

Francesco Paolo Adorno, *Faut-il se soucier du care ?* Une étude critique

Alice Lancelle et Marjolaine Deschênes

Volume 10, numéro 3, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1037656ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1037656ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique (CRÉ)

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lancelle, A. & Deschênes, M. (2015). Francesco Paolo Adorno, *Faut-il se soucier du care ?* Une étude critique. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 10(3), 168–190. <https://doi.org/10.7202/1037656ar>

© Centre de recherche en éthique (CRÉ), 2016



Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

FRANCESCO PAOLO ADORNO, *FAUT-IL SE SOUCIER DU CARE?*. UNE ÉTUDE CRITIQUE

ALICE LANCELLE

CENTRE D'ÉTHIQUE MÉDICALE, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE
SAVOIR, TEXTE, LANGAGES, UNIVERSITÉ DE LILLE 3

MARJOLAINE DESCHÊNES

CHERCHEUSE ASSOCIÉE
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES/CENTRE D'ÉTUDE DES MOUVEMENTS SOCIAUX, PARIS

Dans son essai *Faut-il se soucier du care?*¹, Francesco Paolo Adorno entend synthétiser ce que sont les éthiques du *care*, et il formule à leur endroit un certain nombre de critiques qui leur sont classiquement adressées. En quoi une éthique fondée sur la sollicitude rend-elle compte de considérations politiques « supérieures » aptes à garantir une justice sociale, universelle et égalitaire? L'objectif de l'auteur est d'étudier la recevabilité des éthiques du *care* du point de vue des théories de la justice, en tant que solution de rechange au retrait de l'État-providence dans le contexte néolibéral d'une hyper marchandisation du soin. Les théories du *care* proposent-elles des ressources suffisantes et globales aux dérives néolibérales des institutions publiques et de l'économie de marché?

Les problèmes soulevés par Adorno se déclinent en trois axes. D'abord, il s'inquiète de la place des hommes dans les éthiques du *care*, à travers l'idée que les considérations de genre semblent reconduire un différencialisme moral et culturel excluant leurs voix. Quelle place est assignée aux hommes dans ces éthiques? Deuxièmement, le champ des éthiques du *care* se construit comme une revendication explicite des attributs qui les distinguent (éthiques des sentiments, relationnelles, genrées, contextuelles, particulières). Devons-nous y voir un redoublement dépolitisant de certaines assignations de genre (interdisant aux donneuses de *care* l'accès aux principes de justice) ou, au contraire, une méthodologie visant à inverser les rapports de pouvoir et à renverser un ordre social inique?

Troisièmement, la trajectoire argumentative des éthiques du *care* s'est d'abord construite comme critique du paradigme dominant des théories de la justice en sciences humaines et sociales. Cette posture critique a entraîné la relégation du *care* dans un champ éthique défini comme une morale des sentiments féminins. Il a donc fallu proposer des stratégies visant, d'une part, à situer les éthiques du *care* dans un territoire féministe soucieux des pratiques *caring*, et d'autre part à « politiser le *care* », soit à mettre en relief la portée politique normative de ces éthiques. Adorno interroge alors les prétentions de ces dernières à réaliser leurs intentions théoriques et épistémologiques. Ses questions portent sur la capacité des éthiques du *care* à intégrer le relativisme et l'aspect surrogatoire induits par une éthique des sentiments à une politique de *care* revendiquant une meilleure justice sociale.

Son hypothèse consiste à soutenir qu'en l'état, les propositions normatives des éthiques du *care* sont trop faibles d'un point de vue théorique, voire contre-productives. Le plan qu'il suit analyse dans un premier temps l'origine et les définitions des éthiques du *care*, puis s'attarde sur les apports critiques de ces théories (anthropologie, morale et politique) en les rapportant à celles dominantes, politiquement libérales, de la justice. Son étude le conduit à affirmer que les débats réellement pertinents sont absents, ou inaptes à consolider la base théorique des éthiques du *care* : dialectiques autonomie/vulnérabilité et souci de soi/souci d'autrui, articulation des principes de *care* et de justice, rapports entre psychologie et philosophie morale sont à ses yeux problématiques. La thèse d'Adorno se formule de deux façons dont il s'agira de penser la congruence. Premièrement, la comparaison qu'il présente des éthiques de *care* et des théories de la justice décrédibilise radicalement les premières. Deuxièmement, quand bien même les éthiques de *care* rivaliseraient avec « ces bonnes vieilles politiques de justice sociale » (p. 159), le *care* (en tant que relation) participe de dispositifs d'exercice du pouvoir individualisant et normalisant sur le vivant, dispositifs que les éthiques du *care* n'auraient ni la prétention ni les moyens (argumentatifs et pratiques) de contrer.

Les oppositions centrales et structurelles de l'ouvrage (*care/justice*; sentiment/raison; autonomie/vulnérabilité) reflètent-elles une vision d'ensemble objective des éthiques du *care* et de leurs débats les plus récents, ou n'ont-elles pour fonction que d'invalider constamment les propositions des féministes du *care*? L'étude critique que nous présentons ici est, quant à elle, résolument féministe. D'une part, il nous semble important de considérer les critiques adressées aux éthiques du *care*. Nous pensons néanmoins que s'il pose des questions pertinentes, l'ouvrage d'Adorno ne parvient pas à saisir et à transmettre la nécessité de ces éthiques féministes, laquelle émerge de terrains, de pratiques, de constructions sociales et subjectives dont il ne rend pas compte. D'autre part, l'apparente érudition de l'auteur en la matière ainsi que son intention d'informer un large public dissimulent une suite de biais de genre que nous souhaitons mettre en évidence et interroger. Dans ces pages, nous résumerons tour à tour les chapitres de *Faut-il se soucier du care?*. Il s'agira chaque fois de rendre au mieux justice à la pensée d'Adorno avant de commenter son point de vue en nous inspi-

rant de plusieurs auteur.e.s du *care*. Enfin, nous concluons en abordant la question de l'épistémologie du point de vue et de l'antiféminisme, puisque ce livre possède selon nous toutes les caractéristiques d'un discours antiféministe.

1. « INTRODUCTION »

On comprend dès l'introduction qu'Adorno s'intéressera surtout à la réception française, à compter d'environ 2005-2010, des éthiques américaines du *care*. Son point de départ invoque la médiatisation de la « politisation partisane » du *care* qui a enflammé la presse au printemps 2010, à l'aube des primaires socialistes préparant les élections présidentielles de 2012.² Issu du Laboratoire des idées socialistes (par le biais des propositions d'universitaires) imposant son programme politique, le *care* occasionne de vives réactions qui invalident la pertinence de son usage en tant que « marqueur politique ».³ À ce sujet, un désaccord surgit parmi les théoriciennes du *care* sur les usages du concept de *care*.⁴

La présentation d'Adorno rappelle le contexte des débats qui voient s'affronter à l'époque la première secrétaire du Parti socialiste, Martine Aubry, et un de ses concurrents au sein du même parti, Manuel Valls. Afin de comprendre l'impact de cette « séquence de politisation du *care*⁵ » sur la trajectoire argumentative de ce concept, nous suivrons l'analyse de Chahsiche. En premier lieu, il faut considérer le contexte de réception du *care* en France. D'une part, le *care* s'impose comme un nouvel objet dans les débats féministes alors marqués par l'opposition entre déconstructionnisme (universalisme) et différencialisme. La question de formuler une éthique féministe et non féminine du *care*, interne au débat américain, contribue à remettre en cause les frontières internes du féminisme français.⁶ D'autre part, la consécration des théories de la justice en France, à la même époque, contribue à organiser les débats sur le *care* autour d'une forte opposition *care*/justice selon les schèmes suivants : John Rawls (universalisme, rationalité, sphère publique, voix masculine) contre Carol Gilligan et Joan C. Tronto (particularisme, narrativité, sphère privée, contexte concret, voix féminine).

