

Introduction

Travail et care comme expériences politiques

Matthieu de Nanteuil et Laura Merla

Dans un petit livre qui fait le point sur « l'éthique du *care* », la philosophe Fabienne Brugère écrit : « L'éthique du *care* mobilise bien une ontologie de la vulnérabilité en déstabilisant [...] une tradition à la fois intellectualiste et spiritualiste. La référence à la vulnérabilité devient [...] indispensable à une meilleure compréhension des vies vulnérables, des sujets de besoin dont il faut “prendre soin”. Plus encore, elle reçoit dans les deux cas une signification pragmatique destinée à mettre en relief les différentes expériences de la dépendance. La dépendance vaut bien comme ce révélateur d'une vulnérabilité ontologique et anthropologique. L'éthique du *care* se réalise dans une attention aux autres qui vaut comme une réponse appropriée à des êtres dépendants dont le statut de sujet doit être pensé à travers la nécessité de la survie, du maintien de la vie ou du mieux-vivre » (Brugère, 2011, p. 66-67).

Les réflexions sur le *care* sont apparues comme une manière de reformuler les enjeux de la solidarité dans nos sociétés ouvertes, marquées par un double mouvement de globalisation des économies capitalistes et de crise des formes d'intervention de l'État social à l'échelle nationale. Dans ce contexte, les principaux travaux dans le domaine du *care* (Brugère, 2011 ; Butler, 2007 ; Gilligan, 2008 [1982] ; Tronto, 2009 [1993] ; Young, 2001) n'ont pas seulement cherché à analyser les activités ou pratiques de soin, en soulignant leur rôle essentiel dans la « fabrique » de la solidarité au quotidien. Elles ont proposé une tout autre lecture du sujet humain, à la fois philosophique et anthropologique : au lieu de mettre en avant l'idéal d'un sujet rationnel devant constamment chercher à renforcer les moyens de son autonomie, ces approches ont insisté sur les rapports d'interdépendance qui lient les êtres humains entre eux. Le sens de la solidarité s'en est trouvé profondément modifié. Car plutôt que de chercher à libérer les individus ou les groupes de toute dépendance – à l'égard de la biosphère, de leur propre corporéité, mais aussi d'autres groupes sociaux –, il s'agirait désormais d'assumer publiquement cette dépendance pour mieux en *subvertir* les termes : en se détachant de l'horizon illusoire d'une autonomie prométhéenne, mais en permettant aussi un travail de solidarité en son sein, capable de maintenir la distinction, essentielle depuis les Lumières, entre dépendance et domination. Dès lors, l'enjeu ne serait plus de s'émanciper abstraitement de toute hétéronomie, mais d'assumer la finitude inhérente à l'existence humaine en cherchant à surmonter la part de soumission, de souffrance ou d'inégalité qui lui est liée.

1. Sur la domination

En toile de fond, la critique de la domination peut gagner en réalisme, en précision. L'ambition est autant de lutter contre ce qui abaisse que de résister à l'injonction inverse, selon laquelle « nous serions tous des maîtres », pour reprendre le titre d'un livre de Philippe d'Iribarne (D'Iribarne, 1996). Dans chacune de ces polarités, le lien social est ignoré. Plus encore, une première acception de la vulnérabilité, celle qui fait de chaque histoire singulière le résultat précaire des nombreuses relations interpersonnelles, est confondue avec une autre, celle qui procède directement de l'exercice du pouvoir et manipule à dessein ceux dont les ressources (économiques, mais aussi sociales, culturelles, etc.) sont les plus faibles.

À l'inverse, l'éthique du *care* propose un nouveau regard sur la domination : d'un côté, elle entend résister aux structures de pouvoir qui font de la dépendance le lieu d'une domination effective ; d'un autre côté, elle n'entend pas retirer à chacun-e la possibilité de s'affirmer comme sujet relationnel, avec tout ce que cela comporte de déséquilibre, d'asymétrie, de dépendance mutuelle. L'éthique du *care* remet en cause une perspective sociologique jusqu'ici trop sûre d'elle-même, marquée par l'idéal d'un simple renversement des positions sociales. Mais elle n'entend pas, pour autant, verser dans une sorte de naturalisme social. Une telle perspective invite plutôt à reformuler les paramètres de l'émancipation pour nos sociétés en crise, des sociétés dont la promesse démocratique initiale – « Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits », selon l'Art. 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (1948) – demande à être profondément réactivée. Comme l'écrit Carole Gilligan, il y a là les bases d'une « éthique pour une société démocratique » (Gilligan, 2011, p. 37).

Bien des facteurs sont à l'origine de cet engouement pour ce que l'on pourrait appeler une forme de « solidarité interpersonnelle ». Au-delà du renouvellement de la philosophie politique et morale, au-delà de l'idée d'un environnement naturel menacé dans sa reproductibilité même, on doit une grande part de cette percée conceptuelle au renouveau de la critique féministe.

