'ambition. Il s'agit d'un obstacle d'ordre institutionnel, « d'autant que » ces institutions, écrit-elle citant Montaigne, « ce sont les hommes qui les ont faites sans elle » (Beauvoir, I : p. 26). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle chez Beauvoir, la libération de la femme suppose aussi une transformation radicale des institutions historiquement patriarcales. Il s'agit alors de réclamer la participation de la moitié de l'humanité à la reconfiguration des institutions de la société. C'est cela qu'elle signifie lorsqu'elle en appelle à l'avènement d'un « monde androgyne » distinct du « monde masculin » (Beauvoir, II : p. 645). Dans ce nouveau « monde où les hommes et les femmes seraient égaux », les institutions, dont celles du mariage et du travail, ainsi que les mœurs qui ont force de loi, dont celles relatives à la vie sexuelle, seraient complètement transformées : « la liberté érotique serait admise par les mœurs mais l'acte sexuel ne serait plus considéré comme un ''service'' qui se rémunère », ce qui suppose une abolition de l'organisation patriarcale du mariage qui contraint la femme à louer ses services sexuels en échange d'une protection économique du mari qui l'entretiendra et la logera sous son toit[242]; « la maternité serait libre, c'est-à-dire qu'on autoriserait le birth-control et

[242] Dans le chapitre cinq du deuxième tome sur la situation (au sens existentialiste du terme) de la femme mariée, elle précise que dans le contexte actuel, « l'acte amoureux est, de la part de la femme, un service qu'elle rend à l'homme; il prend son plaisir et il doit en échange une compensation. Le corps de la femme est un objet qui s'achète; pour elle, il représente un capital qu'elle est autorisée à exploiter » (Beauvoir, II : p. 223). Elle croit que

l'avortement et qu'en revanche on donnerait à toutes les mères et à leurs enfants exactement les mêmes droits ».[243] Les femmes acquerraient aussi l'indépendance matérielle et économique, car elles travailleraient. Ce n'est toutefois pas le simple accès au travail salarié accaparé par les hommes que Simone de Beauvoir souhaitait voir advenir pour les femmes : cet accès n'entrainerait que la « double servitude d'un métier et d'une protection masculine » (Beauvoir, II : p. 589). Si elle n'a pas pleinement élaboré les implications politiques de son analyse phénoménologique-existentielle de la condition féminine, dans le dernier chapitre du *Deuxième sexe* « La femme indépendante », elle place clairement ses espoirs en un « socialisme démocratique ».[244] C'est sans doute une forme de travail fort différente de celle du travail salarié qu'elle avait en tête lorsqu'elle parlait du travail des femmes.

Selon l'interprétation qui était couramment faite du *Deuxième sexe* dans les années quatre-vingt, Simone de Beauvoir aurait invité les femmes à renier leur féminité propre pour s'assimiler à l'univers masculin de la transcendance[245], sans jamais avoir questionné la place accordée aux valeurs propres à cet univers, sans jamais avoir osé remettre en question la valeur de ces activités pour lesquelles les hommes se font la compétition et parviennent à être reconnus comme véritablement humains : la domination et la maîtrise de la nature, le travail salarié, la guerre et les combats, la mise en péril de sa propre vie. Iris Marion Young écrit par exemple que l'égalité sexuelle, pour Simone de Beauvoir, « reviendrait à rapporter les hommes et les femmes sous une commune mesure, à les juger d'après les mêmes standards, c'est-à-dire les standards masculins selon lesquels les hommes se sont jugés entre eux : le courage, la rationalité, la force » (Young, 2006 : p. 175. Traduction libre). Pourtant, comme j'ai voulu le souligner, une telle lecture resterait incomplète. Dans un entretien accordé au *Monde*, certes quelques trente années après la parution du *Deuxième sexe*, Beauvoir spécifie que les féministes ne « souhaitent pas que les femmes prennent ce goût du pouvoir et tous les

---

le passage à un socialisme démocratique saura offrir aux femmes comme aux hommes, la liberté, à la fois au plan sexuel et au plan du travail.

[243] Beauvoir, II : p. 223.

[244] On peut noter que le socialisme qu'elle défend semble très près du socialisme de type fouriériste, celui qui était aussi préféré par John Stuart Mill (1879) dont elle était une lectrice.

[245] La transcendance désigne l'objectivité libre qui définit sa propre nature et fait des projets qui apportent des objets dans le monde. Le sujet libre est en mouvement, libre dans le monde, il prend des initiatives, fait face au monde avec hardiesse, crée sa propre vie individualisée. Selon Simone de Beauvoir, la société patriarcale n'accorde qu'aux hommes une telle possibilité de transcendance. Un homme n'est confiné à aucune nature particulière : tous les projets lui sont ouverts.

défauts des hommes ».[246] De son point de vue, il ne s'agit pas simplement de s'assimiler aux modes d'existences typiquement masculins, à leurs valeurs et au monde qu'ils ont bâti en l'absence des femmes à leur avantage. Au contraire : il s'agit de redéfinir le monde, et cela, à égalité.

5.3 Conclusion

En somme, l'analyse phénoménologique du corps et de la domination masculine qui est élaborée dans *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir nous permet de penser que c'est parce que les femmes ne disposent pas d'un langage qui soit vraiment leur pour parler d'elles-mêmes et de leur expérience, avec leurs propres mots, qu'elles ne peuvent donc s'appréhender que par la médiation de la culture et du regard de l'autre, qu'elles sont amenées à faire l'expérience de leur corps comme d'une « prison ». C'est parce qu'elles vivent « dans un œil d'homme » et qu'elles s'en font les complices que leur corps leur apparait comme un obstacle, et qu'il est vécu par elles comme tel. Ce n'est là pourtant qu'un subterfuge qui, les amenant à prendre leur propre corps en défaut, ce corps qui, leur semble-t-il, pose des contraintes à leur liberté, leur fait oublier que ce n'est pas ce corps qui représente une contrainte, mais l'organisation patriarcale de la société tout entière.

La poétesse et écrivaine bel hooks écrivait ces quelques lignes en introduction d'un article sur la théorie féministe rédigé sous la forme d'un véritable aveu :

> Je me suis éveillée à la théorie parce que je souffrais -la douleur était si intense que je ne pouvais plus continuer de vivre. Je me suis ouverte à la théorie désespérée, voulant comprendre -saisir ce qui se passait autour de moi et en moi. Mais surtout, je voulais faire cesser la souffrance. J'ai vu à ce moment que la théorie pouvait être un lieu possible de la guérison.[247]

La théorie propose une manière d'interpréter, de comprendre, de reconstituer l'histoire d'une expérience donnée. Elle permet de l'ordonner et d'en faire émerger le sens. La théorie *peut* être libératrice, elle peut guérir, comme l'écrit hooks, mais elle peut aussi être mutilatrice. J'ai soutenu ici qu'en ayant adopté la pensée de la différence, les approches féministes

[246] Beauvoir, 1978 : p. 1-2.
[247] hooks,1991-1992 : p. 1.

étudiées dans le cadre de cette thèse, loin d'offrir aux femmes la possibilité de guérir, risquaient de les mutiler, en trahissant leur expérience et en en présentant une image déformée.

Chapitre 6.
Le *care* invisible

Le seul moment où nous paraissons forcés de reconnaitre ce que l'on appelle notre «commune humanité», c'est lors de ces situations extrêmes que sont la naissance ou la mort; lorsque l'on peut s'attendre à ce que des hommes ou des femmes se comportent comme s'ils étaient aussi des créatures humaines.
Charlotte Perkins Gilman

Comme l'écrit si justement Charlotte Perkins Gilman, les êtres humains ne sont le plus souvent disposés à reconnaitre leur commune humanité que lors des situations extrêmes entourant les débuts en cette vie si précaire et les moments de souffrance qui précèdent sa fin. Ce n'est que dans ces situations que sont le plus susceptibles de s'effondrer les murs que les hommes ont dressés entre eux-mêmes et les Autres, eux-mêmes et la Nature, entre l'humanité et l'animalité, pour s'en distinguer afin de s'en faire les maîtres. Ce n'est que dans ces moments où ils s'apparaissent à eux-mêmes comme étant aussi *vulnérables* qu'eux, comme étant *comme eux*, et que les raisons qu'ils se sont données pour excuser leur prétention à la supériorité et justifier tous les abus qui seraient en ce nom perpétrés leur apparaissent comme simplement arbitraires et illégitimes.

Les théoriciennes du *care* et les féministes qui s'intéressèrent à ces questions bien avant la fin du vingtième siècle ont voulu rappeler que c'était toutefois là oublier que nous étions tous vulnérables *tout au long de nos vies*, que la fragilité des êtres humains ne se limitait pas aux instants qui suivent la naissance ou à ceux qui précèdent la mort. La richesse des recherches actuelles qui ont fait du *care* un enjeu central voient dans l'introduction du concept de dépendance la possibilité de saisir pleinement des pans entiers de l'existence humaine qui ont été négligés jusqu'ici, voire complètement oblitérés, et de les réintégrer progressivement dans le champ des théories morales, politiques et économiques. Une invitation, toujours actuelle, est ainsi lancée : celle de considérer la dépendance, la vulnérabilité comme des conditions inéluctables de la vie humaine et le *care* comme une relation indispensable; celle, aussi, de développer des théories politiques et économiques qui traduiraient une plus juste prise en compte de ces réalités. Ces théories du *care* développées depuis les trente dernières

années ont marqué un progrès remarquable par rapport aux conceptions dominantes de la morale, de la justice et de l'économie. En ne concevant la vulnérabilité qu'à titre d'expression d'une fragilité particulière et le *care* comme une réponse (à la fois une activité et une disposition) apportée à ces vulnérabilités, elles ne sont toutefois pas encore allées assez loin. Cette conception échoue à montrer que le travail des femmes ne consiste pas qu'à répondre *aux vulnérabilités* physiques provisoires, mais qu'elle consiste à répondre à *la vulnérabilité* humaine fondamentale qui n'est pas caractérisée par une faiblesse singulière, mais simplement par un besoin des autres permanent. La réponse attentionnée à cette vulnérabilité humaine fondamentale communément partagée ne se comprend pas seulement, ni même prioritairement, en termes de soins. Les « services aux indépendants » en constituent la réponse quotidienne. Cette idée a été rapidement esquissée au chapitre quatre, alors qu'il s'agissait de comprendre que les groupes sociaux « hommes » et « femmes » se constituaient dans leur rapport au *care*. C'est dans ce dernier chapitre que j'étaye plus amplement cette proposition.

De manière paradoxale, le *care* a été pris pour acquis en même temps qu'invisibilisé dans la philosophie occidentale. C'est ce qui a permis aux plus puissants de conserver leur position dans la hiérarchie du genre, en construisant leur indépendance sur le *care* reçu d'autrui tout en le niant dans un même moment. Or, sans nier l'apport extraordinaire fait par ces approches du *care* à la réflexion politique et morale, aucune d'elles néanmoins, n'offre une véritable compréhension des rapports de domination qui se produisent et se reproduisent autour du *care*, à l'intersection non seulement du genre, mais aussi de la Race et de l'appartenance nationale. Différemment des soins, qui sont en principe prodigués en réponse à une faiblesse particulière dont serait affectée une personne donnée (maladie, handicap, vieillissement, etc.), les « services » peuvent en revanche être rendus à la fois à ceux qui sont affectés de « vulnérabilités particulières » *et* à ceux qui sont pourtant qualifiés d'indépendants. En d'autres termes, repenser le *care* comme service jette la lumière sur une réalité autrement occultée : ce n'est pas seulement parce que les femmes ont été traditionnellement assignées au « travail de la dépendance » qu'elles sont confinées dans une position subalterne dans la société. C'est parce qu'elles ont été mises au service des indépendants. Les soins aux

dépendants, en commençant par les enfants qu'elles mettaient au monde, ne furent qu'un prétexte justifiant cet état de fait, et ils le sont toujours.

Après avoir défendu cette idée dans une première partie, je propose de revisiter la réflexion féministe sur la domination. J'ai déjà écrit que, du point de vue des théories politiques du *care*, la domination se reflétait essentiellement dans l'absence de prise en compte des besoins vus comme spécifiques aux femmes lors de l'édification des institutions, la détermination de leurs règles de fonctionnement, la définition des valeurs qu'elles incarnent et des normes qu'elles fixent. Il s'agissait alors, pour réduire l'impact de la domination sur les femmes, de refaçonner les divers rôles sociaux en tenant compte de la réalité de la dépendance inévitable et du besoin de prodiguer des soins. J'ai suggéré qu'au contraire, une telle proposition, qui promeut l'adoption de mesures politiques qui facilitent l'articulation entre les responsabilités de soins aux dépendants et la poursuite d'un emploi rémunéré sur le marché, comportait le risque de réassigner les femmes aux soins aux dépendants, en facilitant, pour elles avant tout, la conciliation entre ces diverses responsabilités. Cette proposition avait aussi pour effet, heureux pour les hommes, de les libérer de ces responsabilités de soins. J'estime que cette conception de la domination demeure myope devant ce problème, principalement car ses principales promotrices adhèrent à une approche qui pose toujours l'équivalence entre le *care* et les soins et qui n'envisage la vulnérabilité que dans le sens limité d'une condition exceptionnelle de faiblesse. Or dans des conditions de domination structurelle, les principales institutions sociales ne sont pas qu'inadaptées aux besoins de soins exprimés par ceux qui seraient alors vus comme étant « les plus faibles ». Elles sont fondées sur une division genrée du travail qui permet aux plus puissants de bénéficier du *care* de la classe des femmes, tout en niant à la fois ce transfert asymétrique, c'est-à-dire non réciproque, et leur vulnérabilité propre qui le rend nécessaire. Ce n'est donc que de manière dérivée que les institutions ne sont pas adaptées aux besoins spécifiques relatifs à la maternité ou aux soins aux personnes âgées. Je soutiens finalement qu'une réelle prise en compte du *care* comme services rendus aux indépendants ne requiert pas que des ajustements réformateurs des principales institutions, ajustements qui se limiteraient par exemple à transférer des compensations financières aux femmes qui prodiguent des soins aux personnes dépendantes. Elle réclame une transformation sociale d'ampleur inédite, qui ne peut être réalisée que par une participation démocratique de

tous à la détermination de l'organisation des institutions sociales et des valeurs qu'elles doivent incarner et promouvoir.

6.1 Le *care* comme services rendus aux « indépendants »

Si fondamental et indispensable soit-il à nos existences, le *care* est longtemps resté un sujet tabou dans l'histoire de la pensée philosophique occidentale, où l'idée de « dépendance » à laquelle le *care* semble si intimement rattachée a une teneur hautement idéologique. L'attention est portée sur les agents indépendants, libres et pleinement coopératifs de la société. Dans leurs théories respectives du contrat social, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant et John Rawls ont ainsi procédé à partir du modèle des sujets idéaux, présumés indépendants, libres et autonomes. Si les conceptions du contrat social ont évolué entre les 17^{e} et 20^{e} siècles, ce qui restait stable, toutefois, c'était cette idée que le contrat se concluait entre hommes blancs, entre chefs de familles, et que les femmes continueraient pendant ce temps à mettre au monde les générations futures et les faire grandir. Les féministes ont remarqué que cette exclusion avait été justifiée par le manque de faculté rationnelle qui était à l'époque reconnu chez les femmes, par leur association à la nature plutôt qu'à la culture, dans une métaphysique qui dévaluait et méprisait tout ce qui relevait de l'ordre naturel des choses, pour mieux s'en faire le maître absolu. L'argument du manque de facultés rationnelles des femmes n'était que l'excuse prise pour justifier leur soumission au *care*, ce qui justifiait qu'elles soient exclues de la participation à la définition des termes du contrat social –sans quoi, elles auraient pu en revendiquer davantage. Cela, John Stuart Mill l'avait parfaitement saisi lorsqu'il écrit que le principal argument en la faveur de la sujétion légale des femmes n'était pas tant l'infériorité intellectuelle des femmes (« personne n'y croyait vraiment »), mais bien « l'intérêt de la société, c'est-à-dire l'intérêt des hommes » (Mill, 2005 : p. 97).

6.1.1 Le *care* au-delà des soins

La conception la plus courante du *care* le réduit aux « soins » à prodiguer aux plus vulnérables. Un premier risque avec cette conception restreinte de la vulnérabilité et qui est passée dans l'usage courant est qu'elle marque une certaine catégorie de personnes comme étant différentes, a-normales et les stigmatise comme « dépendantes » (on rencontre

fréquemment et indistinctement dans les recherches féministes les expressions « personnes dépendantes », « les dépendants » ou « les plus vulnérables » dont l'usage n'est pas critique). Cela contribue à retracer la frontière de démarcation entre le « Nous » (les sains et les productifs) et les Autres (les malades, les dépendants, les improductifs inutiles, les assistés sociaux). Un second problème, qui me préoccupe plus particulièrement dans le cadre de ce dernier chapitre, est que cette conception entretient insidieusement le mythe de l'indépendance (sur lequel je reviens dans une section ultérieure), laissant croire que la vulnérabilité ne frappe que les plus faibles d'entre nous, qu'elle n'est pas un trait fondamental de nos existences humaines. Cette conception courante du *care* va donc à l'encontre des objectifs du féminisme poursuivis par ailleurs et contribue malencontreusement à occulter une part immense du *care* rendu par les femmes de manière discrète, invisible, non pas aux « dépendants », mais aux présumés « indépendants ». C'est du moins ce que je suggère ici. Dans la mesure où l'on doit reconnaitre que certaines théoriciennes du *care* ont néanmoins explicitement prétendu étendre la portée du *care* au-delà des seuls soins, nous rappelant à notre propre vulnérabilité fondamentale, soutenir de manière crédible cette idée que j'avance demande dans un premier temps que l'équivalence qui, je l'estime, est malgré tout posée entre le *care* et les soins chez ces théoriciennes soit mise en évidence. C'est l'occasion de revenir sur les travaux de deux philosophes qui ont formulé des définitions précises de la dépendance ou du *care*, Eva Feder Kittay et Joan Tronto.