En second lieu, la prise en compte de la « politisation partisane » du concept de *care* suppose d'envisager des reconfigurations possibles de ce concept. C'est ainsi que Chahsiche note deux recompositions essentielles de la signification du *care* dans ce contexte argumentatif médiatique et partisan. D'un côté, on assiste à « l'effacement de la dimension féministe » du *care* dans son usage médiatique/partisan (au profit de notions périphériques, telles que la dépendance ou la vulnérabilité). De l'autre, la nécessité de trouver des programmes politiques pour lutter contre la débâcle de l'État-providence dans les programmes des droites républicaines en Europe⁷ réorganise le *care* autour de la défense d'une « société du soin » ou encore de la promotion de la « personnalisation du service public⁸ ». À ce sujet, au sein du Parti socialiste, deux conceptions de la justice sociale s'opposent, dans une configuration (étonnamment) genrée. Aubry défend une « société du soin⁹ » contre Valls qui s'en remet à « l'autorité ».¹⁰

La présentation d'Adorno ne livre pas les éléments qui permettraient de réellement problématiser les enjeux de la réception française du *care* durant cette « séquence de politisation ». Adorno met en scène l'échec de la politisation partisane du *care* comme s'il résultait directement des faiblesses de la théorisation universitaire du *care*. Il reprend une série d'oppositions (*care/justice*, femmes/hommes, éthique de la vulnérabilité/éthique de l'autonomie, particulier/universel) qui tend à être reconduite dès qu'il s'agit d'introduire l'apport de théories qui ne répondent pas au paradigme dominant de la philosophie politique libérale aujourd'hui.

2. « THÉORIES DU DÉVELOPPEMENT MORAL »

L'objectif de ce chapitre est de revenir sur l'origine des éthiques du *care*. Adorno relève deux aspects majeurs. Le premier tient à la « réactivité » du concept de *care* (réactivité qu'il rapporte implicitement à une attitude agressive typique des féministes) et à la filiation censément saugrenue de ce terme de la psychologie cognitive à la philosophie morale. En effet, les éthiques du *care* émergent du champ de la psychologie cognitive chez Carol Gilligan, lorsqu'elle critique les théories du développement moral de Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg. Rappelant les travaux de ces deux théoriciens et la critique que Gilligan leur adresse, Adorno reproche ici à la psychologue plusieurs « glissements » épistémologiques, de la psychanalyse à la psychologie, puis de celle-ci à la psychologie morale (développement moral des enfants). Néanmoins, comme elle et ses successeur.e.s, Adorno critique Piaget et Kohlberg pour le modèle unique et réducteur de la morale (kantienne, rationaliste, axée sur le jugement, la règle et l'autonomie) fondant leurs recherches et leurs présupposés (ainsi que leurs biais épistémologiques de genre, selon Gilligan).

Sont ici rappelés les trois stades du développement moral dessinés par Piaget (prémoral, hétéronome, autonome) et Kohlberg (préconventionnel, conventionnel, postconventionnel), qui seront d'ailleurs transformés par Gilligan en trois images du soi. Le stade prémoral ou préconventionnel correspond selon Gilligan à l'égoïsme où la personne, centrée sur ses besoins et sa survie, ne peut pas embrasser un point de vue éthique. Le stade conventionnel est selon elle celui où l'on s'assume responsable pour les autres, mais au détriment de soi et en se contentant de respecter les normes et règles établies ou, du moins, ce que l'on estime être attendu de nous, notamment en matière de codes de genre. Enfin, Gilligan envisage le stade postconventionnel, soit la maturité morale, comme celui où la responsabilité et l'attention à l'égard d'autrui s'arriment à une responsabilité et une attention à soi-même, où il s'agit non seulement de respecter les règles, mais aussi de réfléchir à la particularité de la situation tout en restant en dialogue avec son propre sens du bien et de la justice, de façon à la fois rationnelle et émotive.¹¹ La maturité morale exige, selon elle, d'aborder les dilemmes moraux selon un point de vue narratif et temporel plutôt que strictement logique et à priori.

L'éthique ne se résumant pas au respect des règles, et le développement moral étant plus complexe qu'une évolution par stades temporellement découpés et étanches les uns aux autres, Adorno entérine les critiques de Gilligan, mais critique à son tour la psychologue en ce que « son discours – et les éthiques du *care* qui en découlent – en se concentrant toujours davantage sur les motivations de l'action, perdra (perdront) progressivement de vue, comme chez Kohlberg, les questions purement éthiques. » (p. 24) Or il n'est pas si certain que le point de vue de Gilligan se limite à une éthique de l'agent.e, de ses motivations et vertus. Gilligan s'écarte en fait explicitement des distinctions philosophiques entre kantisme (Règle d'or), utilitarisme (le plus grand bien du plus grand nombre) et aristotélisme (vertus) pour plutôt mettre l'accent sur « un continuum conduisant de la séparation à la connexion.¹² » Entendues comme continuum, les transitions entre ces trois perspectives morales (et entre les trois phases du développement moral) ne sont pas selon Gilligan des « étapes » ou des « stades » obéissant nécessairement à un ordre séquentiel des âges, au sens où l'entend par exemple Kohlberg. Il semble plutôt qu'au cœur de ses dilemmes moraux, le soi peut épouser chacune des trois perspectives à divers moments de ses délibérations, et que la perspective postconventionnelle, si elle ne peut être adoptée que par des adultes, reste un art que peu d'adultes pourraient maîtriser de façon continue, replongeant de temps à autre dans la morale conventionnelle toute faite des droits, voire dans la perspective préconventionnelle égoïste.

Par ailleurs, selon la psychologue, « Caring requires paying attention, seeing, listening, responding *with respect*.¹³ », et « Care then becomes a *universal injunction*, a self-chosen ethic which, freed from its conventional interpretation, leads to a recasting of the dilemma in a way that allows the assumption of *responsibility for choice*.¹⁴ » Ces citations montrent assez clairement qu'on ne peut radicalement opposer ce que Gilligan appelle « éthique du *care* » à l'éthique déontologique kantienne ou de la justice. Nous considérons ainsi qu'Adorno va trop vite en besogne lorsqu'il prétend que les vues morales de Gilligan se limitent à la dimension de la motivation de l'action chez l'agent.e, bien que sa lecture de Gilligan soit selon nous l'une des plus sophistiquées que l'on puisse trouver dans le corpus français sur le *care*.

3. « PSYCHOLOGIE MORALE ET ORIGINE DU CARE : CAROL GILLIGAN »

Adorno souligne que Sara Ruddick et Nel Noddings avaient, avant Gilligan, commencé à thématiser le *care* sous forme de morale non seulement de femmes, mais aussi de mères. Bien qu'il ait raison de dire que la critique française reproche le plus souvent à Gilligan l'essentialisme d'une morale genrée, cette lecture est contestable dans la mesure où les travaux empiriques de Gilligan montrent bel et bien des différences de genres, mais en précisant que celles-ci ne sont ni biologiques ni naturelles – elles découlent plutôt de l'initiation sociale aux codes de genre. Adorno souligne, peut-être à raison, que Gilligan ne développe pas à proprement parler une éthique du *care* : « Le problème discuté par Gilligan est un problème d'épistémologie de la psychologie morale et non une

définition conceptuelle d'une nouvelle théorie morale. » (p. 31) Nous serions ici d'accord en ce que la psychologue suggère plutôt de concevoir le développement moral comme un continuum entre les trois stades définis par Kohlberg, conduisant à la maturité du soi. Pour elle en effet, ni le seul paradigme du *care*, ni le seul paradigme de la justice ne suffisent à devenir un soi moralement mature. Si Piaget et Kohlberg n'étaient pas ce que l'on peut purement nommer des éthiciens, il en va de même pour Gilligan. Nous pensons néanmoins que l'apport de Gilligan est central et déterminant pour les éthiques du *care*, comme nous le dirons plus loin.