2. Le renouveau de la critique féministe

Foisonnant, pas toujours cohérent, mais donnant lieu à de nombreuses innovations, ce renouveau a contribué à promouvoir les concepts de « genre », de « minorités sexuelles » et d'« identités sexuées » en s'intéressant aux limites du féminisme historique, centré sur la lutte contre les inégalités entre les hommes et les femmes (pour une synthèse, voire Buscatto, 2014). Conçu prioritairement comme une critique de la société industrielle, ce premier féminisme s'est attaché à défendre l'autonomie des femmes contre l'emprise masculine, en particulier à travers la revendication d'une égalité matérielle, juridique et sociale. Mais en dépit de ses acquis majeurs, ce féminisme historique n'a pas vu qu'il pouvait contribuer à entretenir certaines formes de

domination (machiste, mais aussi patriarcale ou hétérosexuelle), du moins tant que la trame relationnelle des rapports entre les sexes n'était pas modifiée.

A contrario, tout en plaidant pour un rééquilibrage des salaires et des droits, le renouveau de la critique féministe a fait apparaître la façon dont le rapport hommes-femmes résultait de processus largement ignorés jusqu'ici, assignant les uns et les autres à des identités figées, c'est-à-dire obligeant chacun.e à adhérer à des conceptions non discutées du féminin ou du masculin. En occultant cette dimension, le féminisme historique avait fait abstraction de l'idée de « sujet assujetti » (Foucault, 1982). En la prenant en charge, il s'agit au contraire d'assumer le moment paradoxal de formation du sujet sexué : un sujet constitué par ce pouvoir qui le fait advenir sous une forme toujours singulière ; mais un sujet qui, dans cette opération même, ne se résigne pas à une telle situation et entend œuvrer à sa propre émancipation. C'est cette critique de la *domination comme assignation*, antérieure à celle de la *domination comme force*, qui a permis au champ de la critique féministe de se renouveler.

On ne peut manquer ici de mentionner la contribution essentielle de Judith Butler à une telle problématisation. De *Trouble dans le genre* (1990) à *La vie psychique du pouvoir* (1997), la philosophe nord-américaine a su mettre en lumière cette manière dont la domination sexuée fonctionnait à travers des assignations – des « interpellations », pour reprendre l'expression althusserienne –, mais trouvait également *là et non ailleurs* le ressort d'une critique nouvelle. Au plan philosophique, le terme d'« assujettissement » traduit cette ambivalence constitutive : il n'est pas de sujet qui puisse s'abstraire de l'ensemble des relations qui le constituent dans sa singularité même ; ces relations sont éminemment politiques, au sens où elles délimitent par avance les possibilités d'expression et d'action ; néanmoins, elles n'obligent pas le sujet à adhérer à ce cadre : l'émancipation suppose la déconstruction permanente de ce cadre, cette façon qu'ont les assignations de fonctionner comme des obligations.

L'éthique du *care* est en quelque sorte le versant positif de la déconstruction butlerienne. Les relations d'interdépendance ne peuvent faire abstraction du pouvoir qui les habite, mais elles ne s'y réduisent pas. Parallèlement, elles invitent chacun.e à se comprendre à travers cette dépendance à autrui, où cohabitent assignations et résistances, identités imposées et détournements identitaires, pouvoir et émancipation. En ce sens, on peut dire que l'éthique du *care* contribue à défendre une vision *ancrée* de l'émancipation.

3. Vulnérabilité(s)

Une telle perspective permet surtout – c'est le sens de ce livre – d'entrer dans une nouvelle lecture de la vulnérabilité. Par ce terme, il ne s'agit pas seulement de désigner une population affaiblie par des conditions économiques et sociales, identiques à ce que furent les pauvres au XVIII^e siècle ou les travailleurs au XIX^e siècle, du moins dans l'Europe de la révolution industrielle. Ce terme ne désigne pas seulement une

position sociale, aussi infériorisée soit elle, mais un processus. Par vulnérabilité, on entend d'abord *l'altération des capacités d'action individuelles ou collectives*.

Certes, dans des sociétés capitalistes comme les nôtres, une telle altération concerne prioritairement ceux dont la condition sociale est frappée du sceau de la privation, de la précarité ou de l'indignité (chômeurs, précaires, travailleurs pauvres, personnes en situation de dépendance socioéconomique, etc.). La vulnérabilité commence toujours par l'expérience de positions sociales infériorisées, mais elle ne s'y limite pas. Ainsi, la petite enfance ou les situations de fin de vie, les inégalités face à la maladie, l'exposition récurrente à la violence – notamment armée –, ou encore l'extension des risques épidémiologiques ou écologiques à des populations entières, sont autant de menaces qui *altèrent* les capacités d'action des individus ou des groupes, mais *dépassent* la ligne de partage héritée de la société industrielle, opposant les inclus et les exclus du système capitaliste. Dans son principe même, la vulnérabilité doit assumer une dimension processuelle : elle ne se substitue pas à l'inégalité, mais altère des capacités existantes, inégalement réparties.