Eva Feder Kittay, nous l'avons vu, s'intéresse particulièrement à deux types de dépendance. D'abord, elle traite de la dépendance qui désigne un état inévitable dans lequel se trouvent ceux qui ne peuvent survivre sans le soutien, l'assistance quotidienne, le *care* d'autrui. C'est précisément cette vulnérabilité extrême qui rend saillante l'obligation morale qui incombe à un proche. Ensuite, elle met aussi en évidence la dépendance dérivée et seconde des donneurs de soins. L'attitude que doit adopter le donneur de soins, soit devenir un « soi qui se donne », un « soi altruiste », mais surtout, un « soi transparent »[248], afin d'être en mesure de bien décoder les besoins de l'autre et d'y répondre le mieux possible, rend le dispensateur de soins lui-même particulièrement vulnérable vis-à-vis du récipiendaire de soins. Dans la mesure où une personne fragile dépend du soutien continu du donneur de soins, ce

[248] Kittay, 1999 : p. 51.

dernier dépend à son tour d'un tiers, ce qui le rend plus susceptible de faire l'expérience de l'exploitation et le rend plus vulnérable aux abus. Kittay s'intéresse donc aux personnes affectées par une « dépendance inévitable », notamment aux personnes handicapées dont la dépendance est qualifiée d'« extrême ». Le *care*, sous cette approche, désigne spécifiquement le « travail de la dépendance », c'est-à-dire les soins fournis aux personnes affectées par une « dépendance inévitable ». Si elle focalise son attention sur ces cas, c'est qu'elle estime que la théorie de la justice qui saura prendre en compte cette forme de dépendance, saura aussi nécessairement apporter une réponse satisfaisante aux formes de dépendance moins saillantes à première vue. Or le résultat est tout autre. Restreindre la compréhension du *care* au seul horizon des différents types de faiblesses, aux formes les plus extrêmes de la dépendance, a pour double effet de particulariser une forme de la dépendance plus grave et de soustraire à l'attention la dépendance comme condition nous affectant tous, sans exception. Certes on retrouve aussi chez Kittay la volonté à la fois de penser la dépendance au-delà de son caractère inévitable (Kittay, 1999 : p. 29) et de démythifier la figure du Sujet moral autosuffisant (Kittay, 2002 : p. 268). Elle écrit en effet que « la dépendance, en ce qui concerne les personnes humaines, est tout aussi inévitable que la naissance et la mort le sont pour l'ensemble des organismes vivants. […] Notre dépendance, en tant qu'être humain, n'est alors pas seulement qu'une circonstance exceptionnelle ».[249] Mais lorsqu'elle se risque à élargir la portée de cette notion, c'est strictement dans la perspective d'éviter de perpétuer la stigmatisation dont sont victimes les personnes dépendantes et leurs aidantes.

D'autres théoriciennes ont voulu donner une plus large portée à la notion de *care*. C'est à Joan Tronto et Berenice Fisher (1990 : p. 40-45) que l'on doit la définition la plus extensive du *care,* une définition qu'elles veulent explicitement « holiste ». Cette définition, plus tard reprise par Tronto (2009a), s'inscrit à la fois dans le prolongement de, et en rupture à, celles proposées par d'autres éthiciennes du *care :* les théoriciennes maternalistes du *care*, telles que Nel Noddings et Sara Ruddick, qui font du *care* une disposition morale propre à la mère attentive aux besoins de son enfant; l'éthicienne égalitariste du *care* Eva Feder Kittay, qui fait de la condition d'attachement ou d'amour une composante essentielle du « travail de l'amour ». Si Tronto emprunte effectivement des éléments aux éthiciennes du *care*, sa

[249] Kittay, 1999 : p. 29. Traduction libre.

définition veut embrasser une réalité beaucoup plus vaste que celle des seuls soins. Elle nous conduit au-delà d'un *care* comme « travail de la dépendance » qui ne s'adresserait qu'à la « dépendance inévitable » de certains êtres humains. Le *care* renvoie chez Tronto à l'idée d'un *souci* qui peut, certes, caractériser les relations dyadiques de soins, mais qui peut aussi être dirigé vers l'environnement naturel, les animaux ou encore les espaces construits par les humains.[250] Chez elle, « le champ du *care* est immense » (Tronto, 2009a : p. 145). Il peut désigner le rapport d'une entreprise vis-à-vis de ses employés, de l'État vis-à-vis de ses citoyens, du personnel soignant d'une institution vis-à-vis des patients qui y séjournent. Cette définition élargie conduit en ce sens vers la réflexion plus large portant sur les différents modes de prestations et de réception du *care*. Les professeurs, le corps médical, les employés de soutien, les parents, tous comptent parmi les travailleurs du *care*. Puisque la relation de *care* n'a plus à être conçue sous la modalité limitée du face-à-face, l'asymétrie ne caractérisera pas toujours le rapport de *care* et la réciprocité est plus facilement envisageable : nous sommes tous à la fois bénéficiaires et pourvoyeurs de *care*. Le *care* est considéré comme :

> une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.[251]

Cette définition veut forcer la prise de conscience de la centralité du *care* comme dimension constitutive de la vie humaine, ce que les conceptions dominantes de l'éthique et de la justice qui évoluent dans le sillon du rationalisme kantien ont voulu nier, marginaliser, et que certaines éthiques du *care* focalisées sur le rapport mère-enfant contribuent toujours à occulter. Le recours à cette anthropologie de la vulnérabilité et des besoins chez Tronto laisse entrevoir la promesse d'une réhabilitation positive des réalités enfermées en ces lieux cachés, sacralisés, idéalisés, que sont les premiers pas dans la vie, ses beautés et ses ratés, jusqu'à la mort. La vulnérabilité n'est pas qu'un accident de parcours, qu'un trait fortuit de l'existence des plus faibles, qu'une circonstance passagère. L'un des avantages de cette conception, par

---

[250] À cet égard, on peut lire l'ouvrage collectif dirigé par Sandra Laugier *Tous vulnérables? Le* care, *les animaux et l'environnement* (2012), qui rassemble des contributions fort intéressantes autour du *care* appliqué aux soins à prodiguer aux (animaux) humains, à la protection de l'environnement et à nos relations aux animaux non-humains.

[251] Tronto et Fisher, 1990 : p. 40; Tronto, 2009a : p. 13, p. 143.

rapport à la lecture plus étroite qu'en donne Kittay par exemple, est qu'en s'attaquant au mythe selon lequel seuls les plus faibles auraient besoin de *care*, elle se prémunit en principe contre le risque d'accentuer la stigmatisation de ceux qui sont affectés par des formes de la dépendance plus extrêmes.

Néanmoins, ce qui revêt l'intérêt premier de la définition holiste du *care* proposée par Tronto représente peut-être en même temps sa principale faiblesse. En élaborant une définition du *care* aussi indéterminée et diffuse, dont la portée est si vaste, elle se retrouve à lui donner une image magnifiée, voire naïve et réconfortante, faisant appel au « *carer* » en nous et paraissant, à certains moments, nous inviter à le célébrer. Alors que la face laide du *care* est cachée, la possibilité d'en identifier, pour les démanteler, les aspects injustes est à toute fin pratique annulée. En effet, pour Joan Tronto, qui perçoit le *care* aussi bien dans la relation État-citoyen, professeur-étudiant, parents-enfants, l'asymétrie n'est pas considérée comme une facette majeure du rapport de *care* et la réciprocité est affaire courante. Sur ce plan, la définition proposée par Kittay, bien qu'étroite quant à sa portée, apparait comme un plus efficace outil de critique. En présentant la relation entre une personne dépendante et son proche aidant comme le cas paradigmatique de la relation de *care,* la vulnérabilité des partenaires redevient visible et les asymétries qui caractérisent la relation ne sont pas occultées. La première objection adressée à la définition proposée par Tronto consisterait donc à relever le risque qu'elle comporte de nous faire basculer vers une célébration aveugle, c'est-à-dire non-critique, des relations de *care* que nous entretenons quotidiennement avec nos professeurs, nos gardiennes, nos enfants, nos infirmières et nos médecins, etc.

La philosophe française Patricia Paperman (2005), qui a accordé une place de choix aux travaux précurseurs de Tronto dans l'ouvrage collectif *Le souci des autres* qu'elle a codirigé, s'est attardée à détailler les implications que l'anthropologie de la vulnérabilité adoptée par Tronto nous invitait à réhabiliter. Radicalisant ses thèses et proposant un travail d'interprétation fort éclairant, elle voit dans les écrits de cette éthicienne un potentiel radical remarquable qui consisterait à repenser le *care* au-delà des seuls soins aux plus faibles : le *care* aux indépendants. Il ne s'agit pas ici de soutenir que cela ait été à l'encontre des objectifs de Tronto, mais simplement de montrer que son approche du *care* ne parvient pas à atteindre un tel objectif, car malgré les prétentions de l'auteure à recouvrir une réalité vaste et riche de

relations sociales dans sa théorie du *care*, il n'en demeure pas moins que la notion de vulnérabilité est entendue chez elle dans un sens limité et que la notion de *care* se retrouve le plus souvent rabattue sur les seuls soins, qu'ils soient fournis dans un cadre institutionnel ou dans le contexte d'une relation de *care* face-à-face, même lorsque ce n'est pas là l'objectif visé. D'abord, Tronto souscrit fondamentalement à une interprétation de la vulnérabilité qui, affectant les êtres particulièrement vulnérables, n'est pas en mesure de caractériser les « indépendants ». Elle écrit par exemple que

> chacun de nous commence sa vie dans un état de complète dépendance et beaucoup d'entre nous feront à nouveau, d'une manière ou d'une autre, l'expérience de la dépendance au cours de leur vie ; et nous ne cessons de prendre soin de nous-mêmes.[252]

La dépendance, dans ce passage, évoque avant tout la « dépendance inévitable » dont traitait Kittay, et le *care*, la réponse adéquate aux besoins exprimés par les plus vulnérables. Mettre en évidence que nous serons tous un jour où l'autre confrontés à une situation de dépendance, fragiles, vulnérables, suppose que nous ne le sommes pas *toujours déjà*, quotidiennement, ordinairement. De plus, lorsque Tronto envisage le rapport entre *care* et démocratie (Tronto, 2009b), elle prend la peine de spécifier que les « aidants », les « soignants » se verraient accorder une place privilégiée dans la discussion publique autour des besoins et du *care*, cela laissant penser que les fournisseurs de *care* font partie d'un groupe relativement limité de personnes historiquement privées de la participation politique : celles qui prodiguent effectivement des soins, que ce soit dans le contexte familial ou professionnel. Troisièmement, si l'on porte une attention plus minutieuse aux quatre phases du processus de *care* qu'elle distingue, il est difficile d'imaginer un « *care* » diffus, indéterminé, qui caractériserait un vaste éventail de relations. Le *care* parait simplement référer aux soins. En effet, la première phase renvoie au « souci de » (*caring about*), qui requiert une attention portée aux besoins exprimés et demandant satisfaction, supposant une préoccupation pour l'autre et une disposition cognitive à percevoir adéquatement les besoins. La deuxième phase suppose la réponse apportée à ce besoin, supposant un engagement de la part du pourvoyeur de *care*, une responsabilité (*taking care of*). La troisième phase consiste néanmoins en la mise en œuvre de ces dispositions et compétences, soit le fait de donner effectivement les soins

[252] Tronto, 2009a : p. 15.

requis, répondre effectivement aux besoins exprimés (*care-giving*), et la dernière phase correspond à la réception du *care* par le bénéficiaire (*care-receiving*) et demande à ce que soit vérifiée l'adéquation entre le besoin et le *care* prodigué. Enfin, l'idée que l'on puisse avoir recours à la théorie du *care* pour penser nos relations aux animaux, à ces êtres qui sont particulièrement vulnérables aux actions des hommes, reflète précisément la limitation de sa véritable conception de la vulnérabilité. Sont vus comme vulnérables, sous cette perspective, les sans-voix, ceux qui ne peuvent se représenter eux-mêmes et faire valoir leurs intérêts, ceux qui sont à la merci des actions et de la volonté des autres et susceptibles d'en souffrir.

Il ne s'agit pas ici de suggérer que le *care* n'embrasse pas, ou ne devrait pas embrasser, la réalité des soins prodigués aux plus vulnérables, mais plutôt, de faire remarquer que si nous réduisons la portée du *care* aux seuls soins, alors nous contribuons inévitablement à occulter le rapport de *care* à la fois le plus injuste et le plus insidieux : le *care* discrètement fourni aux indépendants. Bien que les écrits fort stimulants de Patricia Paperman (2005) remettent à l'avant-plan le potentiel de la perspective dégagée par l'éthicienne Joan Tronto pour repenser le *care* au-delà des seuls soins aux « dépendants inévitables », c'est-à-dire pour jeter la lumière sur un *care* qui serait dirigé vers les indépendants, il est pourtant loin d'être certain que, sans extrapolation abusive, les travaux de Tronto nous mèneraient réellement sur cette piste.

La limitation du *care* aux soins accentue l'invisibilité de toute une partie du travail réalisé discrètement par les femmes en soutien à ceux dont la dépendance ne se présente pas sous la forme la plus « extrême ». Elle autorise ainsi ceux qui sont les bénéficiaires quotidiens du *care* le plus invisible à nier qu'ils le sont et, ainsi, à conforter leur pouvoir. En d'autres termes, les définitions de la dépendance, de la vulnérabilité et du *care* auxquelles même les théoriciennes du *care* les plus engagées souscrivent spontanément contribuent à occulter le rapport qui est de la manière la plus insidieuse au cœur de la domination de genre : le *care* aux indépendants, c'est-à-dire les services rendus par la classe des femmes à celle des hommes, services qui constituent en même temps la condition de possibilité de leur accès à l'indépendance ou, du moins, à l'illusion de l'indépendance.

6.1.2 L'idéologie de la dépendance; le mythe de l'indépendance

Dans la société occidentale contemporaine, grande héritière des Lumières misant avant tout sur les valeurs d'autonomie personnelle, de droits égaux et de liberté de choix et d'action, le concept de « dépendance » se heurte à de nombreuses réticences. Nancy Fraser et Linda Gordon ayant retracé la généalogie du concept de la dépendance, nous apprennent pourtant que ce n'est que depuis le 19e siècle, avec la montée du capitalisme industriel, que les connotations positives de ce terme, si minimes aient-elles été, se sont tout à fait érodées et que son usage devint exclusivement péjoratif (Fraser et Gordon, 1994).[253] À partir du 18e siècle, l'individu indépendant était celui qui, étant propriétaire, disposait d'une fortune suffisante lui permettant de se dispenser de travailler. En revanche, être dépendant impliquait que l'on doive gagner sa vie en travaillant au service de quelqu'un d'autre. La dépendance était alors évidemment la condition la plus commune, le lot aussi bien des serfs qui cultivaient pour un Seigneur une terre dont ils n'étaient pas eux-mêmes les propriétaires, que des esclaves et de la plupart des hommes et des femmes. À cette époque préindustrielle, la dépendance réciproque du maître vis-à-vis de ses serfs, et inversement, était reconnue et ne revêtait pas un sens particulièrement péjoratif. Avec la montée du capitalisme industriel, on voit s'opérer un glissement sémantique de la notion de dépendance. La dépendance qui, dans la société préindustrielle, caractérisait une relation sociale normale vécue par la vaste majorité de la population est alors devenue un trait de caractère individuel déviant, méprisable et stigmatisé. Alors que les hommes blancs ouvriers ont réclamé des droits électoraux et civils et revendiqué leur indépendance, ils ont voulu réinterpréter la signification du « travail salarié » de manière à le dépouiller tout à fait de son association à la dépendance. Mais cet usage niait la dépendance des travailleurs vis-à-vis de leurs employeurs, voilant par là leur statut subordonné au sein d'une unité dirigée par un plus puissant. Ainsi, la hiérarchie, qui était relativement explicite et visible dans la relation paysan-propriétaire, fut mystifiée dans la relation ouvrier-capitaliste. Dès lors, par définition, l'inégalité économique entre les hommes blancs n'était plus créatrice de dépendance. C'est ainsi que les travailleurs les plus radicaux, qui avaient un certain temps rejeté le travail salarié comme une autre forme d'esclavage, ont soudainement réclamé une

[253] Dans le paragraphe qui suit, je me réfère à l'excellent article de Nancy Fraser et Linda Gordon « A genealogy of dependency: Tracing a keyword of the U.S. Welfare State » (1994), plus particulièrement aux pages 113 à 132. Je ne citerai pas chaque page afin de ne pas alourdir le texte inutilement.

nouvelle forme d'indépendance à l'intérieur d'un rapport qui était pourtant tout aussi inégalitaire. À travers la lutte des travailleurs salariés, l'indépendance économique est venue inclure l'idéal du « salaire familial masculin », un salaire suffisant versé exclusivement à l'homme ouvrier pour soutenir sa femme et leurs enfants. Alors que le travail salarié est progressivement devenu la norme (et, de plus en plus, la condition déterminante de l'accès à l'indépendance sous la nouvelle sémantique industrielle), les exclus du travail salarié deviendraient les figures typiques de la dépendance : les femmes, en tant que gestionnaires de la famille ayant à sa tête un chef percevant le « salaire familial », furent requalifiées à titre de dépendantes (Folbre, 1991). La femme domestique allait en effet devenir l'icône majeure de la dépendance, au même rang que les esclaves, les indigents et les autochtones (Fraser et Gordon, 1994).

La redéfinition de la dépendance comme le trait caractéristique des exclus du travail salarié comportait l'avantage heureux, pour les hommes, d'opacifier à la fois le fait de leur dépendance *en tant que travailleurs salariés* vis-à-vis de leur employeur et le fait de leur dépendance *en tant que maris* vis-à-vis du *care* dispensé par leur femme au foyer. Puisque l'indépendance de l'ouvrier supposait l'idéal du « salaire familial masculin », la dépendance des femmes était requise pour que le travail salarié soit créateur d'indépendance. En d'autres mots, l'indépendance de l'un n'allait pas sans la dépendance de l'autre. Le contraste accentué entre la femme dépendante et l'homme indépendant reposait en ce sens sur une division sexuelle du travail qui réservait aux hommes la responsabilité de pourvoyeurs et aux femmes la responsabilité de donneuses de soins : les hommes pourvoyeurs absorbaient en leur personnalité l'indépendance associée au rôle de pourvoyeur économique réinterprété idéologiquement, alors que les femmes au foyer étaient imprégnées de la dépendance de ceux dont elles avaient les soins quotidiens (Fraser et Gordon, 1994). L'une des conséquences inévitables de la dichotomie conceptuelle indépendance/dépendance dans le contexte culturel de la montée de l'idéologie du travail salarié dans la seconde moitié du 19^{e} siècle serait l'invisibilisation et la dévaluation du travail de *care* des femmes. Les femmes allaient passer du statut de « partenaires » (ce qu'elles étaient à l'époque préindustrielle, alors que la famille était encore le principal lieu de l'économie) à celui de dépendantes, voire, de « parasites » (Fraser et Gordon, 1994 : p. 318).

Ce que l'étude de Fraser et Gordon permet de voir, c'est que les concepts de dépendance et d'indépendance ont été réinvestis de ces significations qui contribuaient à asseoir le pouvoir des plus puissants : les capitalistes par rapport aux travailleurs salariés; la classe des hommes par rapport à la classe des femmes. Leur analyse révèle aussi que cette re-signification de la dépendance était, à l'époque moderne marquée par de grands bouleversements aux plans politique et économique, motivée par une peur accrue de la dépendance et de tout ce qui peut l'évoquer. Aussi est-ce peut-être simplement le refus de la mort qui incite à nier ainsi le besoin de *care* et la vulnérabilité, qui incite à éviter le plus possible tout rapport avec le *care*, en cela qu'il évoque la fragilité de la vie humaine et nous rappelle à elle. Ceux qui se dispensent de la tâche de fournir le *care* (à autrui et à soi-même) ont aussi le pouvoir de nier plus que d'autres cette interdépendance fondamentale et la fragilité de leur sort qui la rend nécessaire. Nul doute que cette redéfinition des hommes salariés comme indépendants, libérés du *care*, permettait aux hommes d'éviter tout contact avec les corps fragiles ou malades, ceux des nourrissons démunis et des personnes âgées souffrantes, tout contact aussi avec les réalités dramatiques de la naissance et de la mort, ces réalités qui les auraient autrement rappelés à la fragilité déconcertante de leur propre vie, à l'éventualité de la maladie et à la réalité matérielle des maux affligeant leur corps. La dévaluation de la dépendance et l'établissement de son rapport naturel avec les femmes permirent de masquer la dépendance des hommes, de mépriser les femmes et de leur déléguer les tâches de *care*.