Le but d'Adorno ici est de montrer que Gilligan n'est pas si originale qu'on le prétend, puisque Ruddick et Noddings la précèdent, et que la voix des femmes qu'elle veut faire entendre ne l'est pas davantage. Sur ce second point, l'argument consiste à dire que, mettant l'accent sur la voix des personnes (des sujets) à la défaveur de la voix hégémonique (normes), Gilligan reconduit une « métaphysique qui ne dit pas son nom », soit une métaphysique de la présence telle que Jacques Derrida l'a pourtant déjà si bien critiquée (p. 35). Argument lui-même glissant s'il en est : tandis que Gilligan souhaite en 1982 faire entendre les voix des filles et des femmes dans un champ de recherche qui jusqu'alors ne s'est effectivement intéressé qu'aux garçons et aux hommes, Adorno ne voit là rien que la répétition d'une métaphysique continentale. On ne pourrait manquer plus radicalement la portée des travaux féministes de Gilligan – féminisme qu'Adorno redoute et dénonce tout au long de ce livre, ce qui, selon nous, est plus proprement réactionnaire que « réactif ». Le problème de la mise au silence des femmes ne relève-t-il pas de la sociologie plutôt que de la psychologie?, demande à quelques reprises Adorno, cherchant à tout prix des incongruités épistémologiques et théoriques dans les travaux de Gilligan. Ce à quoi on pourrait répondre qu'il s'agit d'un problème concernant tous les champs de savoir, à commencer par celui de la philosophie.¹⁵

Nous interrogeons ici la pertinence d'en appeler à ces considérations phénoménologiques alors que la discussion porte chez Gilligan sur le développement moral des enfants. D'un point de vue à la fois existentiel, clinique, éthique, moral et politique, le combat de Derrida au sujet de la phénoménologie pure husserlienne¹⁶ et des déconstructionnistes de son école paraît tout à fait déconnecté de la problématique. Notons par ailleurs que Sophie Bourgault¹⁷ a soutenu de façon convaincante que Gilligan, Noddings et Ruddick, plutôt que de reconduire une métaphysique de la voix et de la parole (comme Adorno le suppose pour Gilligan, bien que Bourgault ne le cite pas), introduisent au contraire une éthique de *l'écoute* qui tranche tout à fait avec, justement, le manque d'écoute dont fait preuve la tradition logocentrique occidentale.¹⁸ D'ailleurs, paradoxalement, Adorno souligne lui-même avec raison (p. 32-33) que la voix différente selon Gilligan est celle non tant des femmes, mais de celles et ceux qui fragilisent « la voix hégémonique, qui prêche l'identité et ne tolère pas la différence ». Si donc Adorno souhaite tout de même soutenir qu'une métaphysique *du sujet* (asexué) est reconduite par Gilligan à son insu, nous attendons l'argumentaire qui vien-

draît un peu valider cette hypothèse aussi rapide que contradictoire. Bourgault mentionne que les auteures de l'écoute (du *care*) trouvent écho chez Fiona Robinson, spécialiste des théories politiques et des relations internationales, qui développe une éthique des relations internationales axée sur le dialogue et l'écoute d'autrui.¹⁹ Voilà donc un exemple des suites fructueuses qu'ont pu connaître les éthiques du *care* dans le monde anglophone.

Enfin, Adorno souligne que, par ses études de cas de jeunes femmes en situation de dilemme moral devant une grossesse non désirée, Gilligan suggère de développer une maturité morale qui tiendrait compte avant tout de soi-même *et ensuite* d'autrui, donc, en quelque sorte, une morale de l'autonomie (que les éthiques du *care*, pourtant, critiquent). Nous estimons qu'Adorno n'a pas tort de voir ici une distinction entre Gilligan et plusieurs auteures du *care* lui succédant, à condition de nuancer son propos. De fait, Gilligan propose un modèle de la maturité du soi qui peut tenir compte à la fois de soi et de l'autre sur le plan moral. À cet égard, il n'est pas tant question de vulnérabilité dans son propos²⁰ que de capacités du soi.²¹ Néanmoins, nulle part la psychologue ne défend la thèse implicite qu'Adorno lui attribue, à savoir que l'éthique féministe (et non féminine) qu'elle promeut serait réductible au slogan « d'abord mon indépendance, ma vie, et ensuite seulement les exigences des autres » (p. 46). Comme l'avait vu Deschênes (2015), dès 1982, Gilligan propose bien plutôt une synthèse dialectique entre *care* et justice (aussi Adorno, étonnamment, p. 47), ainsi qu'entre souci de soi et souci pour autrui.

Enfin, lorsqu'il lie à l'atomisme moral de John Locke le droit longuement acquis de certaines femmes de disposer de leur propre corps en ce qui a trait à l'avortement (p. 86) (droit qui n'est pas partout acquis, loin de là), on se demande si Adorno applique le même raisonnement en ce qui a trait à l'esclavage, à la torture ou au viol. Le droit minimal de disposer de son corps et l'*autonomie* décisionnelle lui étant inhérente suffisent-ils à insinuer que les éthiques du *care* aboutissent à une forme d'atomisme moral? Dans l'affirmative, nous voudrions qu'une argumentation plus fine le prouve. À notre avis, c'est même le contraire que montre le chapitre « Crisis and Transition » de Gilligan, qui s'achève ainsi :

The research findings about women's responses to the abortion dilemma suggest a sequence in the development of an ethic of care where changes in the conception of responsibility reflect changes in the experience and understanding of relationships. [...] The changes described in women's thinking about responsibility and relationships suggest that the capacity for responsibility and care evolves through a coherent sequence of feelings and thoughts. As the events of women's lives and of history intersect with their feelings and thought, a concern with individual survival comes to be branded as « selfish » and to be counterposed to the « responsibility » of a life lived in relationships. And, in turn, responsibility becomes, in its conventional interpretation, confused with a responsiveness to others that impedes a recognition of self. The truths of relationship, however, return in the

*rediscovery of connection, in the realization that self and other are interdependent and that life, however valuable itself, can only be sustained by care in relationships.*²²

Ce que met précisément en lumière cet extrait, c'est que selon Gilligan, une éthique du *care* se distingue non par l'autonomie, ni par l'individualisme ou l'égoïsme que lui décèle Adorno, mais par l'*interdépendance* et la *connexion relationnelle* aux autres, qui ne peut qu'exiger d'abord une connexion à soi – à ses *émotions* propres certes, mais aussi à sa *réflexion* propre. Dans la mesure où elle refuse d'accorder un primat à la rationalité ou à la sensibilité, on aurait tort de croire que Gilligan rejette l'éthique kantienne, que son travail est réductible à l'éthique humienne ou, moins pertinent encore, à l'atomisme d'un Locke. S'agissant du dilemme de la grossesse non désirée, il faut d'ailleurs replacer les recherches de Gilligan à l'époque où elles ont lieu, soit au moment où les femmes ont encore tendance à « choisir » de rester enceintes pour convenir aux autres et ne pas être hors-la-loi.²³ Les résultats de l'enquête, marqués par l'époque et un petit échantillon qui ne représentent pas toutes les femmes du monde, comme le souligne Gilligan²⁴, permettent à la psychologue de formuler, alors sous forme d'hypothèse, ce que serait la résolution *caring* de dilemmes moraux. Une telle résolution morale ne relève pas tant de « la volonté de se séparer, de s'éloigner, et donc de s'isoler de la sphère d'influence du pouvoir souverain », comme le note Adorno au sujet de l'atomisme de Locke (p. 86), mais bien plutôt de la volonté de se lier, de se rapprocher, et donc de s'allier à *soi-même comme aux autres* sous le mode de l'écoute, de l'échange, de la responsabilité et du respect réciproques. S'il s'agit là d'un dilemme moral caractéristique de la sphère que l'on considère comme intime ou privée, force est d'admettre que l'avortement a toujours aussi été un problème d'ordre politique, et Gilligan mentionne : « Studies of people's thinking about other real dilemmas are needed to clarify the special features of the abortion choice.²⁵ »

Selon nous, si Gilligan n'est pas la première à avoir traité du *care* (il en est d'ailleurs déjà question chez Simone de Beauvoir et toute féministe qui s'assume), son originalité, comparativement à Ruddick et à Noddings, consiste justement à avoir mis en relief le fait que l'éthique du *care* n'est pas une éthique essentiellement féminine ou maternelle, mais qui plutôt, visant à la fois le juste, le bien et le bien-être, remet en question les codes moraux traditionnels particulièrement genrés. L'apport incontournable de Gilligan restera aussi celui d'avoir, dans son champ d'étude, démasqué les biais épistémologiques de genre jouant à la faveur du masculin et laissant dans l'ombre et le mépris ce que l'on a coutume d'associer au féminin, *et que peuvent aussi incarner les hommes*.