Une telle orientation suppose, néanmoins, de clarifier la norme qui sert de référence. Or le terme de vulnérabilité rend impossible l'idée qu'il suffirait de revenir à un idéal de « force » ou de « maîtrise » pour surmonter les problèmes qui sont en jeu. Tout en désignant une altération, la notion de vulnérabilité ouvre sur une remise en question très profonde de l'appétit démiurgique qui fonde la civilisation occidentale depuis l'aube de la modernité. En ce sens, elle n'est pas seulement une négativité. Bien que pointant vers une série de menaces qui pèsent sur les capacités des personnes, la vulnérabilité désigne, simultanément, une *condition existentielle* : celle qui a trait à notre condition d'être fini, inscrit dans la singularité d'un corps sexué et mortel, appelé à habiter une planète dont les ressources ne sont pas inépuisables. Dans la diversité de ses expressions, la vulnérabilité énonce la possibilité d'un consentement assumé à la finitude. À travers elle prend forme un horizon du désirable, qui a trait au renoncement collectif à l'immortalité.

Comment sortir de ce qui ressemble à une tension irréductible ? Il est possible de préciser cette première définition de deux manières qui, si elles peuvent être complémentaires, ne sont pas entièrement identiques :

1. La première a été donnée par les travaux de Robert Castel, relatifs aux « métamorphoses de la question sociale » (Castel, 1995). La vulnérabilité doit être comprise, non seulement comme une altération, mais comme un *affaiblissement des protections qui, jusqu'ici, permettaient aux individus et aux groupes de se prémunir contre les risques de la vie sociale en régime capitaliste*. Chez cet auteur, une telle évolution a trait à l'effritement de la condition salariale : la vulnérabilité se donne à voir lorsque, au-delà de telle ou telle position sociale, les stratégies socio-économiques portent atteinte à une architecture générale, celle qui avait fait de la norme salariale le principe général de la socialité. Plus largement, c'est tout un monde social – un monde né de la révolution industrielle et forgé par des décennies

d'État providence, un monde qui avait inventé des réponses pour contrer le règne de la marchandise – qui se trouve soudain fragilisé. En ce sens, la vulnérabilité renvoie à une dimension *juridico-institutionnelle* : elle décrit la façon dont les protections héritées de l'État providence se sont progressivement affaissées (recul de la norme du CDI à temps plein, externalisation et délocalisation des emplois, mais aussi facilitation accrue des licenciements, développement des emplois précaires et des travailleurs pauvres, etc.) et, identiquement, la manière dont, ces dernières décennies, des formes nouvelles de pauvreté et d'inégalité se sont développées dans tous les grands pays industrialisés. Cela étant, on peut élargir l'approche de Robert Castel en parlant moins d'affaiblissement que d'inexistence : par-là, on désigne l'impossibilité de construire des protections face à de nouveaux risques (les déplacés climatiques) ou à des risques récurrents (les victimes de violence armée). Le terme de « protection » ne doit pas être mal interprété : la protection décrit l'étayage institutionnel de la personne humaine, c'est-à-dire l'ensemble des dispositifs juridiques et sociaux dont elle a besoin pour mener une vie digne, une vie qui vaut la peine d'être vécue. Dans une société humaine, l'accès à une vie digne n'est jamais donné d'avance. Il suppose un mode d'organisation collective capable de construire des droits pour tous, en donnant à tous les moyens de les mettre en œuvre.

2. La seconde a été ouverte par Carol Gilligan dans un livre qui est souvent considéré comme le point de départ de l'éthique du *care*, « une voix différente » (Gilligan, 1982). Dans un tel ouvrage, Gilligan défend l'idée que *la transgression de la loi au nom d'une moralité universelle n'est pas le seul chemin possible pour surmonter un dilemme de justice*¹. La prise de parole, l'attention à l'ensemble des acteurs concernés, la volonté de s'inscrire dans une chaîne de relations assumant le face-à-face des corps et des voix, tous ces éléments ouvrent un autre chemin pour rendre justice. Un tel processus suppose à la fois une *adresse* et une *réponse*. Par là même, il met au jour la part de vulnérabilité des acteurs, qui ne peuvent se dérober à leur inscription singulière dans le temps et l'espace. Une telle perspective est, si l'on veut, *infra-institutionnelle* : elle ne se satisfait pas de constructions politiques formulées exclusivement dans le langage des droits et des garanties. Non qu'une telle dimension ne soit pas importante. Mais elle offre un mode de réponse qui entend se soustraire à l'expérience publique de la finitude. Au contraire, « une voix différente » cherche à relever le défi de l'injustice en faisant de l'emboîtement des

¹ C'est le fameux « dilemme du pharmacien ». Dans *Une voix différente* (Gilligan, 1982), l'auteure s'appuie sur les travaux de la psychologie morale pour aborder le dilemme suivant : une personne est confrontée à la maladie grave d'un proche mais n'a pas les moyens d'acheter les médicaments nécessaires. Dans ce contexte, deux voies sont possibles, qui correspondent aux deux polarités du masculin et du féminin. Le garçon volera les médicaments au nom d'un bien supérieur quand la fille cherchera à convaincre le pharmacien en lui présentant l'urgence de la situation et en lui parlant de la souffrance de la personne malade. Au-delà du caractère plus ou moins sexué des rôles sociaux – qui demeure discutable –, ce livre ouvrait la voie à une fondation interpersonnelle de la justice sociale.

singularités le vecteur d'une nouvelle offre politique. Une telle perspective n'est pas simplement destinée à satisfaire une sorte de rhétorique de la fragilité : elle est également source d'une efficacité plus grande en matière de justice sociale. Ce qui est en jeu à travers elle est, en effet, la capacité des acteurs à faire face à toute la chaîne de difficultés et de dilemmes pratiques sur lequel repose l'expérience de l'injustice (de Nanteuil, 2016). Loin de se satisfaire des alternatives habituelles de la philosophie morale, elle entend répondre *concrètement* aux défis de l'injustice dans divers contextes (familiaux, professionnels, mais aussi politiques, culturels, etc.)². Dans cette perspective, la vulnérabilité est moins le résultat d'un affaiblissement juridico-institutionnel qu'un horizon axiologique et expérientiel.