La dévaluation systématique du *care* fourni par les femmes, un *care* dirigé non seulement vers les dépendants, mais aussi et avant tout vers les indépendants (le plus souvent, vers les « chefs de la famille »), est allée de pair avec le réinvestissement de la figure du travailleur salarié du plein sens de l'indépendance. C'est d'ailleurs précisément ce que mettait de l'avant Adam Smith lorsqu'il suggérait que les travailleurs improductifs *dépendent* des productifs parce qu'ils sont « entretenus avec une partie du produit annuel de l'industrie d'autrui ».[254] Smith se refusait alors de voir que les *travailleurs productifs dépendent eux aussi des improductifs* : ils dépendent avant tout de celles qui se voient nier l'accès au « travail » tout court. Il négligeait de remarquer que la dépense d'énergie des domestiques permet de rehausser en plus du niveau de vie de leurs employeurs, leur statut social, et que le *care* des

[254] Smith, *RN*, Livre II, Chap. 3, p. 418.

femmes leur rend non seulement la vie plus douce et confortable, mais contribue directement à assurer qu'ils soient agréablement logés, bien nourris, bien entretenus, bien soignés, bien soutenus, bien aimés.

Cette dévaluation du *care* comme travail non productif et l'acceptation de la dépendance des improductifs vis-à-vis des productifs est même relayée par des féministes, en partant, par celle dont les travaux ont joué le rôle de véritable catalyseur de la deuxième vague, Simone de Beauvoir. Je l'ai déjà mentionné, la pensée de Simone de Beauvoir porte la marque indélébile de la philosophie hégélienne. Sans doute est-ce pour cette raison qu'elle ne voit pas d'objection à l'idée que ce soit par « le travail que la femme a en grande partie franchi la distance qui la séparait du mâle; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète. Dès qu'elle cesse d'être *une parasite*, le système fondé sur sa dépendance s'écroule; entre elle et l'univers il n'est plus besoin d'un médiateur masculin ».[255] Cette idéologie est si profondément répandue qu'il est courant d'envisager les travailleurs improductifs comme des resquilleurs vivant aux frais des plus productifs. Dans *The politics of reality* (1983), la penseure politique Marilyn Frye propose sans détour une interprétation radicalement inverse. Elle traite en effet elle aussi du rapport homme/femme comme d'un rapport de parasitisme, mais seulement, d'un parasitisme des hommes sur les femmes :

> ce sont la force, l'énergie, l'inspiration, les soins des femmes, qui permettent aux hommes de continuer […]. Les femmes fournissent aux hommes, et leur ont généralement fourni, l'énergie physique et la force psychologique pour qu'ils puissent continuer de vivre.[256]

Frye parle aussi des « services rendus» par les femmes. La domination, sous sa perspective, repose précisément sur l'orchestration du libre accès des hommes aux services rendus par les femmes, services domestiques, sexuels, affectifs, psychologiques.[257]

---

[255] Beauvoir, 1976, II : p. 587. Je souligne.
[256] Frye, 1983 : p. 99. Traduction libre.
[257] C'est la raison pour laquelle la stratégie de libération qu'elle mobilise consiste à bloquer ce libre accès aux services des femmes en adoptant le mode de vie séparatiste. La séparation peut signifier plus d'une chose : la séparation d'un homme, des hommes, ou des institutions dirigées par des hommes, ou bien encore la séparation des rôles, des activités et des relations définies par des hommes, dominées par des hommes et opérant à l'avantage des hommes et en vue du maintien du privilège masculin. Accomplir le premier type de séparation parait être une condition préalable pour achever le second. Cette séparation doit être initiée par des femmes, selon leur volonté (Frye, 1983 : p. 96). Empêcher l'accès aux corps des femmes, à leurs services, devait montrer, de la manière la plus percutante, les failles du système de domination, ces failles par lesquelles certaines peuvent

6.1.3 La vulnérabilité et la condition humaine

Eva Feder Kittay traite de la « dépendance inévitable ». Cette dépendance suppose une vulnérabilité telle que la survie de la personne concernée ne peut être assurée sans ce *care* qu'elle est incapable de se fournir à elle-même. Cette vulnérabilité extrême est précisément ce qui rend l'obligation morale saillante pour le donneur de soin. Sous sa perspective, les autres types de *care*, auquel j'étends ici la définition, ne relèveraient donc pas de l'*obligation morale.* Ils ne consisteraient qu'en des actes *surérogatoires* dont la portée morale est soit nulle soit limitée, dans la mesure où la personne concernée pourrait simplement se fournir à elle-même ce *care* ou bien s'en procurer le service sur le marché. Traiter du *care* comme de services rendus, comme je le propose, risque en effet de conduire à vider le *care* de son potentiel moral. En effet, le risque auquel s'expose la réflexion lorsque l'on renvoie à la vulnérabilité comme condition fondamentale à toutes les personnes humaines sans exception est celui de banaliser *des* vulnérabilités singulières, vécues par des personnes sous une forme plus extrême, des personnes qui seraient justifiées de revendiquer leur ‘‘exceptionnalité’’, leur a-normalité, les besoins spéciaux qu'elle entraine et les remèdes particuliers qu'elle demande. Et seule cette revendication du caractère « exceptionnel » de ces formes extrêmes de dépendance et de vulnérabilité permettrait effectivement de souligner l'inadaptation de la société aux besoins particuliers et minoritaires exprimés par une frange de la population, et de dénoncer l'injustice de l'absence de prise en compte de leurs besoins particuliers.

Or, reconnaitre *la vulnérabilité* comme un trait fondamental de l'existence humaine n'implique pas que l'on doive ignorer *les vulnérabilités* physiques, cognitives ou psychologiques particulières, qu'elles soient provisoires ou permanentes. Si l'on ne peut nier que l'on ait tous un jour ou l'autre besoin des soins d'autrui en raison de faiblesses provisoires, lors d'une période de maladie physique ou encore de détresse psychologique, il n'en demeure pas moins que nous avons aussi quotidiennement besoin des autres. Cette vulnérabilité fondamentale, au singulier, à distinguer *des vulnérabilités*, ne se résume pas à une faiblesse physiologique ponctuelle à laquelle on pourrait simplement parer par des moyens techniques

---

encore fuir. La possibilité de recourir à cette stratégie de rupture est évoquée fréquemment par des féministes de tous les horizons lorsqu'elles apostrophent leurs détracteurs de la sorte : « que ferions-nous si les mères, les aidantes, toutes celles qui reproduisent, entretiennent, soignent les personnes et le monde partaient en grève? » (Krebs, 1998; Robeyns, 2011).

ou qui aurait pu être évitée par la mise en place d'un filet de sécurité sociale si, comme dans la situation hypothétique du schème assurantiel du théoricien de la justice Ronald Dworkin, nous avions contracté la bonne assurance qui prévienne ce genre de risque ou d'accident. L'idée selon laquelle nous sommes tous vulnérables signifie plutôt qu'en deçà de, et malgré, la maladie, le handicap, le vieillissement auquel n'échappent que ceux qui meurent avant d'avoir vieilli, notre condition commune d'êtres vivants n'est pas celle de l'indépendance, mais de la mutuelle dépendance. L'usage ici recommandé du concept de vulnérabilité veut donc recouvrir ces deux définitions possibles (*les* vulnérabilités particulières et *la* vulnérabilité fondamentale), au sens où l'on ne peut pas faire abstraction de la première puisqu'elle renvoie à une réalité concrète vécue par des personnes fragilisées, mais où l'on doit néanmoins tendre vers la prise en compte de la vulnérabilité au deuxième sens, sans quoi sera perpétuée la domination de genre. Mettre en évidence l'injustice impliquée dans ce rapport asymétrique de *care* exige que nous nous défassions du réflexe qui consiste à focaliser notre attention sur les seuls soins prodigués en réponse aux formes les plus extrêmes de la vulnérabilité humaine. Le *care* aux indépendants, qui est en même temps le moins visible et le plus ordinaire, constitue *le* vecteur clé de la domination de genre. Ce *care* n'est pas offert que sporadiquement, lors d'épisodes passagers de faiblesse ou de maladie, contrairement à ce qu'ont suggéré des théoriciennes du *care.* Il est offert quotidiennement et ses principaux bénéficiaires sont vus comme « indépendants », car ils ont précisément bâti cette indépendance sur le *care* dont ils ont bénéficié.

6.1.4 Indépendance, autonomie et autosuffisance

La conception du sujet indépendant, libre et rationnel héritée du contractualisme libéral a fait l'objet de nombreuses critiques féministes issues de la philosophie (Benhabib, 1987; Kittay, 1999; Nussbaum, 2000), de la psychologie morale (Gilligan, 2008; Lyons, 1988; Noddings, 1984) ou encore de l'économie (England, 1993). Les féministes ayant élaboré ces analyses critiques ont voulu souligner que cette conception idéalisée du sujet indépendant reposait en fait sur une abstraction, une anthropologie biaisée, faisant à la fois fi de la réalité de la dépendance qui affectera inéluctablement l'existence de chacun et excluant par là même l'activité de *care* au cœur de la vie humaine. À la conception de l'agent indépendant, libre et rationnel des théories contractualistes, conception qui prédominait de Hobbes à Rawls en

passant par Locke et Kant, elles ont opposé une conception de l'agent *vulnérable*, intégré dans des réseaux complexes de dépendance. Cette critique tarde toutefois à être bien comprise et a souvent donné lieu à des discussions dont la confusion s'explique peut-être avant tout par le manque de précision conceptuelle. Certains ont par exemple objecté que cette idée de renoncer à l'idéal de l'indépendance était intenable et devait mener à un véritable cul-de-sac pour les femmes. Comment, en effet, comprendre la critique féministe de l'indépendance formulée ici ?

Comme le remarque Iris Marion Young (1995), depuis leurs premiers balbutiements, les luttes féministes, comme celles des groupes historiquement opprimés, représentent des luttes pour l'indépendance. La revendication de l'indépendance se retrouve particulièrement clairement dans le courant intellectuel du féminisme dit « humaniste »[258], tel que défendu par Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill et Simone de Beauvoir.

Sous les approches de ces penseurs humanistes, la lutte des femmes pour l'indépendance représente en réalité une lutte pour l'autonomie, c'est-à-dire une lutte pour regagner la capacité de s'auto-définir, de déterminer pour soi-même les termes de sa propre vie, en dépit des volontés extérieures arbitraires et sans avoir à subir la domination d'autrui. À cet égard, un dernier détour par les travaux de Mill peut se révéler instructif, l'autonomie personnelle étant une notion clé de sa philosophie de la liberté. Mill s'est opposé aux pressions conformistes de la société victorienne qui est la sienne, et aux mœurs et coutumes qui ont à cette époque force de loi, à ces pressions sociales qui pèsent sur les individus, les moulent et les façonnent, distordant leurs personnalités. Ces pressions sont si contraignantes, écrit-il, que les individus deviennent « incapables du moindre désir vif ou du moindre plaisir spontané, et […] manquent en général d'opinions ou de sentiments de leur cru, ou vraiment leurs » (Mill, 2004 : p. 107). Mill s'est en effet préoccupé de cette situation « d'hétéronomie », où l'individu est *défini de l'extérieur*, où il n'a plus de voix propre pour parler, où il ne peut plus connaitre ni son inclination propre, ni sa tendance naturelle authentique, cette situation où il a simplement perdu contact, ou n'a jamais pu l'établir, avec sa propre expérience, cette situation où « l'esprit est lui-même courbé sous le joug », où les « capacités humaines sont atrophiées et

[258] Iris Marion Young (2006) qualifie ce courant d'humaniste, mais Okin (1995) suggère qu'il est en réalité androcentriste, mettant elle-même de l'avant ce que devrait être une conception véritablement humaniste. J'ai déjà brièvement abordé cette question au chapitre trois et ne m'y attarderai pas davantage ici.

sans vie » (Mill, 2004 : p. 107). *De la liberté* (2004) a été publié dix ans avant que ne paraisse *De l'asservissement des femmes* (2005) et a teinté l'interprétation que Mill a proposée de la condition de soumission légale des femmes aux hommes. Cela a influencé sa critique à la fois de l'éducation complètement débilitante dont les femmes de son époque étaient les sujets et de l'éthique étouffante à laquelle elles étaient soumises. D'où l'importance qu'il accordait à l'éducation égale des femmes qui, plutôt que de réduire leur liberté à néant et bloquer leurs opportunités à tel point qu'elles en viennent à accepter leur propre asservissement, les rendrait libres, autonomes. C'est en ce sens que l'on doit à mon avis interpréter la lutte pour l'indépendance menée par les femmes et par d'autres groupes sociaux historiquement opprimés : il s'agit d'une lutte pour accéder à la capacité d'autodéfinition de soi et d'autodétermination de ses projets propres. Aussi ces luttes dites pour l'indépendance sont-elles toujours, au même moment, des luttes pour l'accès à l'autonomie personnelle.

La volonté des femmes de conquérir leur autonomie propre au sens spécifié ci-haut ne va toutefois pas à l'encontre de l'engagement envers des personnes particulières dans la sphère de la vie privée ou de la reconnaissance de la dépendance et de l'interdépendance humaine. Il est utile ici de se référer encore une fois aux travaux d'Iris Marion Young qui distingue en effet l'interprétation de « l'indépendance comme autonomie » de l'interprétation de « l'indépendance comme autosuffisance » (Young, 1995 : p. 546-550). Si l'autonomie renvoie à la capacité de poser des choix librement, sans subir la coercition d'autrui, de pouvoir se donner à soi-même un plan de vie et d'agir sur la base de ses propres choix sans avoir à obéir aux autres, l'autosuffisance renvoie plutôt à l'idée d'un Sujet libéré des contraintes matérielles de l'existence humaine, affranchi de tout lien aux autres et pour qui le *care* ne semblerait qu'un caprice, qu'un agrément facultatif. C'est précisément la glorification de « l'indépendance comme autosuffisance » qui a eu pour effet de re-signifier la dépendance comme un état qui caractérise seulement les citoyens de seconde classe (Kittay, 2002). Si l'autonomie représente pour bien des féministes un idéal à atteindre, l'autosuffisance représente aussi pour la plupart d'entre elles un mythe à déconstruire.

Lorsque bien comprise, la notion d'autonomie n'est donc pas en contradiction avec les notions de dépendance et d'interdépendance qui caractérisent les relations humaines. Bien au contraire, les relations humaines et les réseaux auxquels nous sommes intégrés et au sein

desquels nous évoluons se présentent comme des conditions de possibilité de l'autonomie : l'être humain ne peut développer sa capacité d'autonomie sans la présence, l'affection, le soutien des autres. Peut-être est-ce aussi cette idée que l'argument de Susan Moller Okin en faveur de l'application de la justice à la famille voulait soutenir. Attirant l'attention sur le fait que la famille constitue le premier lieu de la formation de la capacité d'autonomie des citoyens et de leur sens de la justice (ce qui est reconnu par la plupart des penseurs politiques, dont Mill et Rawls), elle remarque qu'il est essentiel que l'on se préoccupe de la qualité des rapports qui y ont cours (Okin, 2008). Revaloriser l'autonomie n'implique donc plus une négation de la dépendance, mais une réelle prise en compte de sa centralité dans la vie humaine. Cette conception revisitée de l'autonomie, où l'autonomie n'est plus opposée à la vulnérabilité et à la dépendance, est aussi défendue par Martha Nussbaum (2000)[259] et semble très près de la notion « d'autonomie relationnelle » récemment élaborée par des chercheures américaines (MacKenzie et Stoljar, 2000). La conception de « l'autonomie relationnelle » rompt en effet avec les interprétations classiques de l'autonomie comme autosuffisance en suggérant que les *relations d'interdépendance sont constitutives de l'autonomie*. L'agent moral n'est pas seulement autonome et vulnérable; il est autonome parce qu'il est vulnérable.

Pour plusieurs féministes, la reconnaissance de la vulnérabilité humaine exigeait avant tout que soit rappelée aux hommes leur propre fragilité. La psychologue féministe Dorothy Dinnerstein écrit par exemple que la libération des femmes demandera une transformation en profondeur de la culture, visant une plus grande acceptation de la vie, de la fragilité des corps, de la mortalité (Dinnerstein, 1976). L'écrivaine féministe Susan Griffin suggère que cette transformation doit passer par la reconnaissance de la puissance de la maternité qui a si longtemps été méprisée, précisément car elle était crainte (Griffin, 1978), un peu comme le soutiendra aussi la philosophe et sage-femme Mary O'Brien (1987). Pour l'éthicienne Virginia Held cette transformation implique aussi de reconnaitre que la naissance, dévalorisée dans la culture patriarcale, car assimilée à un processus strictement « naturel », ne soit plus envisagée comme étant plus « essentiellement naturelle » que la mort, qui elle, a été glorifiée dans la

[259] Sur la place de la vulnérabilité et de l'autonomie dans la philosophie de Nussbaum, on peut lire ce petit ouvrage récemment paru, signé par Pierre Goldstein, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum* (2011), qui offre au monde francophone une excellente introduction aux travaux de la philosophe féministe américaine.

culture patriarcale, avec la guerre et la capacité de se battre et de mettre en péril sa propre vie (Held, 1989). Dans leurs travaux respectifs qui s'inscrivent par ailleurs dans des orientations féministes fort divergentes, Martha Nussbaum et Sara Ruddick ne suggèrent pas que cette transformation requerrait la prise en compte de la part de naturel ou d'animalité en nous, cette stratégie s'appuyant encore, selon elles, sur un dualisme moderne animalité/rationalité qu'il s'agit précisément de dépasser. L'humain est humain en étant vulnérable, ordinairement vulnérable, et nécessairement dépendant.[260]

> La division franche entre les personnes humaines et les animaux inspire, et est inspirée par, le mépris de la dépendance. Notre dépendance vis-à-vis des autres est ''ordinaire''; elle caractérise notre vie incarnée, émotionnelle, intellectuelle.[261]

En somme, la critique de l'indépendance qui est formulée dans le cadre de cette thèse n'impliquerait en aucun cas une revalorisation de la dépendance telle qu'on l'entend sous son acception la plus commune, ce qui serait un non-sens d'un point de vue féministe. La plupart des féministes ont suggéré que l'indépendance était un mythe, une abstraction idéalisée. Il s'agit plutôt, dans les pages qui suivent, de souligner que l'indépendance n'est pas seulement qu'un mythe, mais qu'elle est surtout le produit de la domination de genre. Ensuite, il s'agit de mettre en lumière une condition commune à tout être vivant, une condition insurmontable, que certains, toutefois, ont les moyens et le pouvoir de nier plus que d'autres.

6.1.5 L'indépendance : entre illusion et statut social privilégié

Les féministes ont souvent pris pour cible les approches qui semblaient avoir établi un lien entre le genre et le *care,* leur reprochant de glisser vers une forme d'essentialisme (Friedman, 2005; Tronto, 2005; 2009a). Si la théorie de Gilligan, comme précurseure de l'éthique du *care,* est en tout premier lieu ciblée, les critiques sont toutefois plus sévèrement

---

[260] L'anthropologie proposée par Martha Nussbaum (2007; 2000), et qui semble partagée par Sara Ruddick, au moins dans ses écrits les plus récents (Ruddick, 2002), refuse de scinder l'être humain en deux, de distinguer en lui la part animale (fragile, vulnérable, mortelle) et la part rationnelle. L'humain est humain en étant animal et vulnérable.