[U]ne éthique féministe du *care* remanie le féminisme, en montrant que ce n'est pas une question de femmes ou d'hommes, ou une bataille des femmes contre les hommes, mais l'un des plus grands mouvements de libération de l'histoire de l'humanité : le mouvement d'émancipation de la démocratie à l'égard du patriarcat.²⁶

4. « DÉFINITIONS DU CARE »

Ce chapitre est l'occasion de revenir sur la polysémie du *care* et la difficulté qui en découle, constamment débattue, de la traduction du terme en français. Une question centrale reste alors celle des usages et définitions de ce terme afin d'en saisir la cohérence conceptuelle, entre propos généralistes sur le besoin de plus d'humanité, injonctions managériales à la bienveillance, recherches en éthiques du soin, philosophie morale et politique, sociologie et sciences politiques. Dans cette section, Adorno établit un catalogue de définitions avant de proposer, dans le chapitre suivant, une synthèse qui serait apte à révéler les caractéristiques principales du *care*.

Gilligan ne propose pas à ses yeux d'éthique du *care*. Selon lui, dans *In a Different Voice*, elle décrit surtout la difficulté pour les femmes d'être autonomes malgré leur responsabilité sociale du souci des autres. Selon Adorno, cette analyse fonde une polarité pratique/vertu, mais ne propose pas d'articulation entre les deux, ce qui laisse ouverte la question de définir les dispositions morales des femmes comme des vertus ou non.²⁷ Si la définition de Tronto et Berenice Fisher remet en cause un « naturalisme éthique » (le *care* comme sentiment) et politise davantage l'éthique du *care*, Adorno lui trouve des défauts qu'il exposera dans le dernier chapitre. Partant, il se tourne vers des références originales qui eurent beaucoup moins de réception que Tronto en France. Souvenons-nous que le féminisme français affiche un rejet des thèses différentialistes américaines. Certaines de ces thèses, qui définissent le *care* comme une posture maternelle, sont peu débattues dans la réception française du *care*. Cette dernière encourage les questionnements sociologiques et politiques qui dotent rapidement le premier niveau de discussion sur les « dispositions morales » d'outils propices à explorer une anthropologie de la vulnérabilité et une sociologie des relations de dépendance.²⁸

Cependant, Adorno note que malgré leur faible réception en France, les thèses de Noddings sont importantes et originales sur les plans métaéthique et normatif. Ce qui intéresse essentiellement Adorno est de structurer les débats opposant traditionnellement une éthique des sentiments à une morale de la raison (en faisant de ce type de thèse différentialiste ou constructiviste un fondement indépassable et sans cesse réactivé des éthiques du *care*). Selon Ruddick²⁹, les tâches de *care* et le rôle de mère sont assignés aux femmes, bien qu'il n'existe pas de fondement biologique à la parentalité. Le *care* résiste alors à une conception non générée. La condition du partage égalitaire des tâches de *care* dépendrait de la capacité des hommes à endosser le rôle de mère.

5. « CARACTÉRISTIQUES DU CARE »

Adorno propose alors de retenir quatre éléments communs aux éthiques du *care*. Les éléments éthiques sont « prioritaires tant logiquement qu'ontologiquement », « dans la mesure où la politique est une réalisation de prémisses éthiques et de comportements individuels » (p. 76).³⁰ La première caractéristique se présente comme le rejet de toute forme rationnelle/universelle de l'éthique au

profit de la défense d'une éthique contextuelle inspirée par le sentimentalisme moral. Le deuxième élément relève d'une critique forte des fondements anthropologiques du libéralisme politique qui donne lieu à la constitution d'une anthropologie du *care* (voir notre prochaine section). Au sujet libéral défini comme individu autonome et indépendant, relié contractuellement à autrui, les théories du *care* opposent un sujet vulnérable, hétéronome et interdépendant, en relation avec autrui.

Ces deux éléments éthiques préfigurent les caractéristiques d'une politique de *care*. D'abord, une politique de *care* est centrée sur la réponse aux besoins d'autrui et sur la responsabilité de celles et ceux dont c'est le rôle d'y répondre. Dans les chapitres suivants, Adorno explorera la question épineuse de la définition de ces besoins : en quoi le besoin diffère-t-il du désir? Comment l'absence de nuance entre désir et besoin induit-elle des « formes de vitalisme assez néfastes » (p. 77)? Répondre aux besoins d'autrui rend-il une activité morale?³¹ Enfin, la dernière caractéristique (politique) des éthiques du *care* réside dans le fait de « discuter et redéfinir la frontière entre sphère privée et sphère publique » (p. 78). Là encore, Adorno conteste l'intérêt de ces questions qu'il entrevoit comme la tentative de réduction de la politique à la famille et donc de régir le politique avec des valeurs affectives.

6. « ANTHROPOLOGIE DU CARE »

À partir de ce chapitre, le ton devient moins descriptif et de plus en plus polémique et normatif. Adorno veut démontrer que le fondement anthropologique des éthiques du *care* est chimérique alors même que cette anthropologie de la vulnérabilité constitue le « soubassement théorique principal des éthiques du *care* » (p. 81). La stratégie d'Adorno pour saper le fondement théorique des éthiques du *care* est double.

D'une part, Adorno insiste sur le fait que les théoriciennes du *care* n'entendent rien de la pertinence historique et normative de la thèse libérale sur l'individu. Ces chercheuses accorderaient une fonction descriptive à ce qui vaut historiquement, méthodologiquement et normativement, passant ainsi à côté des atouts théoriques du libéralisme politique : la souveraineté individuelle et la conquête de l'autonomie contre les formes d'oppression sociale; la formulation, sur le plan politique, de principes de justice universels et équitables pour tou.te.s – la protection des plus faibles étant au fondement même du pacte social; enfin, l'élaboration de consensus stables. Adorno défend ici la thèse selon laquelle l'indépendance souhaitée n'est pas le signe d'un égoïsme, mais d'une quête de relations équitables et stables avec autrui.

D'autre part, les propositions anthropologiques des éthiciennes du *care* induiraient une ontologie de l'individu, une forme de vitalisme risquant de renforcer la capacité du pouvoir politique à gouverner nos vies. Adorno reprend et développe ici, sur un ton plus assertif, des propositions déjà faites dans un article précédent, qui visait à souligner les risques de renforcement du biopouvoir dans

le cadre d'un politique de *care*.³² En effet, défend-il, la vulnérabilité et le soin sont inhérents à l'exercice du biopouvoir, du fait de la normativité du *care*.³³ Adorno (comme dans l'article cité) défend alors une ontologie heideggérienne de la finitude, distinguant deux formes « extrêmes » de sollicitude (*Fürsorge*) positive : l'une est inauthentique, « substitutive-dominatrice », et l'autre est authentique, « devançante-libérante ». La première relève de la préoccupation (*Besorgen*) quotidienne, elle est notamment assistance (sociale) qui peut opprimer autrui en répondant à ses besoins à sa place, le privant ainsi de sa propre finitude et de son souci (*Sorge*) parce que l'on se substitue à lui. La seconde laisse à l'autre sa propre finitude et son souci, même si on l'aide à répondre à ses besoins et préoccupations. En régime de sollicitude, selon Martin Heidegger, « l'autre peut devenir dépendant et assujéti, cette domination demeurerait elle-même silencieuse au point de lui rester voilée. Cette sollicitude qui se substitue, qui ôte le "souci" détermine l'être-l'un-avec-l'autre dans la plus large mesure, et elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main.³⁴ » Quant à la véritable sollicitude, nommée « devançante-libérante », mais aussi « solidarité authentique », elle se fonde sur l'existential du Souci (*Sorge*). Elle seule « rend possible la "pragmaticité" vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même.³⁵ » Selon Heidegger, toute sollicitude (*Fürsorge*) n'est pas dominatrice : elle risque plutôt de le devenir s'il y a substitution, notamment dans le cas de « la forme factice et sociale de l'"assistance" », dont l'« urgence factice » s'explique par le fait que nous nous tiendrions le plus souvent en des « modes déficients de la sollicitude ». ³⁶ Or Adorno tend à radicaliser cette vue et à présumer que toute situation de besoin ou de vulnérabilité induirait forcément un rapport de domination.