4. Vers une nouvelle approche de la solidarité

Articulées ensemble, attachant de l'importance aux supports tant institutionnels qu'infra-institutionnels de la justice sociale, ces deux approches ouvrent la voie à une conception renouvelée de la solidarité. Il s'agit de faire droit aux relations de support social (« *social support* ») en tant que telles. Cette « éthique de la relationalité »³ considère le souci des autres (« *concern* » ou « *caring about* ») comme l'horizon même de l'action émancipatrice. Elle permet de mettre en lumière les déficits structurels de l'action publique, mais aussi de revaloriser les nombreuses initiatives issues de la société civile, où l'action sociale est d'emblée couplée à des modalités d'intervention centrées sur les personnes.

Comme le montrent les travaux sur l'économie sociale et solidaire, mais aussi les activités de soin proprement dites, ces initiatives remettent en cause la division des rôles sexués. En s'intéressant à des besoins non solvables, comme à des situations marquées par l'expérience d'une précarité existentielle (début ou fin de vie, situations de handicap, etc.), elles font de la finitude corporelle le lieu d'une réinvention des rôles sociaux. Les femmes y jouent un rôle majeur, mais aussi les jeunes ou les plus âgés.

Précisons toutefois un point essentiel. Dans une telle perspective, la notion de *care* va bien au-delà des seules activités de soin : l'éthique du *care* met en avant le fait que nous sommes tous dépendants, quel que soit notre état de santé ou notre degré de maturité. On comprend qu'il y ait là un vaste champ de recherches pour tous ceux, théoriciens et praticiens, attachés à redessiner les voies du changement social dans nos sociétés en crise. Adossée à une action politique renouvelée, l'éthique du *care* vise à se substituer aux éthiques traditionnelles de l'action publique – et, en particulier, à « l'éthique du travail » qui aura marqué la société industrielle de son empreinte.

² En d'autres termes, elle prend conscience des apories de l'impératif catégorique – incarnation de la moralité kantienne –, sans pour autant se satisfaire de l'appel à des communautés d'appartenance dont les référentiels culturels serviraient, par eux-mêmes, de critères de justice – stratégie qui relève davantage de l'éthicité hégélienne.

³ Pour reprendre le terme de Judith Butler, cité in Botbol-Baum (2017, p. 5).

5. Et le travail ? Et la politique ?

C'est pourtant sur ce point que la discussion critique peut et doit avoir lieu. À deux niveaux : celui relatif au *travail* et, plus largement, aux rapports de force qui s'exercent dans la sphère économique ; celui relatif à la *politique* et, plus largement, aux modes de gouvernement de l'action collective.

1. Prenons d'abord le travail. La société salariale dont nous héritons aujourd'hui a essentiellement fait référence à une double modalité, constamment articulée : celle de « travail salarié » et celle de « travail productif ». Était visée une activité au cours de laquelle un travailleur met sa force de travail à la disposition d'un employeur contre *rémunération*, en vue de participer à la *production* de biens ou de services. À travers ses divers systèmes de protection sociale, la société salariale a toutefois promis au travailleur davantage qu'une simple rémunération : la garantie d'un filet de sécurité couvrant différents risques (maladie, chômage, vieillesse, etc.). Ce « deal » reposait néanmoins sur une vision normative de la famille, selon laquelle le père était le gagne-pain principal, voire exclusif (« *male breadwinner model* »). Or ce modèle avait pour caractéristique de confiner les femmes aux tâches domestiques et de les invisibiliser, y compris dans la sphère productive. Par là même, cette architecture ne voyait pas qu'il pouvait exister d'autres formes de travail, qui demandaient à être intégrées dans une réflexion globale sur la question. À commencer par celle de « travail reproductif », mise en avant par les analyses féministes de ces dernières décennies : loin de réduire le travail à la seule production, sanctionnée par des salaires et des droits, ces orientations ont insisté sur la façon dont l'activité humaine entourant l'éducation des enfants participait pleinement aux échanges économiques... tout en étant largement sous-estimée. C'est bien de cette conception large du travail qu'il est question ici. « Le travail ne se réduit pas à la production. Il est le lieu d'affirmation et d'assujettissement d'un sujet (individu ou groupe) qui *est* ce qu'il *fait*, dans le double rapport qu'il noue aux autres et aux choses » dans les différentes sphères de la vie sociale (de Nanteuil, 2016, p. 163). En conséquence, il serait périlleux d'imaginer la simple *substitution* d'une éthique par une autre. Plus encore, il serait terriblement contradictoire d'imaginer que l'éthique du *care* puisse, consciemment ou non, participer à l'effacement du travail dans les réflexions sur la justice sociale. Ce serait contribuer à renforcer le soubassement libéral des politiques sociales, qui réduit le travail à une simple abstraction. Or s'il y a une perspective qui est ancrée dans l'expérience des personnes, c'est bien l'éthique du *care*. Certes, la place du travail dans l'organisation de la vie sociale n'est pas donnée une fois pour toutes. Mais contrairement à l'emploi, sa fonction clinique et anthropologique demeure centrale (Dejours, 2009 ; Stiegler, 2015). Dans un contexte où la brutalité de l'économie politique est largement sous-estimée, la tâche des sciences sociales critiques ne peut pas être de participer à un tel effacement : il s'agit au contraire de renouveler la réflexion sur le travail pour mieux en mesurer les enjeux normatifs. Auquel cas, l'éthique du *care* a beaucoup à apporter. Car il y a lieu de réfléchir aux enjeux de justice dans la sphère du travail en mobilisant une concep-