[261] Ruddick, 2002 : p. 215. Traduction libre. Le pouvoir de démarquer l'humanité de la non-humanité a été employé dans le but d'exploiter et de soumettre les animaux au service des hommes. Cette démarcation de l'humanité et de la non-humanité a aussi été employée dans le but de domestiquer les femmes, de les assujettir et d'en retirer tous les services (reproductifs, de soins, sexuels, domestiques). Parmi les non-humains, les femmes ont longtemps été comptées : aux yeux des hommes, elles ne répondaient pas non plus au critère de la rationalité et de la pensée abstraite.

adressées aux éthiques maternalistes du *care* qui ont suivi la parution d'*Une voix différente* (2008) et en ont radicalisé les conclusions : celle de Nel Nodding (1984), de Sara Ruddick (1989) et de Virginia Held (1995). Refusant de réduire l'éthique du *care* à une éthique féminine, ces critiques soutenaient que les éthiciennes du *care* avaient négligé de voir que le *care* ayant été développé dans un contexte où les femmes étaient confinées à de telles attitudes morales et positions de service, le revaloriser reviendrait à prendre pour un produit louable de la nature ce qui n'était pas autre chose que le résultat d'un lourd processus de domination (Tronto, 2009a : p. 96-137; 2005). En d'autres termes, la revalorisation du *care* reviendrait à transformer la nécessité en vertu, faire l'éloge de ce qui aurait mérité d'être dénoncé. Dans un contexte libéré de la domination masculine, soulignaient-elles, les femmes n'auraient pas échoué à se développer normalement. Elles n'auraient probablement ni développé un type de raisonnement moral en termes de *care,* ni une préférence ou une meilleure disposition pour l'accomplissement des activités de soin (MacKinnon, 2005; Okin, 2008).

Cette critique, qui vise surtout à penser la dissociation du *care* et du genre, néglige toutefois deux points essentiels. D'abord, elle suppose l'adoption d'une définition tronquée du *care* comme étant non seulement l'opposé de l'indépendance, mais comme étant précisément ce qui pose obstacle à son atteinte. Les tenants de cette critique n'ont pas vu que la distinction *care*/justice, dépendance/indépendance, qui suppose l'assimilation du *care* à une nécessité, à un fardeau ingrat dont il est requis de se débarrasser afin d'accéder à la position d'indépendance, est aussi le produit d'une histoire de domination, au sens où nous ne concevons le *care* qu'à titre de fardeau et de charge parce que nous nous situons précisément à l'intérieur de ce contexte de domination. Leur objection néglige en effet de voir que la position tenue pour « normale » jusqu'ici, position qui, présume-t-on alors, aurait été atteinte par les femmes en l'absence de toute domination, est aussi précisément ce que la domination d'une autre catégorie de personnes lui permet d'être et de faire. Cette position vue comme « normale » a été développée à partir de la perspective et d'une expérience humaine qui n'est pas non plus celle d'un être « normal », mais celle de personnes qui bénéficiaient du *care* sans avoir à fournir du *care* à leur tour. Cette expérience n'est pas plus humaine que celle des femmes qui étaient subordonnées; elle est l'expérience d'une catégorie privilégiée de personnes dont l'indépendance relative dépend strictement du fait qu'elles avaient réussi à

exploiter à leur tour une main d'œuvre au rabais. L'assistance, les soins, l'amour étaient donnés par des femmes, spécifiquement afin d'en libérer les hommes les mieux placés sur l'échiquier social, afin de les affranchir de cet asservissement aux nécessités de la vie, afin de leur éviter la monotonie désespérante des corvées domestiques et leur permettre d'accéder à la vie publique, transcendante, où s'y déroulaient les activités les plus hautes, le seul lieu possible du véritable bonheur, de l'égalité des hommes entre eux, et de la liberté. La construction du concept de sujet libre et indépendant ne représentait pas la réalité de l'expérience vécue par les femmes, ni celle des domestiques ou des esclaves, toutes ces personnes laissées en marge de la citoyenneté. Ce concept s'est justement forgé grâce à un travail d'exclusion et de mise à l'écart de ces personnes et de leur réalité d'asservissement, ces personnes dont la vie, qui ne pouvait être ni « examinée » ni révisée puisque leur destin était donné d'avance, ne valait pas la peine d'être vécue. C'est en ce sens que la norme de l'homme indépendant n'est pas seulement mythifiée, relative ou provisoire : elle est surtout profondément injuste. Loin d'être une position comme une autre qui pourrait en toute justice être convoitée par quiconque, la position d'indépendance présentée comme idéal normatif dans les théories dominantes est plus précisément la position atteinte par un groupe restreint de personnes qui a su s'accaparer le pouvoir et s'en réserver le monopole exclusif en se déchargeant du *care*. Le degré d'indépendance possible à atteindre par une personne dépend directement de son rapport au *care* et lui correspond. L'indépendance n'est ni une condition naturelle non méritée ni le produit du mérite personnel. Elle ne reflète pas un trait de caractère ou une attitude. L'indépendance est un statut social. C'est un des effets idéologiques des rapports de domination qu'elle apparaisse comme un trait naturel de caractère individuel. Et les degrés d'écart par rapport à la norme de l'indépendance dont les femmes font l'expérience ne mesurent rien, que l'ampleur de l'absence de pouvoir qui les accable.

Aussi, s'il ne s'agit plus de célébrer le *care* comme s'il appartenait en propre aux femmes, comme s'il était authentiquement ou naturellement leur, comme s'il ne leur avait jamais été imposé en premier lieu, il se s'agit pas non plus pour les femmes d'accéder à l'indépendance comprise comme autosuffisance.

6.2 Du *care* en miettes au *care* sans réserve

L'interprétation du *care* comme services rendus peut paraitre à première vue froide, insensible. Elle peut sembler réduire une relation que l'on souhaite fondée sur l'attachement et l'affection à une simple transaction, à un échange indifférent, et manquer de ce fait une bonne part de ce qui fait que le *care* occupe une place aussi centrale dans nos vies : l'amour, la sollicitude, le souci sincère pour le bien-être des autres et l'entraide désintéressée. Qu'en est-il en effet de l'amour sous une telle conception du *care* comme services rendus?

6.2.1 Qu'en est-il de l'amour ?

Parler du *care* en termes de services peut, aux yeux de plusieurs, paraitre réducteur, l'expression semblant résumer la pratique à des tâches techniques et instrumentales, au détriment de son sens vécu, de son sens existentiel, de tout ce qui est *en plus* –de tout cela qui explique que des féministes aient voulu désigner le *care* par les expressions de « love's labor » ou de « work of love ». Par rapport à l'expression de « travail de l'amour », le terme de « services rendus » présente en effet une dose de romantisme en moins. On a déjà formulé une critique à une conception qui voudrait avant tout envisager le *care* comme « service rendu ». La critique se présente ainsi : la conception réductrice du *care* comme services rendus laisserait penser qu'en tant que tel, le *care* pourrait être fourni par n'importe qui et faire l'objet d'une professionnalisation et d'une marchandisation, sans que cela n'affecte sa qualité ou n'en amenuise le sens vécu. Cette conception laisserait en effet imaginer, non sans malaise, que la libération pourrait impliquer, pour les femmes, qu'elles se déchargent de la responsabilité de fournir du *care* en invitant leur bénéficiaire à s'en procurer le service sur le marché, à s'acheter des services domestiques, de soins aux enfants, de reproduction, d'écoute psychologique ou encore des rapports sexuels, comme l'on se procure des t-shirts et des grille-pains. Une telle définition ferait en somme fi des dimensions émotionnelles, relationnelles, voire existentielles, qui s'actualisent dans le *care*. Trois répliques à cette première critique peuvent être formulées.

D'abord, le *care* fait déjà l'objet d'une marchandisation : des services de *care* sont échangés sur le marché chaque jour. Les marchés connaissent en effet une expansion fulgurante depuis les dernières décennies, plus encore depuis la chute du mur de Berlin. Ils

empiètent progressivement sur des domaines de la vie qui en étaient auparavant protégés. Non seulement les services domestiques, les services de garderies sont-ils amplement marchandisés dans le monde occidental, notamment en Amérique du nord, mais l'expansion des marchés va bien au-delà de cela : nous n'avons qu'à penser à la prostitution et au trafic humain, aux banques de sperme, à la vente d'ovocytes sur le net, à la location de sa propre capacité reproductive par une mère porteuse. Non seulement parle-t-on depuis quelques années de professionnaliser et rémunérer les proches aidantes dans plusieurs États européens, notamment en Belgique (j'en ai traité au premier chapitre), mais on offre ailleurs, notamment aux Pays-Bas, des services affectifs et sexuels fournis aux personnes handicapées par des « assistants sexuels » rémunérés. Évidemment, ce n'est pas parce que la marchandisation du *care* existe déjà qu'elle mérite de persister dans le temps. En effet, ce n'est pas ce qui est soutenu ici.

On peut toutefois faire une deuxième réponse plus convaincante à cette critique. Elle consisterait à souligner que la notion de service rendu veut moins marquer l'absence de la sollicitude comme dimension du *care* qu'elle vise à *rendre visible* ce qui a trop longtemps fait l'objet d'un mépris : le *care* est quotidiennement, ordinairement, fourni aux *indépendants* qui ne souffrent ni d'une faiblesse chronique ni d'une vulnérabilité particulière, qui n'ont pas besoin de soins médicaux particuliers et qui seraient capables de se fournir ces services à eux-mêmes. En jetant la lumière sur cette réalité masquée jusque dans la vaste majorité des approches féministes du *care*, cette définition veut attirer l'attention sur l'injustice qu'elle engendre et de laquelle elle découle. Souligner que les conditions dans lesquelles se déploie le *care* dans nos sociétés ne sont le plus souvent ni libres ni heureuses permet de soutenir l'idée que nous devons repenser ces conditions, si le *care* doit être motivé par l'amour, si le *care* doit être effectivement ce qui donne du sens à nos vies, si le *care* doit devenir une activité dotée de sens. Plutôt que de se voiler les yeux et prétendre qu'il est rendu par amour, il s'agit, en adoptant la définition du *care* comme « service rendu », de mettre en évidence les rapports sociaux de sexe qui président à son déploiement et qui posent des contraintes à la fois au *care* libre, à ce que j'appellerais ici un « *care* sans réserve ».

6.2.2 Le *care* en miettes

On ne peut espérer un *care* qui soit de qualité dans des conditions où une partie de la population est systématiquement confinée à ces rôles, que ce soit en raison de pressions culturelles normatives, par obligation ou, tout simplement, par absence d'alternatives viables. Comme je l'ai déjà souligné, l'option qui se présente aux femmes qui sont en mesure de refuser cette obligation morale, consiste souvent à déléguer les responsabilités sociales de *care* à d'autres femmes, les moins privilégiées dans tous les cas. Tant que nous n'aurons pas intégré à la réflexion sur le *care* sa dimension pleinement politique, c'est-à-dire la manière dont le *care* se constitue dans les rapports de pouvoir, et que nous n'aurons pas veillé à prendre toute la mesure du *care* pour la vie humaine, comme économie, politique et éthique, les femmes seront vouées à reproduire entre elles le cycle de la domination, renforçant les disparités qui se creusent entre les classes, les Races, les origines nationales. La solidarité entre les femmes du monde sera menacée de s'effriter, et la perspective de l'émancipation, tuée dans l'œuf.

Dans nos sociétés capitalistes post-industrielles, ce n'est plus seulement le « travail » qui est « en miettes », pour reprendre l'expression du sociologue français George Friedmann (1964). Le *care* vient aussi « en miettes » : ses dimensions émotionnelles sont détachées de ses dimensions plus techniques. Le *care* est parcellé, éclaté, divisé, et vidé de son sens. Dans nos sociétés en effet, les « femmes » les plus privilégiées au plan financier se réservent le plus souvent les tâches dites « sentimentales » du *care*, alors qu'elles délèguent à d'autres femmes les tâches techniques, instrumentales, plus pénibles physiquement et moins valorisées socialement. En revanche, les « hommes », souvent, ne se sentent que peu concernés, que ce soit par l'une ou l'autre de ces dimensions. Cette complexe division du travail de *care* contribue à reconduire la domination raciale et de classe, comme je l'ai écrit plus haut.

L'article de Fraser et Gordon auquel je me suis référée plus haut nous a déjà appris que celui qui était dit indépendant à l'époque prémoderne était celui qui était libéré du « travail ». Avec le passage à l'ère moderne marquée par la montée du capitalisme industriel et de la démocratie, l'indépendance devait progressivement désigner non pas celui qui était libéré du travail, mais celui qui « travaillait » : le salarié. Ce revirement sémantique significatif a joué à l'avantage du système capitaliste, en laissant croire à ceux qui étaient victimes d'exploitation que ce par quoi ils étaient précisément exploités (la vente au rabais de leur force de travail)

était la garantie de leur liberté et de leur indépendance. Ce changement sémantique servait aussi les hommes : cela leur permit de réclamer aux patrons (avec qui ils étaient au moins de connivence sur la question du statut de la femme) un « salaire familial masculin » qui venait justifier que la femme demeure dépendante au plan économique et qu'elle ait à sa disposition peu d'options outre celle qui consiste à être à leur service personnel et au service de leur progéniture lorsqu'elle serait de sexe masculin. Mais on peut aussi supposer que si l'indépendance à l'ère prémoderne signifiait d'être libéré de la nécessité de travailler, l'indépendance à notre époque contemporaine marquée par l'idéologie du travail salarié signifie *à la fois* le fait de travailler en échange d'un salaire *et* le fait d'être libéré du *care*. Néanmoins, si cette « libération du *care* » se fait à l'avantage des hommes, cet avantage est aussi en bonne partie illusoire (comme l'est d'ailleurs la conquête de l'indépendance à travers l'accès au travail salarié). En étant « libéré » du *care*, l'homme et la femme qui s'en déchargent sont en réalité au même moment privés de ce qui est créateur de sens, car créateur de lien aux autres. C'est ce que je défends ici.

La majorité des activités productives réservées aux femmes à l'époque précapitaliste, notamment la couture et la préparation de la nourriture (récolte, conservation, entreposage) ont été, avec le début de l'industrialisation, transférées de la maison à l'usine, ''libérant'' les femmes de l'ensemble de ces tâches accaparantes et entrainant les hommes hors de la terre et de la cellule domestique vers l'usine. La généralisation de la mécanisation et de l'industrialisation au cours du 19^{e} siècle créa un clivage entre l'économie domestique et l'économie sociale qui priva du même coup les femmes blanches du statut de productrices. Les analyses courantes de ce phénomène omettent souvent de remarquer que, sous l'ère victorienne, les « femmes domestiques » n'ont pas été privées *que* des seules tâches productives. Ces femmes ayant le plus souvent elles-mêmes une domestique à leur service, elles ont aussi été privées d'une bonne part des activités improductives, des activités de *care.* Et leur malheur ne consistait pas seulement à être coupées de la productivité, mais aussi à être écartées de l'improductivité, c'est-à-dire d'une part importante et significative du *care*. Et la femme qui avait ce ''privilège'' d'être déchargée du labeur du *care* allait en même temps se voir bloquer la voie d'accès vers la dimension émotionnelle et existentielle du *care*. En effet, la nourrice qui allaitait les enfants, changeait leurs couches, préparait leurs repas, bien qu'elle

ait croulé sous la multitude des tâches et travaillé de longues heures, pouvait néanmoins, à travers ces activités, nouer des relations avec eux, les chérir, les aimer et être aimée en retour – le drame humain, pour elle, était d'être privée de ses propres enfants alors qu'elle chérissait les enfants des autres. C'est aussi au cœur des tâches techniques du *care* (le nettoyage des corps et de l'environnement, les changements de couches, la préparation des repas) que la dimension émotionnelle trouve son ancrage et que l'engagement moral à prendre soin des autres, à de soucier d'eux, à se charger de leur bien-être, peut se consolider et se perpétuer. Et en ce sens, en ne croyant que reléguer les aspects techniques du *care* à d'autres femmes, la « femme domestique » se bernait elle-même. Celle qui administrait les affaires domestiques comme l'on gère une entreprise et qui voyait de loin les enfants qu'elle mettait au monde et veillait à leur bonne éducation, en ayant transféré les tâches réputées être les plus viles, sales, répétitives et insignifiantes du *care*, était en réalité du même coup privée des contacts humains à travers lesquels le *care* peut trouver ses fondements, s'épanouir et se révéler créateur de sens. Et elle allait perdre beaucoup dans ce transfert des responsabilités de soins physiques des enfants et des corvées domestiques à d'autres femmes : en même tant qu'elle accéderait à la « véritable féminité » qui la rendait véritablement femme sous le regard des hommes et qui regonflerait l'ego de ce dernier en même temps que son statut social, elle perdrait ironiquement tout ce qui, dans le *care,* est doté de sens, et en même temps, toute raison de vivre.

Le drame de cette perte de contact avec le *care* qu'implique le transfert des responsabilités domestiques et de soins à d'autres femmes est magnifiquement mis en scène dans la courte nouvelle *Le papier peint jaune* (2007), une nouvelle signée par Charlotte Perkins Gilman vers la fin du 19^{e} siècle et inspirée de son histoire personnelle. Ce roman brosse le portrait dramatique de la descente aux enfers de la narratrice qui était, en même temps que promue à la « véritable féminité » dans la société victorienne de l'époque, condamnée au désespoir d'une domesticité oisive et d'une existence sans véritable but, étant privée de surcroît du *care* qu'elle aurait pu apporter à ses enfants.[262] Ce thème est d'ailleurs récurrent dans l'histoire de la littérature et du cinéma. On le retrouve notamment chez Mona Simpson dans *My Hollywood* (2010), de manière plus loufoque dans le film américain

[262] *Le papier peint jaune* est en même temps une critique de l'État thérapeutique et de la psychanalyse qui supposait que l'on devait soigner ces femmes en proie à la dépression en les isolant, cela les privant davantage de leurs enfants et ayant pour effet de les condamner à la folie.