Soulignons que Nathalie Maillard avait déjà formulé une critique selon laquelle certaines éthiciennes du *care* induisent peut-être parfois à tort une anthropologie de la théorie rawlsienne. On aurait d'ailleurs souhaité qu'Adorno le mentionne et admette radicaliser cette critique. Comme Deschênes le mentionne, Maillard rappelle que les éthiciennes du *care*

critiquent certains rejets du libéralisme – l'égoïsme, l'idée d'un individu abstrait, mais surtout l'*atomisme moral*, et « l'idée selon laquelle les individus sont déjà des agents autonomes avant de s'engager dans la coopération sociale » (*ibid.*, p. 73). Alors que la tradition libérale théorise une autonomie *normative* de la personne, plusieurs féministes commettraient l'erreur d'y voir une thèse sur l'autonomie *ontologique* ou *anthropologique* de la personne. Si Maillard voit là une critique « parfois caricaturale », « pas toujours pertinente » et « un peu décalée, dans la mesure où elle conteste sur le plan ontologique ou empirique des propositions qui sont en fait normatives ou qui se présentent comme des fictions de méthode » (*ibid.*, p. 85), il reste que selon elle, les éthiciennes féministes du *care* ont bel et bien tracé les contours « d'une nouvelle donne anthropologique » (*ibid.*, p. 86), parce qu'elles développent une éthique fondée sur l'idée d'une autonomie *relationnelle*³⁷

qui serait encore à distinguer de celle que formule Axel Honneth, par exemple. Adorno, dans sa volonté de libérer le sujet de toute forme « d'emprise » (p. 113) et de dégager les fondements vitalistes de certaines éthiques du *care*, semble toutefois proposer une solution radicale et bien plus problématique à la dialectique vulnérabilité/autonomie qu'il prétend mettre au jour. De fait, comme le mentionne encore Deschênes³⁸, la notion heideggérienne de Souci, qui reconduit le *Dasein* au *solus ipse*, est tout simplement inapte à répondre aux soucis des éthiciennes du *care* pour qui l'interdépendance est sans doute plus éthiquement « fondamentale » que ne l'est le *Mitsein* heideggérien. En outre, la présentation du concept de vulnérabilité dans ce chapitre est erronée à plusieurs titres. Adorno a sans doute raison de dire que le discours français sur le *care* a particulièrement mis l'accent sur la notion de vulnérabilité. Toutefois, il semble faire mine d'ignorer les nuances critiques du concept de vulnérabilité que les travaux de Guillaume Le Blanc et de Marie Garrau, en France, ont réellement contribué à relever. Le Blanc définit la vulnérabilité comme catégorie des politiques publiques de capacitation contrôlée des individus³⁹. Cependant, il envisage des modes de résistance aptes à défendre la vulnérabilité des « sans voix⁴⁰ ». Ce travail et celui de Garrau peuvent se conjuguer. De fait, critiquant les formes subjectives et objectives de pouvoir sur autrui, Garrau définit la vulnérabilité sous l'angle relationnel⁴¹. Sa visée politique invite à restituer des capacités d'autonomie aux personnes par le biais de modes relationnels moins contraignants entre elles, ou avec l'environnement dont elles dépendent.

Dans cette perspective, le *care* est donc un enjeu central à partir duquel lutter contre le contrôle de nos vies par les économies de marché, contrairement à ce que croit Adorno. Nous pensons qu'une sollicitude devançante-libérante, qui selon Heidegger s'exprime par l'*égard* et l'*indulgence* plutôt que l'*indiscrétion* et la simple *tolérance* indifférente⁴², ainsi que par le respect de la finitude d'autrui est loin de suffire aux besoins des personnes, vulnérables ou non. En réalité, la perspective d'Adorno présuppose que le travail du *care* est déjà organisé par des politiques de justice sociale opératoires, ce qui est très loin d'être le cas. Il faut donc soutenir les conditions de possibilité de distribution d'un *care* adéquat pour encourager des relations égalitaires au sein desquelles l'autonomie prendrait naissance. Nous parlons ici bien sûr d'une autonomie ou d'une forme d'interdépendance qui sont à distinguer de l'indépendance égoïste ou individualiste : l'autonomie relationnelle. Comme Garrau le mentionne :

Mais la majorité des travaux insistent sur la nécessité de poser des limites à l'extension du marché dans les activités où le *care* est en jeu (Held, 2002) et se prononcent en faveur d'une prise en charge publique du *care* (Tronto, 2005, 2006; Glenn, 2000; Held, 2002; Waerness, 1984). L'argument mobilisé en faveur de cette orientation consiste essentiellement à mettre en évidence le lien qui unit la qualité du *care* délivré à sa répartition équitable. Si l'on veut que le *care* soit dispensé conformément aux besoins des bénéficiaires sans que cela implique pour ceux qui le dispensent une vulnérabilité accrue, il convient de déterminer au sein de quels arrangements sociaux, politiques et insti-

tutionnels il serait possible de garantir les relations de *care* et le travail qui les sous-tend. Ceci revient à faire du *care* un enjeu de justice sociale.⁴³

En dernière analyse, dans ce chapitre où l'auteur estime que rien n'est critiquable dans la théorie de la justice de Rawls – quand ce philosophe lui-même est ouvert à la critique –, on remarquera le grand silence planant sur les critiques féministes les plus fécondes adressées à Rawls, par Eva Feder Kittay et Susan Moller Okin, par exemple. Il s'agit d'une lacune manifeste dans un ouvrage prétendant introduire aux théories du *care* tout en les rendant caduques, considérant qu'Okin connaît un rayonnement fort considérable en philosophie politique quant à ses thèses sur la famille et la justice, ainsi que la justice de genre.⁴⁴ Étrangement, Adorno met l'accent sur des auteures qui ont plaidé pour qu'une éthique du *care* supplante celle de la justice, par exemple Held, Noddings, Ruddick. Or à notre avis, plus personne aujourd'hui ne défend cette position. Manquent ainsi à ce livre les récentes avancées américaines de ce champ de recherche, qui sont majeurs en théories de la justice. S'il prenait connaissance de ces travaux, Adorno ne pourrait plus écrire que Tronto « est la seule à développer une réflexion explicite » s'agissant du *care* (p. 146).

7. « MORALE DES SENTIMENTS, MORALE DE LA RAISON »

Adorno entend ici saper un autre fondement théorique des éthiques du *care* : une morale fondée sur les sentiments. Il présente quatre façons, au sein des éthiques du *care*, d'articuler ou d'opposer deux schèmes épistémologiques formant une passerelle entre les perspectives éthiques et politiques : 1) éthique de l'agent.e, des motivations et du *care*; 2) éthique de l'action, des principes et de la justice. Premièrement, certain.e.s défendent une opposition complète entre *care* et justice (Sevenhuijsen et aussi Gilligan, selon lui).⁴⁵ Deuxièmement, d'autres pensent que *care* et justice sont complémentaires; le *care* est alors conçu comme un supplément d'âme (Baier). Troisièmement, le *care* est défini comme le fondement d'une théorie de la justice (Slote, Held). Enfin, la justice est le fondement des éthiques du *care*. Cette voie n'aurait pas été empruntée, mais serait la seule souhaitable selon Adorno, qui pointe une totale absence de débat à ce sujet.