tion de la vulnérabilité plus attentive à l'expérience des personnes, mais aussi aux formes de solidarité interpersonnelle. Le syndicalisme, par exemple, pourrait gagner à une réflexion de ce type, pour repenser son assise dans les milieux du travail.

2. Cette prise en compte du travail est, simultanément, l'occasion de réfléchir au passage d'une éthique à une *politique* du *care*. Ce point a déjà été souligné par plusieurs auteures (Tronto, 2009 [1993] ; Paperman et Laugier, 2011) : si le *care* désigne une ontologie sociale et relationnelle, s'il met en lumière une autre manière de poursuivre un « idéal de vie bonne » en situation concrète – si donc, il désigne bien une éthique –, il a besoin d'une architecture politique pour en permettre la mise en œuvre effective. À nouveau, il serait vain de céder à l'illusion, non seulement d'une éthique sans travail, mais d'une éthique sans politique. En d'autres termes, il ne peut y avoir d'éthique du *care* sans prendre la mesure des bases politiques de l'action collective. Par-là, nous ne désignons pas seulement les stratégies ou rapports de pouvoir qui traversent toutes les relations sociales (Crozier et Friedberg, 1977), mais les formes de gouvernement à l'œuvre dans les différentes sphères de la vie en société. Il s'agit de rappeler que les relations sociales dépendent toujours d'un certain type de gouvernementalité, d'autant plus coercitif qu'il fonctionne à l'insu des acteurs (Foucault, 2001, 1982). On retrouve ici ce qui demeure l'une des intentions originelles de l'éthique du *care*, du moins sous la plume de Gilligan : participer au renouvellement ou à l'approfondissement du projet démocratique.

En insistant sur la diversité des formes de vulnérabilité, à la croisée entre expériences sociales et fragilités existentielles, l'éthique du *care* attire notre attention sur les nouvelles fractures dont le travail est aujourd'hui le théâtre : celles-ci ne se limitent plus à une lecture trop simple de la domination ou de l'exploitation, sans les éliminer pour autant. Elles réclament une attention spécifique aux « nouvelles grammaires » qui rendent cette vulnérabilité possible, lesquelles peuvent aller de formes cardinales d'injustice à des formes inédites de violence, en passant par toutes sortes d'expériences sociales négatives au travail. Elles exigent de comprendre les registres de l'expérience comme autant de lieux de mise au jour de vulnérabilités multiples, mais aussi de résistances nouvelles à ces pathologies de la vie en commun. Elles supposent enfin de comprendre le travail comme le lieu d'une nouvelle économie politique, où les rapports de force et les modes de gouvernement des entreprises se réorganisent dans le cadre de l'économie-monde.

Plus largement, il apparaît de plus en plus clairement que l'un des enjeux centraux de nos sociétés en crise est de redessiner des perspectives de justice sociale en tenant compte *à la fois* des travaux récents sur l'éthique du *care* et des défis structurels du travail contemporain. Si les premiers permettent de reconceptualiser les sujets sociaux comme des êtres dépendants, finis, mutuellement responsables – notamment dans les relations entre les sexes –, les seconds rappellent l'accroissement de la vulnérabilité sociale et l'urgence d'une démocratisation de la sphère économique, capable de relever ces différents défis. Au-delà des déséquilibres profonds qui marquent aujourd'hui

le rapport capital-travail, ces mutations se déploient souvent à l'insu de ceux qui sont directement concernés et, simultanément, au mépris des acquis démocratiques qui ont été forgés pour y faire face. Loin de s'en tenir à d'éventuels ajustements locaux, elles réclament donc une nouvelle analyse critique des systèmes économiques et politiques, de nouveaux rapports entre institutions et subjectivités.