« Spanglish », et de manière bouleversante dans le film récent *La couleur des sentiments*. *Le papier peint jaune,* comme les films mentionnés précédemment, laissent apparaitre une vérité cruciale ici. Si l'on peut, au plan conceptuel, distinguer les différentes dimensions du *care* (technique, motivationnelle, éthique), il est, en pratique, fort difficile de détacher la disposition affective et morale du *care* (valorisée) de sa dimension active (dévalorisée). C'est aussi en partie la raison pour laquelle l'héroïne du *Papier peint jaune* est, en même temps que privée des tâches concrètes qui relèvent du *care,* privée des aspects les plus intimes et coupée de l'expérience vécue et du lien qui se crée avec l'autre, à travers même les gestes techniques et concrets les plus banals qui, dans la culture occidentale, sont tenus pour répugnants, sales, disgracieux, honteux. Le petit livre de Gilman donne à penser que celles qui se déchargent du labeur de *care* se déchargent en même temps, automatiquement, d'une partie non négligeable de la dimension émotionnelle du *care*, de ce à travers quoi il prend forme. On croise fréquemment des analyses féministes qui suggèrent que ce que Freud, et avant lui, Platon, avait appelé l'hystérie (du latin « utérus ») émergeait non pas de la nature changeante des femmes, mais qu'elle était caractéristique de leur subordination légale, économique, politique et privée. L'hystérie révélait un mal de vivre typique des femmes de la haute société qui, étant condamnées à une vie mondaine superficielle, étaient privées de l'accès au travail productif et à la vie de l'esprit. Étant coupées de la liberté d'action caractéristique de la vie des hommes, leur accès à la transcendance étant brimé, elles enviaient les hommes à en être malade, et désespéraient d'une autre vie –d'une vie masculine, d'une vie d'action, de travail et de politique. Les hystériques étaient en même temps, sous cette conception, les plus ambitieuses et celles dont l'ambition était le plus étouffée. Ces analyses sont probablement près d'être exactes, du moins, plus exactes que celles qui supposaient que l'hystérie était une modalité naturelle de l'existence des femmes. Néanmoins, elles négligent encore de voir que ce qui caractérisait en propre la vie de ces femmes de la haute société de l'époque en proie à ce qui a été appelé péjorativement « l'hystérie », n'était pas seulement le manque de productivité, mais aussi le manque de travail non-productif, le manque de *care.* Non seulement ne pouvaient-elles rien « produire », mais leurs propres enfants leur étaient enlevés pour être allaités par une nourrice et soignés par des nounous. Elles étaient privées de ces relations aux autres les plus intimes qui se développent à travers le *care* et donnent du sens à la vie. C'est aussi parce qu'elles étaient privées de *care* que la vie, pour elles, perdait tout attrait.

Que certains aient le pouvoir de se libérer du *care* pour accéder à l'indépendance se paie en réalité par une déréalisation, une perte de sens, une vie toute faite d'abstraction. Et ainsi, celui qui croyait se libérer en reléguant à d'autres le *care* qu'il avait tant méprisé par avance se fait en réalité prendre au piège, car il manque par là le sens des relations humaines. De la même manière, les femmes qui relèguent à d'autres femmes les tâches de *care* jugées plus techniques se retrouvent au même moment privées d'une part importante du *care*, des relations aux autres, et conséquemment, d'une part d'elles-mêmes.

6.2.3 Le *care* sans réserve

Nous devons passer d'une conception du *care* en miettes à une conception du *care* sans réserve. Le *care* est un service rendu. Il est aussi bien plus que cela, et l'expression de service à ceux qui ne sont pas nécessairement marqués par une « dépendance inévitable » veut aussi marquer ce surplus. Le *care* n'est pas *utile* qu'au maintien de la vie humaine, comme le seraient les soins : il est improductif, et s'il est parfois utile, sa valeur ne réside pas avant tout dans son utilité sociale ou économique.

On peut distinguer deux types de *care* dans les théories féministes étudiées jusqu'ici : a) le *care* comme réponse à une « dépendance inévitable »; b) le *care* comme réponse à une « vulnérabilité aigüe » dont tous seront un jour ou l'autre affectés, mais seulement de manière provisoire. Je propose comme conception alternative une conception du *care* comme service en réponse à un besoin, mais que la personne bénéficiaire aurait pu elle-même satisfaire, ou se procurer sur le marché. Aux deux premières conceptions du *care* correspond un besoin primaire à combler, au sens où l'individu qui en est le récipiendaire ne peut pas se passer du *care* reçu : sa survie en dépend parfois. Sous la conception du *care* comme service que je mets de l'avant, le *care* est aussi une réponse à ce que l'on pourrait appeler, suivant Emmanuel Lévinas, un « besoin sans défaut » (1996 : p. 88). À l'acception la plus courante de la notion de besoin qui se situe dans l'héritage de Platon, où le besoin s'entend dans le sens des nécessités corporelles essentielles et est conçu comme une privation, un vide à combler, une absence à recouvrir, un manque à satisfaire, une plaie à panser, Lévinas oppose l'idée de

« besoin sans défaut », où il n'y a plus rien à combler, à remplir, à satisfaire, une notion plus près de celle du désir.[263]

Dans l'acception proposée ici, le *care* ne vise pas qu'à répondre à un besoin primaire qu'il serait urgent, impératif de combler, sans quoi la survie même pourrait être menacée. Lorsque le *care* est vu comme pouvant aussi consister en une réponse à un « besoin sans défaut », il représente le surplus qui excède le simple besoin de maintenir la vie. Il représente ce surplus qui fait que la vie mérite d'être vécue. La conception du « besoin sans défaut » auquel répond le *care* permet enfin de préciser une conception alternative à celle du « *care* en miettes », ce que j'appellerais le « *care* sans réserve ». Le *care* sans réserve ne comble pas le vide; il s'ajoute à ce qui est déjà plein et il est doté de sens. Dans des conditions idéales, justes, exemptes des rapports de domination, le *care* serait sans réserve.

6.3 De la compensation de l'injustice à la transformation sociale

La façon classique de se représenter la domination consiste à la concevoir sous un mode dyadique, comme l'exercice arbitraire, coercitif et brutal de la force d'un tyran ou d'un dominant sur un subordonné, comme le symbolise très clairement le modèle du maître et de l'esclave (Allen, 2011). Si l'emploi de la notion de domination se fait plus rare de nos jours, en théorie féministe du moins (on parle généralement davantage en termes d'oppression, d'égalité, de justice), c'est sans doute précisément pour cette raison qu'elle est fortement connotée et correspond dans l'esprit de plusieurs à des violences qu'ils s'estiment incapables de commettre, et qui, surtout, leur semblent appartenir à une autre époque ou à une autre culture. Sous le sens qu'on lui donne communément, la domination évoque en effet des situations horrifiantes clairement identifiable : la tyrannie des despotes, le colonialisme des Empires, la violence brute d'un être fort molestant un être faible (Young, 1990 : p. 41).

Si on rencontre aujourd'hui le concept de domination chez les philosophes politiques néo-républicains, dont Phillip Pettit (2004) et Cécile Laborde (2008), on doit des théorisations aussi complexes de la domination dans le champ disciplinaire de la théorie féministe (Frye, 1983; MacKinnon, 1989; 2005; Pateman, 2010). Ces analyses de la domination, celle de Frye

[263] Lévinas, 1996 : p. 87-88.

et de Pateman plus particulièrement, supposent le plus souvent une conception de la domination comme souveraineté exercée sur autrui.

Ces analyses féministes de la domination comme souveraineté sont fort stimulantes. Toutefois, concevoir la domination à partir du modèle dyadique de la relation maître/esclave se révèle aussi limité.[264] Cette conception dyadique du pouvoir comme souveraineté pose plusieurs problèmes. Le plus important d'entre eux est qu'elle laisse dans l'ombre les visages de la domination les plus invisibles et nous empêche de saisir le fonctionnement foncièrement structurel de cette injustice. Cette conception ne nous fournissant pas les outils conceptuels nécessaires à l'identification des mécanismes structurels de la reproduction de la domination, elle risque de laisser perdurer le phénomène qu'elle visait par ailleurs à comprendre pour mieux le contrer. En effet, la conception de la domination comme souveraineté sur autrui dénote davantage un rapport typique de l'époque préindustrielle (bien qu'elle puisse se présenter sous cette forme). Dans nos sociétés libérales démocratiques contemporaines, la domination se produit et se reproduit le plus souvent de manière beaucoup plus sournoise : elle fonctionne de manière structurelle. C'est à Iris Marion Young que l'on doit l'analyse la plus intéressante des mécanismes de reproduction structurelle de la domination et de l'oppression. Estimant que le paradigme de la justice distributive (qui se limite à la seule question de la *distribution* des libertés et des droits, des richesses, des revenus et des opportunités), n'épuise pas les différents visages possibles sous lesquels se présente l'injustice dans nos sociétés démocratiques post-industrielles et post droits civiques, elle propose d'élargir le champ de la justice et de la redéfinir en termes de domination et d'oppression. C'est du moins son ambition dans l'un de ses premiers ouvrages majeurs, *Justice and the politics of difference* (1990).

Young explique que les phénomènes de la domination et de l'oppression, dont elle distingue « cinq visages »[265], se chevauchent l'un l'autre, mais qu'ils doivent néanmoins être

---

[264] Nancy Fraser (1993) adresse plus particulièrement cette critique au *Contrat sexuel* de Carole Pateman.

[265] Young, 1990 : p. 35-69. Sous l'approche proposée par Young, l'oppression consiste en des processus institutionnels systématiques qui empêchent certaines personnes d'apprendre et d'utiliser leurs aptitudes de manière satisfaisante à l'intérieur de structures socialement reconnues. Elle renvoie aussi aux processus institutionnels qui restreignent l'habileté des personnes à jouer ou à communiquer avec les autres, ou à exprimer leurs sentiments dans des contextes où les autres peuvent leur être attentifs, les écouter, les inclure sans les juger. Alors que les conditions sociales liées à l'oppression incluent souvent, ou supposent, la pauvreté au plan matériel, donc une forme de « maldistribution » (d'injustice distributive), elles impliquent aussi des enjeux qui vont bien au-delà de la seule distribution (Young, 1990 : chap. 2). L'oppression se présente sous cinq « visages » différents

distingués. L'oppression renvoie *grosso modo* au phénomène par lequel des contraintes structurelles empêchent certaines personnes d'être *intégrées dans certaines structures* socialement reconnues (d'y être admis, de pouvoir y développer et faire valoir ses aptitudes de manière satisfaisante, d'y jouer, de s'y exprimer, de communiquer librement). Le phénomène de la domination se situe à un niveau plus fondamental et renvoie plutôt au phénomène par lequel des contraintes structurelles empêchent certaines personnes de *participer à la définition des structures sociales*, des institutions, auxquelles elles seront incluses et au sein desquelles se poseront leurs actions. Elle renvoie aussi aux contraintes imposées à l'autodétermination de leurs actions. Sous des conditions de domination, le fonctionnement structurel des institutions (les règles de fonctionnement, les valeurs promues et les normes adoptées, les mœurs et les coutumes privilégiées) se fait systématiquement à l'avantage d'une catégorie de personnes plutôt qu'une autre (Young, 1990 : chap. 1).

6.3.1 La domination de genre et sa reproduction structurelle

Cette conception structurelle de la domination élaborée par Iris Marion Young peut nous être d'une grande utilité pour penser la domination structurelle de genre. Sous l'analyse proposée dans cette thèse, les dominants (ceux qui jouissent des avantages de la domination) sont ceux qui ont su disposer du *care* d'autrui tout en niant les bénéfices qu'ils en retirent et tout en abdiquant leur propre responsabilité de fournir du *care* en retour. L'intérêt qu'il y a à disposer du *care* d'autrui et d'en être soi-même libéré est politique. Cela ouvre un accès direct et privilégié à la participation à l'édification des principales institutions, au développement du savoir qui porte sur elles, et donc, à la modification de leur fonctionnement selon leurs avantages et besoins. Au rapport spécifique au *care*, que l'on en soit libéré ou qu'on y soit assigné, correspond précisément un statut social qui détermine notre capacité à participer à la détermination des principales institutions, de leurs règles de fonctionnement et de leurs valeurs.

La domination de genre est structurelle parce qu'elle se reproduit à travers la participation quotidienne, ordinaire, passive et non critique de chaque citoyen aux institutions

---

chez Young : l'exploitation, la marginalisation, l'impuissance (*powerlessness*), l'impérialisme culturel et la violence.

sociales, économiques et politiques telles qu'elles existent *déjà* et telles *qu'elles ont déjà été définies en l'absence des femmes*, à leur désavantage, c'est-à-dire de manière à les maintenir dans des rôles de service invisibilisés qui soutiennent les « indépendants » et leur ouvre un accès direct et privilégié à la construction du monde et du savoir qui porte sur lui. L'alimentation de cette spirale de la domination se fait à la manière d'un cercle vicieux : parce que les femmes sont réassignées au *care*, elles ne disposent pas des outils essentiels à la participation à la détermination des conditions dans lesquelles s'exerceront leurs actions. À l'inverse, parce qu'elles ne prennent pas une part active à la détermination des institutions et à la définition de leurs règles de fonctionnement, leurs normes et leurs valeurs, les plus puissants ont le champ libre pour configurer l'organisation des institutions de telle sorte que leurs intérêts propres soient reconduits et que la position sociale des femmes comme principales fournisseuses de *care* soit maintenue. En d'autres termes, les principales institutions (les marchés de l'emploi, de la consommation et de la production, la famille et le mariage, par exemple) ainsi que les divers rôles sociaux qu'on peut y tenir *ayant déjà été* organisées d'après le modèle dominant de la personne indépendante (i.e. bénéficiant du *care* d'autrui tout en étant libéré de la responsabilité de réciproquer), les hommes et les femmes n'entrent pas, et ne pourront jamais entrer, sur des bases égales dans la compétition pour l'égal accès aux rôles sociaux tels qu'ils sont formulés. Ces rôles, présentés comme « neutres », représentent en réalité une perspective particulière : celle du pouvoir. C'est pourquoi il nous faut les transformer.[266]

Si la domination institutionnelle suppose certainement qu'à un moment de l'histoire, à l'issue d'une lutte, une catégorie de personnes ait su s'arroger les pouvoirs et s'accaparer les moyens de production matérielle, culturelle et symbolique qui lui permettraient d'assurer sa domination, c'est-à-dire de se positionner institutionnellement comme la norme humaine et

[266] Cette idée rejoint finalement la critique formulée par Catharine MacKinnon et d'autres épistémologues féministes selon laquelle la perspective masculine s'est insinuée à travers les principales institutions qui en incarnent aujourd'hui le point de vue particulier et l'intérêt, mais tout en masquant cette particularité sous le masque de la neutralité. Dans *Le féminisme irréductible* (2005), MacKinnon développe cette idée en s'intéressant particulièrement aux cas du harcèlement sexuel, de la pornographie et du viol. Son argument consiste à montrer que ce qui se présentait comme l'objectivité du droit était un simulacre pour masquer ce qui en réalité était « la perspective masculine » (MacKinnon, 2005 : p. 102). Son projet consiste en partie à démasquer la perspective masculine invisible qui se cache derrière les standards « objectifs » et « neutres » du droit et reconduit ainsi la subordination des femmes.

l'Universel, la reproduction de la domination structurelle n'exige plus un tel accaparement du pouvoir. Quotidiennement, des citoyens transigent, consomment des produits, échangent de l'argent contre des services, vont à l'école puis à l'université, paient leurs impôts, se marient et ont des enfants, engagent une nounou à la maison ou une femme de ménage pour « se faire aider », s'enrôlent dans l'armée et partent à la guerre. Parce que les institutions auxquelles les citoyens des sociétés occidentales prennent part quotidiennement fonctionnent d'après des règles qui ont été et qui sont toujours formulées par, et du point de vue, des « indépendants », la perpétuation de la domination est assurée structurellement et il n'est plus requis qu'elle soit violemment imposée. Elle se réalise simplement, à travers les choix quotidiennement posés et les engagements pris de la manière la plus routinière par les individus, des choix et des engagements qui, de surcroît, donnent souvent du sens à leur vie, mais qui sont inévitablement influencés par les normes et les symboles non questionnés qui sous-tendent les règles de fonctionnement des institutions (Young, 1990). La domination n'a en ce sens plus à être exercée par un tyran ou un groupe puissant de manière consciente, volontaire. Elle n'a plus à se manifester par la violence ou la barbarie (bien qu'elle entraine inévitablement des violences inouïes, des plus visibles aux plus invisibles). C'est précisément cette impossibilité d'imputabilité qui assure sa durabilité (Young, 1990).

J'ai déjà suggéré qu'une certaine conception de la domination était esquissée chez des philosophes féministes telles que Susan Moller Okin et Eva Feder Kittay, bien que la domination ne soit pas explicitement nommée. Okin suggérait par exemple que le marché du travail était organisé pour favoriser les hommes ayant une femme à la maison, plutôt que de tenir compte du fait que la plupart des ménages contemporains comptent désormais deux travailleurs salariés. Elle réclamait d'ailleurs la parité de telle sorte que toutes les voix puissent être entendues et que les femmes puissent représenter leurs propres intérêts et mettre de l'avant les réformes institutionnelles requises par l'égalité des sexes. Kittay estimait plutôt que les institutions étant organisées d'après le modèle fallacieux de la personne indépendante, elles étaient incapables de prendre la pleine mesure de la dépendance. La prise en compte des besoins des personnes dont l'existence est caractérisée par une forme de dépendance inévitable et de celles qui en avaient les soins exigeait que soit révisée la conception de la coopération sociale. Aussi bien chez Okin que chez Kittay, l'exclusion des femmes de la pleine

participation à la détermination des institutions sociales, politiques et économiques, de leurs règles de fonctionnement et des valeurs qu'elles incarnent, permettait d'expliquer ce pourquoi les femmes, malgré les avancées réalisées sur les plans sociaux, politiques et économiques, peinent toujours à être intégrées à égalité au sein du marché du travail et sont toujours démesurément désavantagées dans le mariage et lors de sa dissolution : les rôles sociaux qui leur sont proposés au sein de ces diverses institutions siéent d'emblée davantage aux hommes, c'est-à-dire, sous ces perspectives, à ceux qui ne feront ni l'expérience de la maternité ni l'expérience de la dépendance inévitable et n'en assumeront pas les principales responsabilités et charges. Mais envisager la domination sous cet angle demeure insuffisant. Surtout, cela laisse entendre que la correction de l'injustice suppose que l'on prête davantage attention aux besoins particuliers des femmes qui fournissent dans le cadre domestique des soins aux « dépendants » ou que l'on facilite, pour elles surtout parce qu'elles sont davantage concernées par les soins aux nourrissons et aux enfants, la conciliation entre ces responsabilités de soignante au foyer et de travailleuse sur le marché. C'est d'ailleurs un tel argument qui justifie à la fois la compensation financière des proches aidantes et la reconnaissance économique des mères au foyer, deux mesures qui sont vouées à l'échec parce qu'elles reconduisent la division genrée du travail. Pendant que les femmes sont compensées pour soigner ceux qui sont vus comme étant les plus vulnérables d'entre nous, le *care* qu'elles fournissent au même moment aux indépendants passe complètement inaperçu.

L'argument présenté ici est donc qualitativement différent de celui de Kittay et d'Okin. Je pose que l'organisation des principales institutions de la société fonctionne de telle sorte que les femmes seront assignées non pas seulement aux soins aux « dépendants »[267], mais au *care aux indépendants*. Les processus de la domination invisibilisent cette part du *care* aux indépendants rendu discrètement par les femmes dans l'ombre de la sphère domestique, en même temps qu'ils ne laissent aux femmes d'autres options que celle de revendiquer pour elles-mêmes une plus grande reconnaissance du *care* aux dépendants ou une compensation financière qui atténuerait le fardeau qu'il représente.

[267] Sous l'analyse proposée ici, la notion de « dépendance » est entre autre replacée dans le contexte qui l'a vue naitre.

6.3.2 La production de la différence

Que les institutions aient été définies en l'absence des femmes, pour les tenir dans des rôles de soutien à l'élite exigeait une justification de cette différentiation de rôles : la domination exigeait la production de la différence. Sous sa dimension idéologique ou non plus seulement matérielle, la domination renvoie à une situation de « dissymétrie structurelle » où le groupe dominant se pose comme l'Un, l'universel, et assigne à l'altérité le groupe qui sera à son service (Apfelbaum, 2007). L'asymétrie qui caractérise cette relation par laquelle l'Un constitue la norme et confine l'Autre à la différence se trouve à être en même temps que l'effet de la domination, sa condition de perpétuation.