En premier lieu, il sonde l'hypothèse selon laquelle le fondement de la justice est contenu dans le *care*, et décrit les thèses de Micheal Slote et de Virginia Held pour montrer les intérêts, toutefois fragiles, de ce fondement. On aboutirait selon lui à des conclusions identiques si l'on fondait nos décisions sur le sens de la justice. Cependant, « on a bien l'impression que l'argument qui fonde les décisions sur le sens de la justice est plus fort et plus large » (p. 136). En second lieu, lorsqu'il prétend enfin faire droit à son quatrième point, à savoir fonder l'éthique du *care* sur un principe de justice, il se centre sur le travail de Sandra Laugier. Ce choix unique d'auteure, plus que stratégique, est selon nous stratagème. Laugier en effet détourne l'effort de concevoir des « principes de justice applicables à un cas spécifique » (p. 137) vers la promotion d'une « éthique »

de « l'ordinaire », dont l'évidence morale est non seulement rapidement critiquée par Adorno, mais fort critiquable pour quiconque. L'idée maîtresse d'Adorno, jusqu'à la fin du chapitre est que, même compris comme activité le *care* a besoin de principes externes pour trancher, décider et arbitrer. Le problème vient de ce que les émotions semblent incapables d'opérer cette évaluation – ce que bien des féministes du *care* ont pourtant compris, selon nous.

Nous pensons que la critique d'Adorno passe à côté de l'intérêt de penser l'éthique du *care* autour du contexte, des sentiments, des pratiques et de la réelle domination de genre, systémique. Les éthiques du *care* souhaitent transformer un rapport de *care* replié sur une dualité asymétrique vers un questionnement collectif des fondements moraux de nos pratiques et des formes de gouvernement politiques qui conditionnent nos conduites en la matière. Elles visent aussi, comme le rappelle sans trêve Hamrouni⁴⁶, par exemple, à démanteler le système d'injustices de genre liées aux pratiques genrées de *care*. À partir de la normativité du collectif et de l'égalité relationnelle, il s'agit alors d'inventer les modes de délibération, les savoirs et les responsabilités à l'origine d'un *care* adéquat. Il s'agit aussi, comme l'appelle Gilligan de ses vœux depuis des décennies, de faire en sorte *que le langage, tant moral qu'ordinaire, témoigne enfin d'une égalité et d'une justice de genre toujours absentes*. Le problème n'est donc pas celui d'exclure la raison (et de ne décider que sous l'impulsion des sentiments), mais de donner la possibilité à celles et ceux à qui on confie « le sale boulot⁴⁷ » d'arbitrer les conflits normatifs susceptibles de résoudre les dilemmes moraux.

8. « POUR UNE POLITIQUE DE CARE »

Ici, Adorno réfute la portée politique des éthiques du *care*. Il considère la proposition de Tronto comme la plus citée et la seule qui soit aboutie, ainsi consent-il à la discuter. Il critique la politisation d'une éthique de la sensibilité tout comme la portée faiblement réformiste d'une reconnaissance des activités de *care*.⁴⁸ La définition du *care* est trop extensive (tout est *care* ou presque) et souffre d'exceptions curieuses (telles que les activités artistiques). Adorno détaille les quatre moments du *care* proposés par Tronto : *Caring About*, *Taking Care of*, *Care-giving*, *Care-receiving*.⁴⁹ Selon lui, les éléments problématiques relèvent des deux premières phases. En ce qui concerne la première, l'attention, Adorno insiste sur son aspect surrogatoire. En quoi et comment l'attention aux autres et aux conséquences de mes actions déterminerait un comportement moral? La deuxième étape, la responsabilité, fait du *care* un conséquentialisme. À travers l'exposé des arguments de Tronto, notamment dans un texte de 2013⁵⁰, Adorno ne conteste pas l'importance de lutter contre les systèmes de privilèges. Il affirme toutefois que cette lutte ne doit pas relever de notre responsabilité individuelle, mais de la justice sociale et qu'elle ne devrait pas traquer les privilégié.e.s – indifférent.e.s et profiteuses, profiteurs –, mais l'existence de privilèges. « [E]ntre les deux extrêmes – ne rien voir et faire don de soi –, n'y aurait-il pas une position morale et en même temps non surrogatoire? » (p. 158).

Il en existe une en effet, suggérée par Gilligan, puisque l'éthique *féministe* du *care* consiste justement selon elle à voir et critiquer la domination systémique

de genre, toujours chaque fois morale et politique (la démocratie occidentale est fondée sur l'idéologie patriarcale et son catalogue de valeurs genrées qui opprime les voix de chacun.e plutôt qu'il ne les libère), tout en évitant précisément de « faire don de soi » (ce qu'une éthique *féminine* du *care*, liée au patriarcat, commande aux femmes). Gilligan affirmait que la résistance à la domination est affaire de responsabilité personnelle, puisqu'il revient à chacun.e d'accomplir un travail sur soi qui résiste à la codification de genre. Pour autant, s'il est d'ordre moral ou éthique, ce travail est pour Gilligan du même coup politique : qu'est-ce que la démocratie, sinon cette forme politique moderne censée se mettre à l'écoute des voix singulières?

En associant la psychologie et la politique de la résistance éthique, David Richards et moi en sommes venus à constater que la perte des capacités relationnelles et le blocage de la compassion et de la connexion émotionnelle viennent d'une rupture traumatique des relations, une rupture qui est nécessaire à l'établissement de l'ordre patriarcal. C'est ce que les artistes savent depuis des siècles, et dont témoignent déjà les tragédies grecques. (Gilligan, 2013, p. 49)⁵¹

Dans l'esprit de ces auteur.e.s, résister à la domination patriarcale systémique est un devoir de justice sociale qui doit et peut être relevé de façon relationnelle par la médiation des discours littéraires, artistiques, religieux et politiques. Nous ne sommes pas très loin, ici, de l'éthique ricœurienne qui invite à « viser à la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes⁵² », au cœur même d'une herméneutique du soi. Le soi qui, en Occident, naît dans la forme politique de l'État de droit, hérite d'un travail de compréhension et d'interprétation de la démocratie qui fait de chaque privilégié.e un.e citoyen.ne en dette à l'égard des autres et de son héritage.⁵³ En ce qui a trait à la politisation du *care* en régime d'État-providence, considérant que les solutions du « soutien de famille universel » et de la « parité du pourvoyeur de *care* » sont toutes deux incomplètes, Nancy Fraser suggère pour sa part une troisième voix de résistance aux inégalités systémiques du *care* :

La clé pour réaliser l'équité entre les hommes et les femmes dans un État-providence est donc de faire des modèles de vie actuels des femmes la norme pour tout le monde. Les femmes combinent fréquemment aujourd'hui la qualité de soutien de famille et la pratique du *care*, quoique avec grande difficulté et tension. Un État-providence postindustriel doit s'assurer que les hommes fassent la même chose, tout en reconfigurant les institutions de manière à éliminer la difficulté et la tension. Nous pourrions appeler cette perspective celle du « pourvoyeur universel du *care* ».⁵⁴

Il s'agit de toute urgence, pour Fraser comme pour Gilligan, de « déconstruire le genre » qui écrase de tout son poids les structures mentales, morales, institutionnelles et politiques en plaçant dans deux camps distincts les rôles de « soutien de famille » (paternel) et de « pourvoyeuse de *care* » (maternel).⁵⁵ Bien sûr qu'il

s'agit d'une utopie. Une *utopie* féministe, précisément la seule qui puisse miner au moins un peu l'*idéologie* patriarcale.