6. Travail et *care*, des contributions interdisciplinaires

Tel est le donc fil rouge qui justifie le titre de cette introduction (« Travail et *care* comme expériences politiques »). Dans cette perspective, nous avons choisi de présenter les contributions des auteurs en deux parties :

1. La première, intitulée « Sur le *care* : les enjeux politiques de la relation à l'autre » croise les regards de la philosophie, de la psychanalyse, de la sociologie et de la socioéconomie, autour de contributions aux accents théoriques et empiriques. Le philosophe Jean-Louis Genard ouvre la discussion en interrogeant la place du *care* dans la réorientation des théories critiques. Son objectif est, notamment, de clarifier les raisons pour lesquelles ce concept s'est progressivement imposé dans le champ, allant jusqu'à bousculer la centralité des notions de justice, d'autonomie et d'émancipation. Ce faisant, il souligne le défi que représente l'articulation entre autonomisation et *care*, dans un contexte où le lien entre vie « émancipée » et vie « bonne » ne peut plus être pensé comme allant de soi.

Natalie Rigaux, sociologue clinicienne, nous invite ensuite à vivre, au travers du récit qu'elle nous livre, une journée dans un centre de soins de jour pour personnes « démentes », récit qui sert de trame à l'exploration des dimensions politiques des actes de soin. Elle nous montre ainsi comment les différents acteurs en présence (personnel soignant, patients, etc.) façonnent ensemble des manières de vivre-ensemble et tentent de mettre en œuvre un bien commun dépassant les intérêts strictement individuels.

Dans le chapitre suivant, la philosophe Mylène Botbol-Baum nous invite à penser la vulnérabilité non pas comme une faiblesse – une *privation* d'autonomie ou un *déficit* de compétences –, mais une *capacité d'agir* en assumant sa propre *finitude*, en particulier sur le plan socioaffectif. « La vulnérabilité correspond à l'expérience d'être affecté à la fois dans son corps et dans son parcours narratif, elle [se caractérise] par la difficulté à agir pour soi, qui affecte de tristesse et d'impuissance à agir. [...] Nous sommes néanmoins, de fait, des êtres corporels et de besoin. Il nous faut donc, pour faire sens de cette vulnérabilité comme dépendance au monde, accorder une valeur intrinsèque au fait même d'avoir des besoins et des appétits, sans que ceux-ci ne soient perçus comme incompatibles avec le désir d'autonomie » (Botbol-Baum, ce volume). De fait, c'est une dimension que les philosophies de la justice, trop empreintes de « rationalisme » ou de « libéralisme », ne sont pas parvenues à théoriser de façon satisfaisante. Sont visés ici non seulement le fait *d'être affecté* (dans sa vie,

ses relations, etc.), mais aussi la possibilité d'ériger cette affectivité en *socle* d'un « souci » (« *sorge* », dans la philosophie heideggérienne) ou d'un « soin » (« *care* » dans les théories féministes récentes) pour l'autre. Il s'agit, en d'autres termes, d'en faire la base d'une solidarité réciproque, « à partir de la reconnaissance pacifiée de nos dépendances mutuelles ».

C'est sur la délicate question du traumatisme extrême et de l'exil que se penche ensuite le psychanalyste Emmanuel Declercq. S'appuyant sur cette clinique particulière, qui confronte le thérapeute à une souffrance d'une autre nature que celle qui est partagée par la patientèle « classique » des cabinets occidentaux, et qui l'oblige à repenser son propre positionnement, l'auteur nous livre un plaidoyer pour une éthique du *care* et de l'engagement, seule à même de porter un processus de reconstruction subjective des personnes victimes de ce type de trauma.

Enfin, en se centrant sur la situation particulière des travailleuses migrantes actives dans le secteur du *care* en Europe, la sociologue Laura Merla et la socioéconomiste Florence Degavre interrogent les acceptions dominantes de la « défamilialisation », un concept désormais classiquement mobilisé pour évaluer le potentiel d'émancipation des systèmes de protection sociale. La prise en compte des flux de *care* intrafamiliaux auxquels ces femmes migrantes sont elles-mêmes parties prenantes, les situant par là même au croisement des systèmes de protection sociale qui dépassent le cadre national, amène les auteures à plaider pour une approche *substantive* de la défamilialisation qui articulerait l'analyse des politiques sociales à celle des pratiques individuelles, et permettrait de dépasser un centrage exclusif sur les « femmes du Nord » ;

2. Plus fermement ancrée dans les sciences politiques et sociales, la deuxième partie (intitulée : « Sur le travail : expériences de l'injustice et perspectives démocratiques ») propose de « transférer » ces analyses sur la vulnérabilité dans le champ du travail et de relire les réalités sociales à l'aune d'une telle préoccupation. Cette fois, ce n'est pas d'affectivité, de finitude corporelle ou de soin qu'il est d'abord question, mais de vulnérabilités sociales. Ces vulnérabilités ont néanmoins changé au cours des dernières décennies : c'est à l'étude de ces différentes évolutions qu'est consacrée cette deuxième partie.