La différence est l'effet de la domination au sens où ce sont les effets de cette assignation de tout un groupe au *care* qui classifient, catégorisent, distinguent les personnes, naturalisent ou culturalisent la « différence ». Les groupes ne peuvent être définis antérieurement à cette relation. C'est en ce sens que les différences de genre sont les effets idéologiques des rapports de pouvoir qui se situent à un niveau matériel, au niveau de la division sexuelle du *care*. La perspective esquissée dans cette thèse demande justement que l'on se défasse de l'interprétation limitée des « hommes » et des « femmes » comme catégories pouvant exister l'une sans l'autre, de manière indépendante : les groupes sociaux n'existent jamais qu'en relation et que tant qu'ils sont pris dans des *rapports de pouvoir*. La dissolution de ces asymétries de pouvoir entre les hommes et les femmes abolirait du même coup la frontière qui les tient séparés. Sans ces rapports de pouvoir asymétriques, les catégories hommes/femmes elles-mêmes seraient anéanties et nous ne pourrions plus parler des « femmes » de la même manière. C'est aussi en ce sens strictement que doivent être comprises les propositions que j'ai avancées à l'effet que les proches aidantes devraient chercher à s'abolir en tant que classes ou que les femmes devraient chercher à s'abolir en tant que différence. Sans ces rapports de pouvoir qui isolent les femmes des hommes, les femmes seraient simplement humaines.

6.4 Conclusion

Dans nos États providence contemporains, nous nous sommes appliqués à développer des programmes sociaux sophistiqués et considérés essentiels pour compenser les coûts

associés à la différence des femmes et faciliter la conciliation entre les responsabilités professionnelles et familiales. La question qui se présente alors le plus souvent à ceux et celles qui œuvrent dans le domaine des politiques publiques est la suivante : comment expliquer que la division genrée du travail persiste *malgré* les nombreuses politiques familiales mises en œuvre? Mais la division genrée du travail ne persiste pas *malgré* ces pratiques. Elle persiste bien plutôt *grâce à* elles, et à travers elle. Car ces mesures n'apportent surtout que des soulagements financiers à des inégalités institutionnelles profondément ancrées et entretenues par la domination de genre, sans jamais remettre en question ses fondements structurels.

Si le problème identifié est que les femmes n'ont jamais participé à la définition des institutions qui les concernent et qu'elles y ont toujours été spontanément intégrées sans leur consentement préalable et dans des rôles qui les désavantagent, le seul remède plausible demande leur participation active et à part égale à toutes prises de décisions relatives aux institutions sociales auxquelles elles prennent part : le mariage, la famille, le marché de l'emploi, de la consommation et de la production. Et l'une des conditions de possibilité essentielles à cette pleine participation des femmes est qu'elles ne soient plus systématiquement assignées au *care*. La prise en compte de la mutuelle dépendance humaine et la pleine participation démocratique à la reconfiguration des institutions sont essentielles l'une à l'autre.

On pourrait toujours questionner la supposition selon laquelle la participation égale de tous à la prise de décisions dans diverses institutions garantirait effectivement la prise en compte du *care*. Ce serait toutefois poser la question à l'envers. Il s'agit bien plutôt de montrer, à un niveau plus fondamental, et sans esquisser de prédiction quant à l'issue possible d'une telle démocratisation des institutions sociales, économiques et politiques, que si les institutions sont telles que nous les connaissons présentement et qu'elles avantagent systématiquement une catégorie de personnes au détriment des autres, c'est parce que ceux qui ont contribué à les bâtir étaient concrètement libérés du *care* tout en le méprisant et tout en niant le bénéfice qu'ils en retirent. La justice de genre n'autoriserait plus que ceux qui se sont libérés du *care* participent seuls à la définition des institutions, à la détermination de ses principales règles de fonctionnement et à l'identification des valeurs qu'elles doivent incarner.

Le premier pas qui pourrait être franchi pour s'acheminer vers une société libérée de la domination de genre consisterait à *rendre visible* le transfert systématique du *care* de la classe des femmes vers celle des hommes, et de la classe des femmes des pays pauvres aux citoyens des pays riches. Ce *re-visibilisation* du *care* nous conduirait à placer au fondement de notre conception de la coopération sociale notre commune vulnérabilité, cette vulnérabilité qui fait en même temps notre commune humanité. Elle exigerait que nous abandonnions tout recours à l'argument de la différence, qu'elle soit revendiquée comme biologique ou socialement construite. Ainsi pourrions-nous reconnaitre les femmes comme simplement humaines.

Conclusion

Il nous faut restaurer la parole des femmes, les rendre visibles, écrire leurs noms, mettre en mots des expériences oubliées et prêter une attention toute particulière aux voix les plus inaudibles. Trouver les mots pour penser l'injustice subie, les mots pour dire la vie des femmes, constitue l'une des modalités les plus importantes de résistance à la domination. Lorsqu'elle met en mots l'expérience vécue, lorsqu'elle clarifie ce qui est ressenti confusément comme une oppression et qu'elle crée du sens, la théorie rend possible la guérison et invite à penser différemment les processus de libération. Lorsqu'elle y parvient, la théorie constitue déjà en elle-même une pratique, et les mots font partie de l'agir (hooks, 1991-1992). C'est ce que rend possible une certaine frange du féminisme et c'est aussi ce vers quoi il doit tendre.

Après avoir constaté non seulement l'impasse où nous mènent certaines des approches préconisées par des femmes et appuyées par des théoriciennes politiques du *care*, force est d'admettre que toutes les théories n'ont toutefois pas un égal pouvoir libérateur. Pour que la théorie soit libératrice pour les femmes, elle doit d'abord être elle-même libérée de l'emprise des théories qui dominent le monde et les mots, de leurs conceptions du monde et des interactions sociales, des idéaux normatifs qu'elles promeuvent, et des mots, comme des significations dont ils sont investis, qu'elles emploient pour les penser.

Loin d'avoir ignoré l'expérience des femmes, les approches que nous avons vues dans le cadre de cette thèse, lui ont fait une place privilégiée. Seulement, elles ont le plus souvent traduit cette expérience dans un langage qui, insidieusement et certainement involontairement, a pour effet de la distordre, parce que les idéaux normatifs ainsi que les conceptions de la dépendance, du *care* et de la vulnérabilité, posés par ces approches sont eux-mêmes marqués concrètement par le fait de la domination. Sous ces perspectives, deux options se présentaient : soit il s'agissait de mettre en évidence les coûts, entrainés pour les femmes, des responsabilités de *care* et de réclamer une compensation financière si, par dépit, elles étaient contraintes de les assumer; soit il s'agissait de revendiquer la valeur économique du *care,* sa comptabilisation statistique et une rémunération qui serait fonction de cette valeur. Vues sous le premier angle,

les femmes qui prennent en charge les tâches de soin aux dépendants doivent être compensées financièrement –et elles seront, en tant que bénéficiaires, stigmatisées comme « dépendantes », comme si cette condition était exceptionnelle et non pas commune à tout être vivant, comme si la frontière les isolant des « indépendants » était biologique ou naturelle, et non pas idéologique et politique. Envisagées sous le deuxième angle, les femmes sont vues comme de vaillantes et utiles citoyennes, des productrices de la future main d'œuvre au service du capital, des éleveuses de « chasseurs de dollars », pour reprendre l'expression sarcastique de John Stuart Mill.[268] Et leur valeur réside en cette « utilité sociale ».

Or, les mesures politiques que ces logiques permettent de justifier n'ont pas le potentiel d'abolir la division genrée du travail. Elles confortent de plus l'idéologie de la différence féminine, une idéologie qui est à la fois l'effet de la domination et le prétexte pris pour justifier le traitement différencié qui la reconduit. Elles entretiennent enfin une conception réductrice du *care* posé comme l'équivalent des soins qui a ce double effet pervers d'entretenir le mythe du lien entre les femmes et les soins (ceux-ci évoquant immédiatement les soins aux nourrissons, aux enfants malades, ou encore l'allaitement) et d'occulter le *care* rendu par les femmes au service de ceux qui prétendent à l'*indépendance*. Ce transfert étant gommé, les plus puissants peuvent continuer à dominer le monde, édifier les institutions et leur imprimer les valeurs qui les avantagent, tout en niant leur vulnérabilité fondamentale et leur nécessaire besoin des autres.

Parce que la domination est institutionnalisée et le coupable absent, les inégalités dont les femmes font l'expérience en viennent à être considérées par elles-mêmes comme une fatalité due au hasard, un phénomène naturel, dont les principales conséquences peuvent être soulagées au moyen de prestations financières ou en reléguant à d'autres femmes, plus défavorisées encore, ce « *care* invisible ». Non seulement le statut subalterne des femmes est-il laissé inchangé, mais il est maintenu au travers même des « stratégies de résistance » qu'elles mettent en œuvre pour se soulager de ce qu'elles sont amenées à identifier comme l'injustice. Dans tous les cas, les femmes continuent d'être vues, et de se voir elles-mêmes, comme les principales donneuses de soins. Toute volonté de libération est au même moment

[268] Mill, 1854 : p. 754.

tuée dans l'œuf, alors que même les mots pour saisir ce qui est injuste dans cette situation, les mots pour identifier ce qui fait souffrir, viennent à manquer. Mais l'injustice demeure, et la souffrance reste d'autant plus vive qu'elle est indicible.

Ce monde n'a jamais appartenu qu'à une frange de l'humanité qui l'a fabriqué pour elle à son image et dans son intérêt. Les femmes n'y seront pas davantage « chez elles » parce qu'elles sont désormais « structurellement accommodées » ou « financièrement compensées » pour se satisfaire de la seconde place. Elles doivent participer à refaire le monde à égalité. La théorie féministe a dans ce projet un rôle important à jouer –bien qu'elle n'ait pas le *seul,* ni même, peut-être, le premier rôle.

On ne peut le nier sans mauvaise foi, la théorie est longtemps restée l'apanage d'une élite. Bien que le statut généralement marginal de la discipline féministe l'ait en même temps prémuni de cet élitisme, plus que d'autres champs de la recherche traditionnels, elle ne fait pas toujours exception à la règle. Notamment, la popularité grandissante de certains récents courants qui paraissent animés par la volonté singulière de rendre toujours plus obscure et hermétique le langage théorique si bien que la théorie devient inaccessible à la plupart des gens, y compris à une majorité d'universitaires, contribue à élargir toujours davantage la fissure entre la théorie et la pratique, l'université et les mouvements sociaux. Elle perpétue l'esprit élitiste en le préservant de toutes attaques issues des milieux communautaires ou sociaux : on ne peut, après tout, critiquer ce qu'on ne comprend pas. D'un autre côté, il est courant d'entendre au sein d'associations féministes un discours ouvertement hostile à tout ce qui serait un produit de l'université. On y dédaigne la « théorie », l'imaginant protégée de la réalité quotidienne des femmes et tout à fait dissociée d'elle, l'assimilant à du verbiage inutile qui absorbe à tort le temps des femmes qui devrait être tout entier consacré à l'action. La tendance de certaines théoriciennes à faire de la haute voltige intellectuelle, et de certaines militantes, à tourner le dos à toute entreprise théorique, divise toutefois les femmes plutôt que de les solidariser. Ce n'est pas tant que l'opposition entre théorie et pratique soit tout à fait fausse ou inventée. Elle est bien trop réelle et, à certains égards, elle est même fondée. Mais cette tension, qui a été inutilement alimentée par les deux parties en présence, est en réalité entretenue à leur propre détriment, c'est-à-dire à notre détriment à toutes. La théorie et la

pratique doivent s'informer l'une l'autre, se greffer l'une sur l'autre, et *vice versa*. En d'autres termes, théorie et pratique doivent faire alliance.

La théorie féministe ne doit donc pas être d'emblée pensée dans l'idée d'orienter la pratique, du haut vers le bas. Elle doit trouver son ancrage dans l'expérience vécue et les théoriciennes doivent redoubler d'efforts pour trouver les mots *justes* pour la traduire. En termes clairs, la théorie doit partir de l'insupportable. Et lorsque les mots mis à notre disposition pour traduire l'insupportable sonnent faux, lorsque les mots sont impuissants à donner une image de cette expérience qui ne soit pas faussée et déformée, lorsque les mots nous manquent, la théorie doit être vue comme un espace de liberté nous autorisant à les inventer. À partir du moment où les théoriciennes féministes s'engagent à traduire en mots l'expérience vécue de l'intérieur par les femmes et qu'elles s'engagent à ne pas leur imposer des idéaux normatifs du haut vers le bas ou à mettre dans la bouche des militantes des plaintes et des réclamations toutes faites dans un langage qui les abime, le potentiel libérateur de la théorie peut commencer à émerger et nous pouvons commencer à nous acheminer vers une lutte collective pour la libération de la domination enracinée dans une véritable compréhension de l'expérience vécue. À ce moment, les ponts peuvent plus naturellement s'allonger entre la théorie et la pratique, la pratique et la théorie. Pour l'instant, c'est le pari qui est fait. Il est sûrement plus prometteur que celui qui consiste à se satisfaire indolemment du statu quo, ou à se contenter d'espérer.

Comme l'écrivait la sage-femme et philosophe féministe Mary O'Brien, il nous reste encore à « inventer un futur, ce qui revient à faire une histoire ».[269] À partir du moment où nous cesserons, comme philosophes politiques féministes, de nous contenter d'apporter des amendements féministes aux théories dominantes, où nous cesserons simplement ''d'ajouter les femmes à la théorie, et de brasser'', d'ajouter les femmes à un monde qui leur préexiste, nous serons forcées d'admettre, véritablement et sans faux-semblant, les femmes à l'humanité. Et nous n'aurons plus d'autres choix que celui d'endosser les effets insoupçonnés de cette admission, effets qui ne pourront être autrement qu'irréversibles et, nul doute, révolutionnaires.

---

[269] O'Brien, 1987 : p. 19

Bibliographie

Abel, E. K., & Nelson, M. (Dir.). (1990). *Circles of care: Work and identity in women's lives*. Albany, NY: State University of New York Press.

Abel, E. K. (1990). Family care of the frail elderly. Dans E. K. Abel (dir.), *Circles of care* (p. 65-91). Albany, NY: State University of New York Press.

Allen, A. (2011). Feminist perpectives on power. Dans E. N. Zalta (dir.), (Printemps 2011). Stanford, CA: The Stanford Encycopedia of Philosophy.

Anderson, E. S. (1999). What is the point of equality. *Ethics, 109*(2), 287-337.

Apfelbaum, E. (2007). Domination. Dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme (2e édition augmentée)* (p. 44-49). Paris, France : Presses Universitaires de France.

Arcan, N. (2011). *Burqa de chair*. Paris, France : Seuil.

Badgett, L., & Folbre, N. (1999). Responsabilités familiales et sociales : les normes du comportement masculin et féminin et leurs incidences économiques. *Revue Internationale du Travail, 138*(3), 343-361.

Bagihole, B. (1993). How to keep a good woman down: an investigation of the role of institutional factors in the process of discrimination against women academics. *British Journal of Sociology of Education, 14*(3), 262-274.

Baier, A. C. (1987). The need for more than justice. *Canadian Journal of Philosophy, 13*, 41-56.

Balzac, H. d. (1971 [1829]). *Physiologie du mariage*. Paris, France : Gallimard et Librairie générale française.

Barker, D. K., & Kuiper, E. (2003). *Toward a feminist philosophy of economics*. New York, NY: Routledge.

Barry, N. (2006). Defending luck egalitarianism. *Journal of Applied Philosophy, 23*(1), 89-107.

Bartlett, K. T. (2000). Anglo-american law. Dans A. M. Jaggar & I. M. Young (dir.), *A companion to feminist philosophy* (p. 530-540). Malden, MA: Blackwell.

Beauvoir, S. de. (1976 [1949]). *Le Deuxième sexe I : Les faits et les mythes*. Paris, France : Gallimard.

—— (1976 [1949]). *Le Deuxième sexe II : L'expérience vécue*. Paris, France : Gallimard.

—— (1978). Entretien avec Simone de Beauvoir, *Le Monde,* p. 1-2.

Becker, G. S. (1985). Human capital, effort, and the sexual division of labor. *Journal of Labor Economics, 3*(1, part. 2), S33-S38.

Beecher, C., & Beecher Stowe, H. (2002 [1869]). *The American woman's home: or, Principles of domestic science*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

Belkin, L. (2003, 26 octobre). The Opt-out revolution. *New York Times Magazine*.

Belotti, E. G. (1974). *Du côté des petites filles*. (Traduit par le Collectif de l'éditeur). Paris, France : Des femmes.

Beneria, L. (1999). Le travail non rémunéré : le débat n'est pas clos. *Revue Internationale du Travail, 138*(3), 317-342.

—— (2008). The crisis of care, international migration, and public policy. *Feminist Economics, 14*(3), 1-21.

Benhabib, S. (1987). The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory. Dans S. Benhabib & D. Cornell (dir.), *Feminism as critique: on the politics of gender* (p. 77-95). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Bergmann, B. R. (1986). *The economic emergence of women*. New York, NY: Basic Books.

—— (1987). The task of a feminist economics: a more equitable future. Dans C. Farnham (dir.), *The impact of feminist research in the academy* (p. 131-147). Bloomington, IN: Indiana University Press.

—— (1998). Watch out for 'family friendly' policies. *Dollars & Sense,* (215), p. 2.

Bittman, M., England, P., Sayer, L., Folbre, N., & Matheson, G. (2003). When does gender trump money? Bargaining and time in household work. *American Journal of Sociology, 109*(1), 186-214.

Bloom, A. (1987). *L'âme désarmée : essai sur le déclin de la culture générale*. (Traduit par P. Alexandre). Paris, France : Julliard.

Bock, G., & Thane, P. (dir.). (1994). *Maternity and gender policies: women and the rise of european welfare states -1880-1950*. New York, NY: Routeldge.

Bodkin, R. (1999). Women's agency in classical economic thought: Adam Smith, Harriet Taylor Mill, and John Stuart Mill. *Feminist Economics, 5*(1), 45-60.

Boulding, E. (1976). Familial constraints on women's work roles. *Signs, 1*(3), 95-117.

Brake, E. (2004). Rawls and feminism: what should feminists make of liberal neutrality? *Journal of Moral Philosophy 1*(3), 293-309

Brennan, D. (2006). Defending the indefensible? Culture's role in the productive/unproductive dichotomy. *Feminist Economics, 12*(3), 403-425.

Brighouse, H., & Wright, E. O. (2008). Strong gender egalitarianism. *Politics and Society, 36*(3), 360-372.

Brines, J. (1994). Economic dependency, gender, and the division of labor at home. *American Journal of Sociology, 100*(3), 652-688.

Brines, J., & Joyner, K. (1999). Ties that bind: principles of cohesion in cohabitation & marriage. *American Sociological Review, 64*(3), 333-355.

Bristowe, E., & Collins, J. B. (1988). Family mediated abuse of non-institutionalized frail elderly men and women living in British Columbia. *Journal of Elder Abuse & Neglect, 1*(1), 45-64.

Brown, C. (1981). Mothers, fathers and children: from private to public patriarchy. Dans L. Sargent (dir.), *Woman & revolution: A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism* (p. 239-268). Montréal, Québec : Black Rose Books.