À ce stade de notre lecture et suite aux arguments déjà relevés pour rendre compte d'une volonté fédératrice d'articuler les éthiques du *care* aux théories de la justice, nous pensons que la présentation de ces risques s'avère illégitime. Premièrement, les éthiques du *care* ne se définissent en rien comme des éthiques imposant à tou.te.s hors de tout contexte adéquat, l'obligation morale de prendre soin d'autrui. Leur aspect surrogatoire ne peut être discuté sur la base des exemples donnés par Adorno, lesquels gomment systématiquement la nécessité d'articuler cette exigence morale à la prise en compte de la crise mondiale des États et des institutions publiques. L'obligation de prendre soin d'autrui, entraînant une redéfinition morale des sujets et une entrée dans l'ambivalence morale de la vulnérabilité relationnelle, ne peut alors avoir de contours que politiques. Puisqu'il faut garantir et encadrer une obligation morale positive de prendre soin d'autrui – bien que cette obligation, du fait de la dépendance extrême de l'autre s'exerce toujours au risque d'une domination, ou à l'inverse d'une servitude –, nous avons besoin de penser le contexte politique, social et organisationnel des conditions de possibilité de la non-domination, mais aussi de la définition d'un *care* adéquat.⁵⁶ Quant au conséquentialisme des éthiques du *care*, Adorno, en ne commentant pas la question de la rétroactivité entre *Care-giving* et *Care-receiving* oblitère une partie importante des débats et des arguments. Le *care* est un processus actif dans lequel la réception doit faire l'objet d'une évaluation de la part des *care receivers*, sans jamais que cette évaluation soit individualisée (d'où l'abandon d'une distinction entre bon et mauvais *care*), mais toujours rapportée aux conditions de réalisation du *care* adéquat.⁵⁷

Adorno discute enfin de la marginalisation des activités de *care* et des femmes dans la sphère privée, selon l'analyse que propose Tronto. Ce passage dénonce trois problèmes : les rapports entre sexe et morale, la division du travail domestique et la reconnaissance sociale de celui-ci. Les perspectives politiques de l'éthique du *care* découlent du refus de la marginalisation sociale et politique des femmes, et la revalorisation des femmes doit passer par la revalorisation des tâches de *care*. « Reconnaître l'importance du *care* dans l'existence de tout un chacun reviendrait à reconnaître la nécessité d'une distribution différente des ressources et des privilèges sociaux » (p. 164). Les propositions politiques des éthiques du *care* sont-elles réellement réformatrices, demande Adorno, dans la mesure où – se basant sur le dilemme reconnaissance-distribution – toute politique de reconnaissance viserait à renforcer la production genrée du travail de *care*, tandis qu'une redistribution des tâches de *care* empêcherait la valorisation de ces activités?

En théorie, le dilemme existe entre une logique de reconnaissance qui ramène les femmes à leur identité de soignantes et une logique de distribution qui insiste sur la participation des femmes aux affaires publiques et le partage des tâches domestiques entre hommes et femmes. Dans les faits, ce dilemme nous semble infondé. Nous serions d'accord avec Fraser⁵⁸ pour soutenir l'idée selon laquelle

ces deux orientations sont nécessaires en ce qui a trait aux revendications féministes, du simple fait qu'il existera toujours une part de fardeau et une autre de vulnérabilité spécifiques aux tâches de *care*. Cette logique de reconnaissance, à la fois interpersonnelle, juridique et critique pour l'organisation du travail peut et devrait s'articuler aux questions de la place des femmes et des personnes dépendantes dans l'espace public institutionnel, à la démocratisation des lieux de soin et de santé, ainsi qu'à une politique de justice concernant la famille, sans toutefois se limiter à la reconnaissance « identitaire » :

Ce qui doit être reconnu, ce n'est pas l'identité féminine, mais le statut des femmes en tant que partenaires à part entière dans l'interaction sociale. Le déni de reconnaissance, par conséquent, ne renvoie pas à une dévalorisation ou à une déformation de la féminité, mais plutôt à une subordination sociale qui empêche la participation à la vie sociale sur un pied d'égalité.⁵⁹

Nous pensons aussi, comme Fraser, que l'égalité sociale et politique des genres appelle du même coup un devoir de reconnaissance *et de redistribution*.⁶⁰

Étant donné les apories d'une politique de *care* et l'inconsistance d'un projet de « démocratie de la sensibilité », jumelées au risque de multiplier les occasions pour le marché d'exploiter le soin sur la base d'une mise en scène de la vulnérabilité au profit d'une exploitation des mécanismes surrogatoires des éthiques du dévouement, Adorno se demande « pourquoi tant de haine »? Car, c'est à la « haine » en effet qu'Adorno réduit tout un pan de la recherche féministe contemporaine, ainsi que l'indignation des femmes et des personnes en marge du pouvoir, chargées de ce travail essentiel à la vie collective que l'on nomme de plus en plus souvent « travail invisible », puisqu'en plus d'être genré, non payé ou sous rémunéré, on le méprise, ce travail, quand on ne considère pas dangereux de le reconnaître.

CONCLUSION : ÉPISTÉMOLOGIE DU POINT DE VUE ET ANTIFÉMINISME

En somme, malgré une impression de vue d'ensemble des débats sur le *care*, nous constatons qu'Adorno décrit les éléments les plus controversés et contestés des éthiques du *care*. Ses critiques et remarques sont souvent pertinentes, mais on déplore qu'il ne prenne pas le projet au sérieux ni ne tente de résoudre les problèmes qu'il expose avec plus de générosité et de finesse. Sa thèse principale reste que les éthiques du *care* n'ont pas les moyens de renverser les rapports de pouvoir qu'elles dénoncent et risquent même d'empirer ce qu'elles critiquent. On serait presque convaincu si le ton antiféministe et provocateur ainsi que la partialité du corpus analysé ne nous invitait à défendre la thèse selon laquelle définir les conditions de non-domination et de non-exploitation de personnes interdépendantes demeure l'un des enjeux principaux de la philosophie morale et politique actuelle.

On notera la difficulté qu'a pu engendrer la rédaction de cette étude critique, considérant le ton sarcastique d'un essai où le sophisme de la caricature ne pourrait davantage être exploité. Adorno considère d'entrée de jeu que les éthiques du *care* forment « un ensemble de formules vagues destinées à épater le bourgeois, qui finissent par se retourner contre celles qui les théorisent » (p. 10). Selon lui, critiquant l'atomisme libéral, les éthiciennes du *care* se font une image de l'individu libéral mâle aussi subtile que celle du « mannequin », du « patchwork », du « fantoche », « Robinson Crusoé » (p. 81). Ainsi la « haine » reprochée à ces auteures semble plutôt venir d'Adorno lui-même, tout comme ce désir de vengeance intellectuelle dont la lectrice et le lecteur prennent note sans trop savoir d'où ils proviennent.

Nous voudrions conclure sur la question de l'épistémologie du point de vue. Adorno écrit à raison que « Le problème discuté par Gilligan est un problème d'épistémologie de la psychologie morale et non de définition conceptuelle d'une nouvelle théorie morale » (p. 31). Plus loin, il critique Gilligan qui selon lui « tombe dans le même travers que Kohlberg » (p. 41), soit dans un biais épistémologique interprétant les réponses de Jack et d'Amy à la lumière des genres masculin et féminin, mais cette fois, à la faveur du féminin. Or cette critique nous paraît susceptible de conduire à une régression à l'infini. En effet, on pourrait aussi souligner un biais épistémologique dans la critique qu'Adorno adresse à Gilligan, et encore une autre dans notre critique de ce livre, etc., dans la mesure exacte où il est impossible de ne pas embrasser un point de vue épistémologique.

Avant Gilligan, d'autres féministes avaient démasqué des biais épistémologiques de genre en sciences humaines et sociales, comme Nicole-Claude Mathieu en ethnographie, ethnologie et anthropologie et Colette Guillaumin en sociologie.⁶¹ Dans un article éclairant à ce sujet, Ludovic Gaussot rappelle que les féministes ont retenu de Karl Marx l'idée selon laquelle le positivisme est une lubie mise au service de l'idéologie, puisque toute production de savoir est située au cœur de rapports sociaux matériels où se jouent la domination et l'exploitation.⁶² Rappelons nous-mêmes que Tronto par exemple sait bien, comme Max Weber et chaque féministe, que « Toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de points de vue spécifiquement particuliers ». ⁶³ Selon Georg Simmel, c'est d'ailleurs parce que la connaissance du social exprime un point de vue situé que quelque chose comme le savoir est possible.⁶⁴ Ce que les féministes apportent de plus aux épistémologies du point de vue qui les précèdent est la découverte que non seulement le savoir est produit au cœur de rapports sociaux matériels situés, mais que ces rapports sont aussi chaque fois des rapports sociaux de genre.⁶⁵

À la manière dont le livre d'Adorno caricature les féminismes du *care*, particulièrement dans le chapitre « Anthropologie du *care* », réduisant les propos de certaines auteures au ridicule et taisant ce que les éthiques du *care* ont de plus soutenu à offrir quant aux théories de la justice, cet essai est lui-même l'expression d'un point de vue social très genré, qui présuppose que la rigueur et la vérité se trouvent du côté des hommes philosophes, et non du côté des femmes

philosophes, sociologues, anthropologues ou psychologues – lire, par exemple : « Noddings, toute philosophe qu'elle n'est pas, aborde des questions de philosophie morale assez importantes » (p. 67).