Avec la distance de l'historien, Quentin Jouan nous replonge dans l'atmosphère sociale des Trente Glorieuses pour décrire les vulnérabilités de l'époque, mais aussi la façon dont les partenaires sociaux cherchaient à les prendre en charge. Déjà, la vulnérabilité se conjugait au pluriel : « À côté de l'émiettement du travail, l'entreprise tayloriste est fustigée pour le contrôle permanent et autoritaire exercé sur ses salariés » (Jouan, ce volume). À quoi s'ajoutaient d'autres éléments : « vétusté du droit des sociétés », « situation économique difficile », « développement des nouvelles technologies ». Sans oublier le chômage, qui menaçait... Face à quoi, les orientations des centrales syndicales divergeaient : d'un côté, pour la FGTB – le grand syndicat socialiste belge –, « l'établissement d'une société socialiste » ; de l'autre, pour la CSC – son vis-à-vis social-chrétien –, « la participation de l'homme dans son entreprise ».

Certes, ces projets ont changé, mais la vulnérabilité divisait déjà le corps social, obligeant les acteurs syndicaux à formuler un « idéal de vie bonne » en s'appuyant sur l'expérience des travailleurs. Un enjeu d'une brûlante actualité.

Avec le chapitre suivant, écrite par la sociologue Florence Osty, on mesure néanmoins l'ampleur des transformations survenues depuis lors. Elles touchent à la fois à la fragilisation des capacités collectives et aux dynamiques de transformation portées par les différents acteurs. D'un côté, une série d'aggravations, qui montrent combien la question sociale reste d'actualité, bien qu'elle ait changé de visage : « exposition au changement permanent », « contextes de reconnaissance plus incertains », « itinéraires professionnels plus discontinus », « modes conciliation temporels plus exigeants »... De l'autre, des résistances, plurielles, fragiles, mais persistantes : « les collectifs d'action informels », l'importance du métier permettant « résistance et ajustement » face à l'incertitude, les « réseaux familiaux et sociaux comme ressources décisives », les « réseaux professionnels comme source d'étayage identitaire »... Malgré un vécu social négatif, « les salariés développent des stratégies de résistance, [qui] peuvent être appréhendées comme autant de tentatives de restauration, à un niveau infra-institutionnel, de collectifs d'action, d'espaces de socialisation et de régulation préservant la santé des individus et assurant, [plus largement], une continuité de leur activité professionnelle » (Osty, ce volume).

Ce déplacement du regard permet de rendre compte de processus inédits, qui affectent les salariés dans le quotidien de leurs relations aux autres et à eux-mêmes. Florence Osty écrivait : « Le malaise temporel est celui de l'assignation à l'anomie pour ceux qui sont privés de ressources pour accéder au travail et aux loisirs, et de la dépression pour ceux qui sont exposés à des contraintes temporelles trop serrées » (Osty, ce volume). Dans le chapitre qui suit, Lotte Damhuis lui emboîte le pas en montrant combien, désormais, la « maîtrise sociale du temps » est devenue un enjeu-clé dans l'affrontement incessant entre domination et émancipation sur la scène du travail. Pour cela, l'auteure se « propose d'examiner comment cette idée se décline concrètement, à partir des pratiques d'accompagnement de publics différents, où le rapport au temps fait l'objet de prescriptions particulières ». Elle est dès lors amenée à défendre la proposition selon laquelle « une prise de distance avec le court-termisme peut s'avérer salutaire pour renouer avec la dimension *politique* des cultures temporelles » (Damhuis, ce volume).

C'est également à l'aide d'un regard « fin », inspiré de la tradition ethnopragmatiste, que le sociologue et gestionnaire Thomas Pongo revisite les modes de décision dans le monde coopératif – dans ce cas, une coopérative du secteur agroalimentaire. Si Mylène Botbol-Baum évoquait « la vulnérabilité de la délibération », que les théories de la démocratie n'ont pas eue à l'esprit – Habermas en particulier –, Pongo en analyse la mise en œuvre concrète dans des organisations qui, formellement, semblent gagnées à l'idéal démocratique. Ces organisations ne sont pas des lieux angéliques : là comme ailleurs, les salariés sont confrontés à des conflits de valeur, à une expérience

spécifique de l'injustice. Et là comme ailleurs, ils ne trouvent pas nécessairement les voies et moyens permettant d'y mettre fin – leurs dénonciations ont « malheureuses » dans les termes de l'auteur. Un tel constat ne doit pas conduire à une lecture excessivement pessimiste : même si elles ne parviennent pas nécessairement à infléchir les décisions, les « réunions de producteurs » demeurent de « véritables écoles de la démocratie ». Il reste que, de l'avis même de l'auteur, les décisions sont « fragiles » : les acteurs ne parviennent pas à trancher les conflits de valeur qui les habitent, ou encore à se mettre en adéquation avec leurs propres référentiels axiologiques.

Ainsi, dans la condition de vulnérabilité généralisée qui frappe le monde du travail, les résistances semblent pouvoir limiter les décisions excessives, mais devoir abandonner tout projet de transformation sociale durable. Est-ce à dire qu'il faille, désormais, renoncer à tout « idéal de vie bonne », voire à toute perspective d'émancipation ?