Brownmiller, S. (1976). *Le viol*. (Traduit par A. Villelaur). Montréal, Québec : Stock/Éditions l'Étincelle.

Butler, J. (2006 [1990]). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. (Traduit par C. Kraus). Paris, France : La Découverte.

Cantillon, B., & Van Lancker, W. (2011). Le paradoxe de l'État d'investissement social : pourquoi la pauvreté n'a-t-elle pas baissé ? *Reflets et perspective de la vie économique, 4*, 55-73.

Carnagie Foundation for advancement of teaching. (1990). Women faculty excel as campus citizens. *Change, 22*(5), 39-43.

Carruthers, B. G., & Espeland, W. N. (1998). Money, meaning, and morality. *American Behavioral Scientist, 41*(10), 1381-1408.

Chamallas, M. (1986). Women and part-time work: the case of pay equity and equal access. *North Carolina Law Review, vol. 64*, 709-775.

Chaumette, P.-G. (1989 [1793]). Discours de Chaumette à la commune de Paris. Dans E. Batinter (dir.), *Paroles d'hommes (1790-1793)* (p. 179-183). Paris, France : P.O.L.

Cheever, S. (2002). The nanny dilemma. Dans B. Ehrenreich & A. R. Hochschild (dir.), *Global woman: nannies, maids and sex workers in the new economy*. New York, NY: Henry Holt and Company.

Chodorow, N. J. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley, CA: University of California Press.

Claffey, S. T., & Manning, K. R. (2010). Equity but not equality: commentary on Lachance-Grzela and Bouchard. *Sex Roles, 63*(11-12), 781-785.

Claffey, S. T., & Mickelson, K. D. (2009). Division of household labor and distress: the role of perceived fairness for employed mothers. *Sex Roles, 60*(11-12), 819-831.

Cohen, G. A. (1997). Where the action is: On the site of distributive justice. *Philosophy and Public Affairs, 26*(1), 3-30.

Cohen, J. (1992). Okin on justice, gender and family. *Canadian Journal of Philosophy, 22*(2), 263-286.

Cohen, P. N. (2004). The gender division of labor: "keeping house" and occupational segregation in the United States. *Gender & Society, 18*(2), 239-252.

Coltrane, S. (2000). Research on household labor: modeling and measuring the social embeddedness of routine family work. *Journal of Marriage & Family, 62*, 1208-1233.

Condition féminine Canada. (1998). *Qui donnera les soins ? Les incidences du virage ambulatoire et des mesures d'économie sociale sur les femmes du Québec*. Ottawa, Ontario.

Conseil du statut de la femme. (2004). *Avis : Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les hommes et les femmes*. Québec, Québec.

—— (2008). *Avis : poursuivre la démarche de l'équité salariale*. Québec, Québec.

Corea, G. (1985). *The mother machine: reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*. New York, NY: Harper & Row.

Cornell, D. (1999 [1991]). *Beyond accommodation: ethical feminism, deconstruction, and the law*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Crenshaw, K. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahier du genre, 2*(39), 51-82.

Dalla Costa, M., & James, S. (1973 [1972]). *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*. Genève, Suisse : Editions Adversaire.

Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston, MA: Beacon Press.

Danis, G., & Le Brun, H. (2006). Santé et services sociaux : des aidants naturels ... ou surnaturels. *Nouvelles SCQ*, 24.

Davis, A. (2007 [1982]). *Femmes, race et classe*. (Traduit par D. Taffin, 2e édition). Paris, France : Des femmes.

Delphy, C. (2007a, 11 octobre). *Le mythe de l'égalité-déjà-là : un poison!*, Conférence prononcée à l'IREF, UQAM, Montréal, Québec.

—— (2007b). Théories du patriarcat. Dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme (2e édition augmentée)* (p. 154-160). Paris, France : Presses Universitaires de France.

Depatie-Pelletier, E. (2011). Normes du MICC pour l'embauche de travailleurs étrangers temporaires (ou comment éviter l'application des lois au travail au Québec en 2011). Montréal, Québec : Centre metropolis du Québec.

Descarries, F. (2005). L'antiféminisme ordinaire. *Recherches féministes, 18*(2), 137-151.

Dinnerstein, D. (1976). *The mermaid and the minotaur: Sexual arrangements and human malaise*. New York, NY: Harper & Row.

Dorlin, E. (2005). Dark *care :* de la servitude à la sollicitude. Dans P. Paperman & S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 87-97). Paris, France : Éditions EHESS.

—— (2008a). *Sexe, genre et sexualités*. Paris, France : Presses universitaires de France.

—— (dir.). (2008b). *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris, France : L'Harmattan.

Du Bois, W. E. B. (2007). *Les âmes du peuple noir*. (Traduit par M. Bessone). Paris, France : La Dévouverte.

Dudden, F. E. (1985). *Serving women: Household service in nineteeth-century america*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Dworkin, A. (2007). *Pouvoir et violence sexiste*. (Traduit par M. Dufresne). Montréal, Québec : Les éditions Sisyphe.

Ehrenreich, B., & English, D. (1982 [1979]). *Des experts et des femmes*. (Traduit par L. E. Arsenault & Z. De Koninck). Montréal, Québec : Les Éditions du remue-ménage.

Ehrenreich, B., & Hochschild, A. R., dir. (2002). *Global woman: Nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York, NY: Henry Holt and Company.

Eisenstein, Z. R. (1979). *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York, NY: Monthly Review Press.

Elgrably-Lévy, N. (2012, 20 septembre). Ce que femme veut, *Le Journal de Québec*.

England, Paula. (1993). The separative self: Androcentric biais in neoclassical assumptions. Dans M. A. Ferber & J. A. Nelson (dir.), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics* (p. 37-53). Chicago, IL : The University of Chicago Press.

England, P., Budig, M., & Folbre, N. (2002). Wages of virtue: the relative pay of care work. *Social Problems, 49*(4), 455-473.

England, P., & Farkas, G. (1986). *Households, employment and gender: A social, economic and demographic view*. Hawthorne, NY: Aldine Publishing Company.

Falquet, J., Hirata, H., & Kergoat, D. (2010). *Le sexe de la mondialisation : genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris, France : Les Presses de Sciences Po.

Faludi, S. (2006). *Backlash*. New York, NY: Three Rivers Press.

Farmer, A., & Tiefenthaler, J. (1997). An economic analysis of domestic violence. *Review of Social Economy, 55*(3), 337-358.

Ferber, M. A., & Nelson, J. A. (dir.). (1993). *Beyond economic man: feminist theory and economics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ferree, M. M. (1990). Beyond separate spheres: feminism and family research. *Journal of Marriage & Family, 52*(4), 866-884.

—— (1991). The gender division of labor in two-earner marriages: dimension of variability and change. *Journal of Family Issues, 12*, 158-180.

Firestone, S. (1972 [1970]). *La dialectique du sexe*. (Traduit par S. Gleadow). Paris, France : Stock.

Flanagan, O. (1982). A reply to Lawrence Kolberg. *Ethics, 92*(3), 529-532.

Folbre, N. (1991). The unproductive housewife: her evolution in nineteenth-century economic thought. *Signs, 16*(3), 463-484.

—— (1997). *De la différence des sexes en économie politique*. (Traduit par E. Ochs). Paris, France : Des femmes.

—— (2001). *The invisible heart: Economics and family values*. New York, NY: The New York Press.

—— (2004). *Family time: The social organization of care*. New York, NY: Routledge.

Folbre, N., & Nelson, J. A. (2000). For love or money - or both? *Journal of Economic Perspectives, 14*(4), 123-140.

Fraisse, G. (1999). De la destination au destin : histoire philosophique de la différence des sexes. Dans M. Perrot & G. Fraisse (dir.), *Histoire des femmes en occident (Vol. IV, Le 19e siècle)* (p. 63-139). Paris, France : Seuil.

Fraser, N. (1987a). What's critical about critical theory? Dans S. Benhabib & D. Cornell (dir.), *Feminism as critique: on the politics of gender* (p. 31-56). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

—— (1987b). Women, welfare and the politics of need interpretation. *Hypatia, 2*(1), 103-121.

—— (1993). Beyond the master/subject model: reflections on Carole Pateman's sexual contract. *Social Text, vol. 37*, 173-181.

—— (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age. *New Left Review, vol. 212*, 68-93.

—— (2009). Feminism, capitalism and the cunning of history. *New Left Review, vol. 56.*

Fraser, N., & Gordon, L. (1994). A genealogy of dependency: Tracing a keyword of the U.S. welfare state. *Signs, 19*(2), 309-336.

Friedan, B. (1966 [1963]). *La Femme mystifiée*. (Traduit par Y. Roudy). Paris, France : Éditions Gonthier.

Friedman, M. A. (1988). Welfare cuts and the ascendance of market patriarchy. *Hypatia, 3*(2), 145-149.

—— (2000). Feminism in ethics: conceptions of autonomy. Dans M. Fricker & J. Hornsby (dir.), *The Cambridge companion to feminism in philosophy* (p. 205-224). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

—— (2005 [1987]). Au-delà du *care* : dé-moraliser le genre (Traduit par B. Ambroise). Dans P. Paperman & S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 51-72). Paris, France : Éditions EHESS.

Friedmann, G. (1964 [1956]). *Le travail en miettes : spécialisation et loisirs*. Paris, France : Gallimard.

Frye, M. (1983). *The Politics of reality: essays in feminist theory*. Trumansburg, NY: The Crossing Press.

Fuwa, M. (2004). Macro-level gender inequality and the division of household labor in 22 countries. *American Sociological Review, 69*(6), 751-767.

Fuwa, M., & Cohen, P. N. (2007). Housework and social policies. *Social Science Research, 36*(2), 512-530.

Garrau, M., & Le Goff, A. (2010). *Care, justice et dépendance*. Paris, France : Presses Universitaires de France.

Gheaus, A. (2005). *Care and justice: why they cannot go together all the way.* (Thèse de doctorat, Central European University, Budapest, Hongrie).

Gilligan, C. (1987). Moral orientation and moral development. Dans E. F. Kittay & D. T. Meyers (dir.), *Women and moral theory* (p. 19-33). Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

—— (1994). Listening to a different voice. *Feminism and Psychology, 4*(3), 407-419.

—— (1995).Hearing the difference: theorizing connection. *Hypatia, 10*(2), 120-127.

—— (2008[1982]). *Une voix différente : pour une éthique du care*. (Traduit par A. Kwiatek). Paris, France : Flammarion.

—— (2009). Le *care*, éthique féminine ou féministe? *Multitude*, *2*(37-38), 76-78.

Gilman, C. P. (2007 [1892]). *Le Papier peint jaune*. (Traduit par le Collectif de l'éditeur, 2e édition.). Paris, France : Des femmes.

—— (2009 [1911]). *Our androcentric culture, or the man made world*. Teddington, Angleterre : Echo Library.

Glenn, E. N. (2009). Le travail forcé : citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au *care* (Traduit par S. Sofio). Dans P. Molinier, S. Laugier & P. Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (p. 113-131). Paris, France : Payot & Rivages.

Goldstein, P. (2011). *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. Paris, France : Presses Universitaires de France.

Goodin, R. E. (1985). *Protecting the vulnerable: A reanalysis of our social responsabilities*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gornick, J. C., & Meyers, M. K. (2003). *Families that work: Policies for reconciling parenthood and employment.* New York, NY: Russell Sage Foundation.

Gorz, A. (2004 [1988]). *Métamorphoses du travail : critique de la raison économique*. Paris, France : Gallimard.

Green, K. (1986). Rawls, women and the priority of liberty. *Australasian Journal of Philosophy, vol. 64*, 26-36.

—— (2006). Parity and procedural justice. *Essays in Philosophy, 7*(1).

Greenstein, T. N. (2000). Economic dependence, gender, and the division of labor in the home: a replication and extension. *Journal of Marriage & family, 62*(2), 322-335.

Griffin, S. (1978). *Women and nature: The roaring inside her* New York, NY: HarperCollins.

Grosz, E. (1986). What is a feminist theory. Dans C. Pateman & E. Gross (dir.), *Feminist challenges, social and political theory*. Boston, MA: Northeastern University Press.

Guberman, N. (2003). La rémunération des soins aux proches : enjeux pour les femmes. *Nouvelles pratiques sociales, 16*(1), 186-206.

Guillaumin, C. (1978a). Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes. *Questions feministes,* n° 2, 5-30.

—— (1978b). Pratique de pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature. *Questions feministes,* n° 3, 5-28.

—— (1979). Question de différence. *Questions feministes,* n° 6, 3-21.

Hall, C. (1999). Sweet home. Dans P. Ariès & G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée de la Révolution à la Grande Guerre (Vol. IV)*. Paris, France : Seuil.

Hamrouni, N. (2008). *Quand l'amour commande le travail: proches-aidants, égalitarisme, féminisme.* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières, Canada).

—— (2011). La non-reconnaissance du travail des femmes : Smith n'est pas coupable. *Revue de philosophie économique, 12*(1), 53-89.

Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca, CA: Cornell University Press.

—— (1995). Can feminist thought make economics more objective? *Feminist economics, 1*(1), 7-32.

Harrington, M. (1999). *Care and equality: inventing a new family politics*. New York, NY: Alfred A. Knoph.

Hartmann, H. (1981). The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union. Dans L. Sargent (dir.), *Women & revolution: A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism* (p. 1-42). Montréal, Québec : Black Rose Books.

Hartsock, N. (1983). *Money, sex and power: toward a feminist historical materialism*. New York, NY: Longman.

Held, V. (1987). Non-contractual society: a feminist view. *Canadian Journal of Philosophy, vol. 13*, 111-137.

—— (1989). Birth and death. *Ethics, vol. 99*, 362-388.

—— (1993). *Feminist morality: transforming culture, society and politics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

—— (1995[1993]). Feminist moral inquiry and the feminist future. Dans V. Held (dir.), *Justice and care: essential readings in feminist ethics* (p. 153-176). Boulder, CO.. Westview Press.

—— (2002). Care and the extension of markets. *Hypatia, 17*(2), 19-33.

Hewiston, G. J. (2003). Domestic labor and gender identity: are all women carers? Dans D. K. Barker & E. Kuiper (dir.), *Toward a feminist philosophy of economics* (p. 266-283). Londres, Angleterre : Routledge.

Himmelweit, S. (1995). The discovery of "unpaid work": the social consequences of the expansion of "work". *Feminist Economics, 1*(2), 1-20.

Hochschild, A. R. (1989). *The second shift*. New York, NY: Avon.

hooks, b. (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Boston, MA: South End Press.

—— (1991-1992). Theory as liberatory practice. *Yale Journal of Law and Feminism, 1*(1), 1-12.

Huston, N. (2011). Arcan, philosophe. Dans N. Arcan, *Burqa de chair*. Paris, France : Seuil.

—— (2012). *Reflets dans un oeil d'homme*. Paris, France : Actes Sud.

Jaggar, A. M. (1984). Human biology in feminist theory: sexual equality reconsidered. Dans C. C. Gould (dir.), *Beyond domination*. Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

—— (1995). Caring as a feminist practice of moral reason. Dans V. Held (dir.), *Essential readings in feminist ethics*. Boulder, CO: Westview Press.

Jenson, J. (2001). D'un régime de citoyenneté à un autre : la rémunération des soins. *Travail, genre et société, 2*(6), 43-58.

Jochimsen, M. A. (2003). Integrating vulnerability: on the impact of caring on economic theorizing. Dans D. K. Barker & E. Kuiper (dir.), *Toward a feminist philosophy of economics* (p. 231-265). New York, NY: Routledge.

Jonas, I. (2008). Les nouvelles images d'Épinal : émancipation ou aliénation féminines. *Nouvelles questions féministes, 27*(2), 41.

Junter-Loiseau, A. (1996). La notion de conciliation de la vie professionnelle et de la vie familiale : révolution temporelle ou métaphore des discriminations. *Temporalités du social et sexuation, vol. 34*, 73-98.

—— (1999). La notion de conciliation professionnelle et familiale. *Les cahiers du genre,* n°. 24, 73-98.

Justman, S. (1993). *The autonomous male of Adam Smith*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Kant, E. (1986 [1800]). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris, France : Gallimard.

Kaufman, A. (2004). Choice, responsability and equality. *Political Studies, 52*(4), 18.

Kay, H. H. (1985). Equality and difference: the case of pregnancy. *Berkeley Women's Law Journal, Vol. 1*, 1-38.

Kennedy, E., & Mendus, S. (1987). *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Kergoat, D. (2007). Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe. Dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme (2e édition augmentée)* (p. 35-44). Paris, France : Presses Universitaires de France.

Kittay, E. F. (1997). Human dependency and rawlsian equality. Dans D. Meyers (dir.), *Feminists rethinking the self* (p. 219-266). Boulder, CO.: Westview Press.

—— (1999). *Love's labor: essays on women, equality, and dependency*. New York, NY: Routledge.

—— (2002). When caring is just and justice is caring : justice and mental retardation. Dans E. F. Kittay & E. K. Feder (dir.), *The subject of care: feminist perspectives on dependency* (p. 257-276). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

—— (2009). The moral harm of migrant carework: realizing a global right to care. *Philosophical Topics, 37*(2), 53-73.

Kittay, E. F., & Feder, E. K. (dir.). (2002). *The subject of care: Feminist perspectives on dependency*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Kleingeld, P. (1998). Just Love? Marriage and the question of justice. *Social Theory and Practice, 24*(2), 261-281.

Kleingeld, P., & Anderson, J. (2009, 26-27 juin). *Justice and family values*. Conférence prononcée à Rotterdam, Pays-Bas.

Kluwer, E. S., Heesink, J. A. M., & van de Vliert, E. (1996). Marital conflict about the division of household labor and paid work. *Journal of Marriage & Family, 58*(4), 958-969.

Krebs, A. (1998). Love at work. *Acta analytica, 13*(20), 85-194.

Krieger, L. (1987). Through a glass darkly. *Hypatia, 2*(1).

Kushnirsky, F., & Stull, W. J. (1989). Productive and unproductive labor: Smith, Marx and the Soviets. Dans D. A. Walker (dir.), *Perspectives on the history of economic thought: classical and neoclassical economic thought* (Vol. 1, p. 82-103). Brookfield, VT: Edward Elgar.

Kymlicka, W. (1991). Rethinking the family. *Philosophy and Public Affairs*, *20*(1), 77-97.

—— (1999). Liberal complacencies. Dans S. M. Okin, J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is multiculturalism bad for women?* (p. 237-241). Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (2003). *Les théories de la justice : une introduction*. (Traduit par M. St-Upéry). Paris, France : La Découverte.

Laborde, C. (2008). *Critical republicanism: the hijab controversy and political philosophy*. New York, NY: New York University Press.

Lachance-Grzela, M., & Bouchard, G. (2010). Why do women do the lion's share of housework? A decade of research. *Sex roles, 63*(11-12), 767-780.

Lamoureux, D. (1999). Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir. *Labyrinth, 1*(1).

Langton, R. (2000). Feminism in epistemology: exclusion and objectification. Dans M. Fricker & J. Hornsby (dir.), *The Cambridge companion to feminism in philosophy* (p. 127-145). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Lanoix, M. (2008). Sollicitude, dépendance et lien social. *Les ateliers de l'éthique, 3*(2), 56-71.