Telle est la question à laquelle les sociologues Julien Charles et Isabelle Ferreras entendent répondre, en réélaborant un concept novateur de « citoyenneté au travail ». Loin du pessimisme ambiant, il importe, à leurs yeux, de mettre en cause « la partition libérale entre le privé et le public, entre l'économie et la politique », mais aussi de penser le travail comme une « expérience dont la nature est profondément politique ». Dans des sociétés où le projet démocratique constitue la norme politique de référence, rien ne peut rationnellement s'opposer au projet d'une démocratisation... de la sphère du travail proprement dite. Il faut, disent les auteurs, passer de « l'expérience politique au gouvernement démocratique du travail ». Rappelant la discipline sociologique à sa responsabilité, et ancrant leurs réflexions dans des enquêtes rigoureusement menées, leur texte suggère de « soutenir des potentiels de démocratisation concrets, dans des organisations du travail telles qu'elles existent ici et maintenant » (Charles et Ferreras, ce volume).

Une manière de raccrocher les formes de solidarité infra-institutionnelles à un projet plus large de *reconstruction institutionnelle* de la démocratie – ce qui était l'intention même de Carol Gilligan. De ce point de vue, on peut dire que le renouvellement de la réflexion à laquelle conduit l'éthique du *care* ne doit pas se limiter à une attention accrue envers « l'autre singulier » : en pointant les défaillances du monde contemporain en matière de solidarité, cette orientation gagne à rouvrir le débat sur les fondements de la démocratie, dans différents lieux de vie. Une démocratie qui doit sans cesse redéfinir les bases institutionnelles devant lui permettre d'être à la hauteur de la promesse qui la fonde – celle selon laquelle « tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits », selon l'Art. 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (1948), déjà mentionné au début de cette introduction.

C'est sur la base de telles considérations que Matthieu de Nanteuil, loin de chercher à conclure cet essai collectif, propose de nouvelles perspectives. Adossée à la réflexion sur le *care*, le terme de « vulnérabilité » suggère de dépasser le cadre exclusif des théories de la justice pour aborder les défis contemporains. Il s'agit d'approfondir le

geste originel de la Théorie critique, qui ancrerait la critique des sociétés libérales-capitalistes dans l'analyse des « pathologies » de la modernité. De fait, le terme de « vulnérabilité » prend acte des limites d'une lecture trop rationaliste des injustices, donne toute sa place aux dimensions socioaffectives de la vie sociale et fait de l'expérience de la dépendance le point de départ d'une émancipation ancrée.

Ce livre aura néanmoins souligné les limites inhérentes à une telle perspective : celle de devoir renoncer à tout « idéal de vie bonne », voire à toute « vie effectivement émancipée ». La démocratisation de la sphère du travail entend relever ce défi, mais est-ce suffisant ?

À titre d'ouverture, l'auteur propose de poursuivre la discussion en cherchant à mieux appréhender ce qui est en jeu dans cet état de vulnérabilité global : non seulement un ensemble d'injustices affectant les personnes dans leur singularité, et appelant un renouvellement substantiel de nos démocraties, mais un ensemble de brutalités, prédatons, violences. Dans le jeu même d'une vulnérabilité qui mêle altération et capacitation, de nouvelles perspectives ne seraient-elles pas à chercher du côté de la non-violence, perspective entendue comme « un combat social et politique destiné à retourner la rage en acte pour la paix » (Botbol-Baum et de Nanteuil, 2017, p. 15) ?

Bibliographie

- Botbol-Baum, M. (dir.) (2017). *Judith Butler : du genre à la non-violence*, Paris, Editions Cécile Defaut.
- Botbol-Baum, M. et de Nanteuil, M. (2017). « Du genre à la non-violence. Vers une éthique de la relationalité. Lire Judith Butler », in Botbol-Baum, Mylène (ed.), *Judith Butler. Du genre à la non-violence*, Paris, Cécile Dufaut, p. 15-24.
- Brugère, F. (2011). *L'éthique du « care »*, Paris, PUF.
- Buscatto, M. (2015). *Sociologies du genre*. Paris, Armand Colin.
- Butler, J. (2007). *Le récit de soi*, Paris, PUF ;
- (2002). *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, Paris, Editions Léo Scheer, [1997] ;
 - (2006). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, [1990].
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Crozier, M. et Friedberg, E. (1977). *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil.
- Dejours, Ch. (2009). *Travail vivant*. Tomes I et II, Paris, Payot.

- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil ;
- (1982). « The Subject and the Power », *Critical Inquiry*, vol. 8, n° 4, p. 777-795.
- Kittay, E. F. (1999). *Love's Labor*, New York/Londres.
- Gilligan, C. (2011). « Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé », in Paperman, Patricia et Laugier, Sandra (eds). *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, p. 37-50 ;
- (2008). *Une voix différente*, Paris, Flammarion [1982] ;
- de Nanteuil, M. (2016). *Rendre justice au travail. Éthique et politique dans les organisations*, Paris, PUF.
- Paperman, P. et Laugier, S. (eds). (2011). *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS.
- Stiegler, B. (2015). *L'emploi est mort, vive le travail ! Entretiens avec Ariel Kyrou*, Paris, Fayard.
- Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte [1993] ;
- Vrancken, D. et Macquet, Cl. (2006). *Le travail sur soi. Vers une psychologisation de la société ?*, Paris, Belin ;
- Young, I. (2011). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.