Laqueur, T. W. (1992). *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lasch, C. (2006[1997]). *Les femmes et la vie ordinaire* : amour, mariage et féminisme (Traduit par C. Rosson). Paris, France : Flammarion.

Laugier, S. (Dir.). (2012). *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris, France: Payot & Rivages.

Laugier, S., & Paperman, P. (2005). Présentation. Dans P. Paperman & S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 9-22). Paris, France : Éditions EHESS.

Law, S. (1984). Rethinking sex and constitution. *University of Pennsylvania Law Review, vol. 132*, 955-1040.

—— (1989). Girls can't be plumbers' -affirmative action for women in construction: beyond goals and quotas. *Harvard Civil Right - Civil Liberties Review, vol. 24*, 45-77.

Le Doaré, H. (2007). Parité. Dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme (2e édition augmentée)* (p. 149-154). Paris, France : Presses Universitaires de France.

Lee, M. (2009). A path analysis on elder abuse by family caregivers: applying the ABCX model. *Journal of Family Violence, 24*(1), 1-9

Lévinas, E. (1996[1961). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité.* Pays-Bas : La Haye.

Lévy, A. (2005). *Female chauvinist pigs: women and the rise of raunch culture*. New York, NY: Free Press.

Littleton, C. (1987). Reconstructing sexual equality. *California Law Review, 75*(4), 1279-1337.

Lloyd, G. (1984). *The Man of reason: 'male' and 'female' in Western philosophy*. Londres, Angleterre : Methuen & Co. Ltd.

Locke, J. (1992 [1690]). *Traité du gouvernement civil*. (Traduit par D. Mazel). Paris, France : Garnier-Flammarion.

Lorde, A. (2007 [1984]). *Sister outsider*. New York, NY: Crossing Press.

Lugones, M. C., & Spelman, E. V. (1983). Have we got a theory for you: feminist theory, cultural imperialism and the demand for the 'woman's voice'. *Hypatia, vol. 1*, 573-581.

Lundsgaard, J. (2005). Consumer direction and choice in long-term care for older persons. *OCDE, 20*.

Lyons, N. P. (1988). Two perspectives on self: relationships, and morality. Dans C. Gilligan, J. V. Ward & J. M. Taylor (dir.), *Mapping the moral domain* (p. 21-48). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mackenzie, C., & Stoljar, N. (dir.). (2000). *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*. New York, NY: Oxford University Press.

Mackinnon, C. A. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (2001). *Sex equality* New York, NY: Foundation Press.

—— (2005). *Le féminisme irréductible*. (Traduit par C. Albertini, M. Idels, J. Lahana, M. Laroche, M. Swyer & T. Réveillé). Paris, France : Des femmes.

—— (2007). *Are women human? And other international dialogues*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (2010). Féminisme, marxisme et postmodernisme (Traduit par E. Tuttle & A. Bidet-Mordrel). Dans A. Bidet-Mordrel (dir.), *Les rapports sociaux de sexe* (p. 76-103). Paris, France : Presses Universitaires de France

Mannino, C. A., & Deutsch, F. M. (2007). Changing the division of household labor: a negotiated process between partners. *Sex Roles, 56*(5-6), 309-324.

Mansbridge, J., & Okin, S. M. (1993). Feminism. Dans R. E. Goodin & P. Pettit (dir.), *The Blackwell companion to contemporary political philophophy*. Oxford, Angleterre : Basil Blackwell.

Marx, K., & Engels, F. (2007). *L'idéologie allemande (1845-1846) : Première partie*. (Traduit par H. Hilldenbrand). Lassay-les-Châteaux, France : Nathan.

Mason, M. A., & Goulden, M. (2002). Do babies matter? The effect of family formation on the lifelong careers of academic men and women. *Academe, 88*(6).

Mathieu, N.-C. (2007). Sexe et genre. Dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme (2e édition augmentée)* (p. 205-213). Paris, France : Presses Universitaires de France.

McAfee, N. (2011). Feminist political philosophy. Dans E. N. Zalta (dir.), (éd. Hiver 2011). Stanford, CA: The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

McClain, L. C. (1992). Atomistic man revisited: liberalism, connection, and feminist jurisprudence. *Southern California Law Review, vol. 65*. 1171-1264.

McCloskey, D. (1996). Love and money: a comment on the markets debate. *Feminist Economics, 2*(2), 137-140.

McKeen, C. (2006). Gender, choice and partiality: a defence of Rawls on the family. *Essays in Philosophy, 7*(1).

Méda, D. (1998). *Le travail : une valeur en voie de disparition*. Paris, France : Flammarion.

—— (2008). *Le temps des femmes : pour un nouveau partage des rôles*. Paris, France : Flamarrion.

Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Michaud, S. (1985). *Muse et Madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*. Paris, France : Seuil.

Mill, J. S. (1854 [1848]). *Principes d'économie politique avec quelques-unes de leurs applications à l'économie sociale*. (Traduit par H. Dussard & C. Seneuil). Paris, France : Guillaumin et Cie.

—— (1879). *Socialism*. Chicago, IL: Kessinger Publishing.

—— (2004 [1859]). *De la liberté*. Québec, Québec : Éditions du Grand Midi.

—— (2005 [1869]). *L'asservissement des femmes*. (Traduit par M.-F. Cachin). Paris, France : Payot & Rivages.

Mill, J. S., Mill, H. T., & Taylor, H. (1994). *Sexual equality*. Toronto, Ontario: University of Toronto Press.

Millett, K. (1971 [1969]). *La politique du mâle*. (Traduit par É. Gille). Paris, France : Stock.

Ministère de la santé et des Services sociaux (MSSS). (2003). *Chez soi : le premier choix— la politique de soutien à domicile*. Québec : Gouvernement du Québec.

Molinier, P., Laugier, S., & Paperman, P. (2009). *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris, France : Payot & Rivages.

Morin, S. (2009). Autorité parentale et patriarcat d'État au Canada. *Revue générale de droit, 39*(1), 127-201.

Mozère, L. (2010). La mondialisation comme arène de « Trouvailles accumulées » Dans J. Falquet (dir.), *Le sexe de la mondialisation* (p. 151-184). Paris, France : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Nelson, J. A. (1999). Of markets and martyrs: is it OK to pay well for care? *Feminist Economics, 5*(3), 43-59.

Nelson, J. A., & England, P. (2002). Feminist philosophies of love and work. *Hypatia, 17*(2), 1-18.

Nicholson, L. (1994). Interpreting gender. *Signs, 20*(1), 79-105.

Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley, CA: University of California Press.

Nussbaum, M. C. (1987). Undemocratic vistas. *The New York Review of Books, 34*(7).

—— (1999). Sex and social justice. *Ethics, 111*(4), 819-823.

—— (2000). The future of feminist liberalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 74*(2), 47-79.

—— (2003). Rawls and feminism. Dans S. Freeman (dir.), *The Cambridge companion to Rawls* (p. 488-520). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

—— (2007). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. Londres, Angleterre : Maurice Temple Smith.

O'Brien, M. (1987 [1982]). *La dialectique de la reproduction*. (Traduit par C. Vivier). Montréal, Québec : Les Éditions du remue-ménage.

Okin, S. M. (1982). Women and the making of the sentimal family. *Philosophy & Public Affairs, 1*(1), 65-88.

—— (1987). Justice and gender. *Philosophy & Public Affairs, 16*(1), 42-72.

—— (1990). Thinking like a woman. Dans D. L. Rhode (dir.), *Theorical perpectives on sexual difference* (p. 145-159). New Haven, CT: Yale University Press.

—— (1991). Humanist liberalism. Dans N. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the moral life* (p. 39-53). Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (1992 [1979]). *Women in western political thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (1994). Political liberalism, justice, and gender. *Ethics, 105*(1), 23-43.

—— (1995). Sur la question des différences. Dans *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* (p. 57-59). Paris, France : La Découverte.

—— (1996). Sexual orientation, gender, and families: dichotomizing differences. *Hypatia, 11*(1), 30-48.

—— (1999). Is multiculturalism bad for women? Dans S. M. Okin, J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is multiculturalism bad for women?* (p. 7-30). Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (2005). Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice (Traduit par B. Ambroise). Dans P. Paperman & S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 101-126). Paris, France : Éditions EHESS.

—— (2008 [1989]). *Justice, genre et famille*. (Traduit par L. Thiaw-Po-Une). Paris, France : Flammarion.

Ott, N. (1995). Fertility and the division of work in the family. Dans E. Kuiper & J. Sap (dir.), *Out of margin: feminist perspectives on economics*. Londres, Angleterre : Routledge.

Paperman, P. (2005). Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel. Dans P. Paperman & S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 281-298). Paris, France : Éditions EHESS.

Parks, J. A. (2003). *No place like home?* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Pateman, C. (1989). Feminist critiques of the public/private dichotomy. Dans *The disorder of women: democracy, feminism, and political theory* (p. 118-140). Stanford, CA: Stanford University Press.

—— (2010 [1988]). *Le contrat sexuel*. (Traduit par C. Nordmann). Paris, France : La Découverte.

Penny, L. (2011). *Meat market: female flesh under capitalism*. Washington, DC: Zero books, John Hunt

Penrose, B. (2000). Must the family be just? *Philosophical Papers, 29*(3), 189-221.

Perrot, M. (1998). *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris, France : Flammarion.

Pettit, P. (2004). *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*. (Traduit par P. Savidan & J.-F. Spitz). Paris, France : Gallimard.

Phillips, A., & Taylor, B. (1980). Sex and skills: notes towards a feminist economics. *Feminist Review*. *Vol. 6*, 79-88.

Poulain de la Barre, F. (2011 [1673]). *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral* Paris, France : Vrin.

Pujol, M. (1992). *Feminism and antifeminism in early economic thought*. Brookefield, VT: Edward Elgard.

—— (2003). Into the margin. Dans D. K. Barker & E. Kuiper (dir.), *Toward a feminist philosophy of economics* (p. 1-16). Londres, Angleterre : Routledge.

Rakowski, E. (1991). *Equal justice*. Oxford, Angleterre : Clarendon Press.

Rawls, J. (1997[1971]). *Théorie de la justice*. (Traduit par C. Audard). Paris, France : Seuil.

—— (2008 [1999]). *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la justice*. (Traduit par B. Guillarme). Paris, France : La Découverte.

Réseau des aidants. (2007). Des mesures concrètes pour améliorer la condition des aidants et de leurs proches : cahier de propositions.

Rhode, D. L. (1988). Occupational inequality. *Duke Law Journal*, 1207-1241.

Rich, A. (2010). *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*. Genève-Lausanne, Suisse : Mamamélis.

Robeyns, I. (2000). *Contesting choice: what's wrong with the gender division of labor?* Conférence prononcée au American Political Science Association Meetings, Washington, DC.

—— (2009, automne). *Can the unequal gender division of labor be justified?*, Conférence prononcée au Havens Center, University of Wisconsin, WI. Repéré à http://www.havenscenter.org/

—— (2011). A universal duty care (*Arguing about justice* (p. 283-290). Louvain-la-Neuve, Belgique : Presses Universitaires de Louvain.

Roussel, N. (1979 [1906]). *L'éternelle sacrifiée*. Paris, France : Syros.

Ruddick, S. (1984). Preservative of love and military destructions. Dans J. Trebilcot (dir.), *Mothering: essays in feminist theory* (p. 231-262). Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

—— (1989). *Maternal thinking: Toward a politics of peace*. Boston, MA: Beacon Press.

—— (2002). An appreciation of love's labor. *Hypatia, 17*(3), 214-224.

Sassen, S. (2001). The excesses of globalization and the feminization of survival. *Parallax, 7*(1), 100-110.

—— (2002). Women's burden: counter-geographies of globalization and the feminization of survival. *Nordic Journal of International Law, 71*(2), 255-274.

—— (2010). Mondialisation et géographie globale du travail (Traduit par A. Talahite). Dans J. Falquet (dir.), *Le sexe de la mondialisation* (p. 27-41). Paris, France : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Satz, D., & Reich, R. (dir.). (2009). *Toward a humanist justice: The political philosophy of Susan Moller Okin*. New York, NY: Oxford University Press.

Schneider, M. (2006). *Généalogie du masculin*. Paris, France : Flammarion.

Schopenhauer, A. (2005). *Essai sur les femmes*. (Traduit par J. Bourdeau). Barcelone : Mille et Une Nuits.

Schultz, V. (1990). Telling stories about women and work. *Harvard Law Review, 103*(8), 1749-1843.

Scott, J. W. (1988 [1986]). Genre : une catégorie utile d'analyse historique. *Les cahiers du GRIF*, 125-153.

—— (2009). Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ? *Diogène, 1*(225), 5-14.

Scott, J. W., & Tilly, L. A. (2002). *Les femmes, le travail et la famille*. (Traduit par M. Lebailly). Paris, France : Payot.

Shanley, M. L. (2009). 'No more relevance than one's eye color': justice and society without gender. Dans D. Satz & R. Reich (dir.), *Toward a humanist justice: The political philosophy of Susan Moller Okin* (p. 113-128). New York, NY: Oxford University Press.

Siltanen, J. (1994). *Locating gender: occupational segregation, wages and domestic responsabilities*. Londres, Angleterre : University College London Press.

Silvera, R., Buseyne, N., & Donlevy-Gomes, V. (2004). *Articuler vie professionnelle et vie personnelle : Les expériences des projets Equal français 2001-2004*. Paris, France : Les cahiers Racines.

Simpson, M. (2010). *My Hollywood*. New York, NY: Vintage Books.

Sirianni, C., & Negrey, C. (2000). Working time as gendered time. *Feminist Economics, 6*(1), 59-76.

Smith, A. (1991a [1776]). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (Vol. I)*. (Traduit par G. Garnier). Paris, France : GF-Flammarion.

—— (1991b [1776]). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (Vol. II)*. (Traduit par G. Garnier). Paris, France : GF-Flammarion.

—— (1999 [1759]). *Théorie des sentiments moraux*. Paris, France : Presses Universitaires de France.

—— (2009 [1763-1764]). *Leçons sur la jurisprudence*. (Traduit par H. Commetti). Paris, France : Éditions Dalloz.

Sparr, P. (1994). *Mortgaging women's lives: feminist critiques of structural adjustment*. London, NJ: Atlantic Highlands.

Spelman, E. V. (1988). *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Boston, MA: Beacon Press

Stark, A. (2005). Warm hands in cold age: on the need of a new world order of care. *Feminist Economics, 11*(2), 7-36.

Stark, A., Folbre, N., Smeeding, T. M., Sandström, S., Shaw, L. B., Lee, S., & Chung, K. (2005). Gender and aging: cross-national contrasts. *Feminist Economics, 11*(2), 163-197.

Sutherland, K. (1995). Adam Smith's master narrative: women and the wealth of nations. Dans K. Sutherland & S. Copley (dir.), *Adam Smith's Wealth of Nations: new interdisciplinary essays* (p. 97-121). Manchester, Angleterre : Manchester University Press.

Thompson, L., & Walker, A. J. (1989). Gender in families: women and men in marriage, work, and parenthood. *Journal of Marriage & Family, 51*(4), 845-871.

Tong, R. (2002). Love's labor in the health care system: working toward gender equity. *Hypatia, 17*(3), 200-213.

Toupin, L. (1996). Des 'usages' de la maternité en histoire du féminisme. *Recherches féministes, 9*(2), 113-135.

Tremblay, D.-G. (2005). *De la conciliation emploi-famille à une politique des temps sociaux*. Sainte-Foy, Québec : Presses de l'Université du Québec.

Tronto, J. (2005 [1987]). Au-delà d'une différence de genre : vers une théorie du care. Dans S. Laugier & P. Paperman (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care* (p. 25-50). Paris, France : Éditions EHESS.

—— (2009a [1993]). *Un monde vulnérable : pour une politique du care*. (Traduit par H. Maury). Paris, France : La Découverte.

—— (2009b). *Care* démocratique et démocraties du *care* (Traduit par B. Ambroise). Dans P. Molinier, S. Laugier & P. Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (p. 35-55). Paris, France : Payot & Rivages.

Tronto, J., & Fisher, B. (1990). Toward a feminist theory of caring. Dans E. K. Abel & M. Nelson (dir.), *Circles of care* (p. 35-62). Albany, NY: State University of New-York Press.

Valian, V. (1998). *Why so slow? The advancement of women*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Vanier, C. (2004). *Projet régional de soutien aux aidants naturels*. Longueuil, Québec : Agence de la santé et des services sociaux de la Montérégie.

Voigt, K. (2007). The harshness objection: is luck egalitarianism too harsh on the victims of option luck? *Ethical Theory and Moral Practice, 10*(4), 389-407.

Waerness, K. (1984). Caring as women's work in the welfare state. Dans H. Holter (dir.), *Patriarchy in the welfare society* (p. 67-87). Oslo, Norvège : Universitetsförlaget.

Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy*. Oxford, Angleterre : Basil Blackwell.

Waldron, J. (1993). When justice replaces affection: the need for rights. Dans *Liberal rights: collected papers 1981-1991* (p. 370-391). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: a defence of pluralism and equality*. New York, NY: Basic Books.

Waring, M. (1988). *If women counted: a new feminist economics*. San Francisco, CA: HarperCollins.

Welter, B. (1966). The cult of true womanhood: 1820-1860. *American Quarterly, 18*(2), 151-174.

Wente, M. (2011a, 10 mars). Is the struggle over?, *The Globe and Mail*.

—— (2011b, 8 mars). The real barriers to women in science, *The Globe and Mail*.

Williams, J. C. (2000). *Unbending gender: why family and work conflict and what to do about it*. Oxford, Angleterre : Oxford University Press.

—— (2003). Beyond the glass ceiling: the maternal wall as barrier to gender equality. *Jefferson Law Review, 26*(1).

Winock, M. (2003). *La Belle Époque*. Paris, France : Perrin.

Wittig, M. (2001). *La pensée straight*. Paris, France : Balland.

Wolf, N. (1997 [1990]). *The beauty myth*. Toronto, Ontario: Vintage Canada.

Wollstonecraft, M. (1976 [1792]). *Défense des droits de la femme*. Paris, France : Payot.

Young, I. M. (1981). Beyond the unhappy marriage: a critique of dual systems theory. Dans L. Sargent (dir.), *Women & revolution: A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism* (p. 43-69). Montréal, Québec : Black Rose Books.

—— (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (1995). Mothers, citizenship, and independence: a critique of pure family values. *Ethics, 105*(3), 535-556.

—— (2002). Autonomy, welfare reform, and meaningful work. Dans E. F. Kittay & E. K. Feder (dir.), *The subject of care: feminist perspectives on dependency* (p. 40-60). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

—— (2005). *On female body experience. 'Throwing like a girl' and other essays*. New York, NY: Oxford University Press.

—— (2006). Humanism, gynocentrism, and feminist politics. Dans E. Hackett & S. Haslanger (dir.), *Theorizing feminisms: a reader* (p. 174-186). Oxford, Angleterre : Oxford University Press.

—— (2007 [1997]). Le genre, structure sérielle : Penser les femmes comme un groupe social. *Recherches féministes, 20*(2), 7-36.

Zancarini-Fournel, M. (2010). Condition féminine, rapports sociaux de sexe, genre. *CLIO. Histoire, femmes et sociétés,* (32), 119-129.

Zaretsky, E. (1976). *Capitalism, the family, and personal life*. New York, NY: Harper & Row.