Lisant et relisant ce livre, nous le considérons comme antiféministe et, par suite, réactionnaire. Selon Francis Dupuis-Déri en effet, le discours antiféministe se démarque notamment par sa velléité d'ironiser les mouvements féministes et à prétendre que celles qui les mènent tiennent un discours incohérent ne pouvant que se retourner contre elles,⁶⁶ comme le fait exactement le livre d'Adorno d'entrée de jeu. Sous la plume d'un Éric Macé, rapporte Dupuis-Déri, cet antiféminisme rejoint le discours masculiniste en posant que le féminisme est une « ridicule [...] “guerre des sexes” envers les hommes ».⁶⁷ Or c'est sur ce ton qu'Adorno signe son essai.

Ce livre manifeste une autre caractéristique des discours antiféministes par son souci censément généreux de venir instruire les féministes, de son point de vue philosophique mâle et dominant, du fait que la domination masculine serait une lubie (voir sa critique de Tronto à ce sujet). Dupuis-Déri souligne à juste titre qu'il est « problématique qu'un homme interpelle les féministes pour les convaincre d'abandonner le féminisme. De même, quelle serait la légitimité politique d'un Euro-Américain encourageant les Afro-Américains à abandonner la lutte contre le racisme »?⁶⁸ Citant cette fois Susan Faludi, Dupuis-Déri souligne encore que « faire du féminisme l'ennemi des femmes, c'est alimenter cette réaction antiégalitaire ».⁶⁹ Il est une autre caractéristique du discours antiféministe que l'essai d'Adorno mobilise, peut-être à l'insu de son auteur : la « thèse de la mise en péril ». Selon Diane Lamoureux et Dupuis-Déri, l'antiféminisme prétend que non seulement le féminisme « ne parviendrait jamais à transformer les hommes et les femmes (thèse de l' inanité) » et « serait même nuisible pour les femmes elles-mêmes (thèse de l'effet pervers) », mais qu'en plus, « il menacerait l'ordre [...] (thèse de la mise en péril) ».⁷⁰ Cela nous paraît aller de pair avec l'angle catastrophiste sous lequel Adorno envisage les théories féministes, lorsqu'il craint que les éthiques du *care* conduisent aux dérives du biopouvoir.

Enfin, faut-il se soucier de *Faut-il se soucier du care??*, nous sommes-nous demandé à plus d'une reprise depuis la parution de ce livre. Dans la mesure où il s'agit d'une nouvelle tentative de discréditer les mouvements féministes et leur pertinence, nous avons conclu qu'il fallait au minimum remettre en perspective un certain nombre de lacunes et de biais composant cet essai. Quoi que semble en penser Francesco Paolo Adorno dans ce livre,

Les femmes, à travers leurs longues luttes en vue d'obtenir les droits qui leur étaient refusés, n'ont jamais envisagé d'enlever des droits aux hommes pour leur permettre de mieux comprendre ce que nous vivons. Aujourd'hui encore, ce n'est pas ce que nous souhaitons. Ce que nous souhaitons, cependant, c'est d'atteindre une égalité réelle entre les hommes et les femmes.⁷¹

Voilà de quoi, nous l'espérons, en rassurer plus d'un.

NOTES

- ¹ Adorno, Francesco Paolo, *Faut-il se soucier du care?*, Paris, Éd. de l'Olivier, 2015. Toutes les références entre parenthèses renvoient au texte à l'étude.
- ² Alliès, Stéphane, Mauduit, Laurent et Edwy Plenel, « La gauche que veut Martine Aubry », *MEDIAPART*, 15 avril 2010; Laurent, Samuel, « La "société du care" de Martine Aubry fait débat », *Le Monde*, 14 mai 2010, [http://www.lemonde.fr/politique/article/2010/05/14/la-societe-du-care-de-martine-aubry-fait-debat_1351784_823448.html]. Consulté le 8 juin 2016; Valls, Manuel, « Promouvoir comme panacée une "société du soin" est une erreur profonde », *Le Monde*, 14 mai 2010, [http://www.lemonde.fr/idees/article/2010/05/14/manuel-valls-promouvoir-comme-panacee-une-societe-du-soin-est-une-erreur-profonde_1351442_3232.html]. Consulté le 8 juin 2016.
- ³ Chahsiche, Jean-Michel, « De l'«éthique du care» à la "société du soin" : la politisation du care au Parti socialiste », *Raisons politiques*, 17 déc. 2014, no. 56, p. 87-104 (p. 99).
- ⁴ Laugier, Sandra, « Politique du care contre société du soin », Club de Mediapart, 21 avril 2010.
- ⁵ Chahsiche, « De l'«éthique du care» à la "société du soin"... », p. 88.
- ⁶ « La labellisation féministe du care doit donc se faire contre et malgré la tendance universaliste dominant la pensée féministe française », qui disqualifie le féminisme américain en le rejetant dans le différencialisme. Voir Chahsiche, Jean-Michel, « La réception et la politisation de l'éthique du care en France », mémoire de Master 2, UFR Science Politique, Université Paris-I Panthéon6 Sorbonne, 2010-2011, p. 38, [https://www.univ-paris1.fr/fileadmin/Centre_doc_ufr11/Jean-Michel_Chahsiche_SIP_2011.pdf]. Consulté le 8 juin 2016.
- ⁷ Voir le projet *Big Society* défendu par le premier ministre David Cameron en Grande-Bretagne, en 2010.
- ⁸ Aubry, Martine et 50 chercheurs et citoyens, *Pour changer de civilisation*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- ⁹ Laurent, « La "société du care" de Martine Aubry fait débat ».
- ¹⁰ Valls, « Promouvoir comme panacée une "société du soin" est une erreur profonde ».
- ¹¹ Gilligan, Carol, « Concepts of Self and Morality », in *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1982, p. 64-105.
- ¹² Gilligan, Carol, *Joining the Resistance*, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 51.
- ¹³ *Ibid.*, p. 41, nous soulignons.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 90, nous soulignons.
- ¹⁵ Voir notamment Le Dœuff, Michèle, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980; *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil, 2008 [1989]; *Le sexe du savoir*, Paris, Flammarion, 2000 [1998].
- ¹⁶ Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- ¹⁷ Bourgault, Sophie, « Le féminisme du care et la pensée politique d'Hannah Arendt : une improbable amitié », *Recherches féministes*, vol. 28, no. 1, 2015, p. 11-27 (p. 17).
- ¹⁸ Bourgault renvoie à Noddings, Nel, *The Maternal Factor*, Berkeley, University of California Press, 1984; Ruddick, Sarah, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press, 1995 [1989].
- ¹⁹ Bourgault se réfère à Robinson, Fiona, « Stop Talking and Listen : Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory », *Millenium, Journal of International Studies*, vol. 39, no. 3, 2011, p. 845-860.
- ²⁰ Perreault, Julie, « Renégocier la "voix différente" : retour sur l'œuvre de Gilligan », in Sophie Bourgault et Julie Perreault, *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 29-52.
- ²¹ Deschênes, Marjolaine, « L'attention aux récits sur soi. Paul Ricœur et Carol Gilligan autour du tragique freudien », *Logoi.ph*, vol. 1, no. 2, juin 2015, p. 322-338, [<http://www.logoi.ph>].
- ²² Gilligan, 1982, p. 126-127, nous soulignons.

- ²³ « Je suis entrée dans cette conversation [sur le *care*] à un moment particulier de l'histoire : à la fin des années 1960, période aux États-Unis de convergence du mouvement des droits civiques, du mouvement contre la guerre, du mouvement contre les essais nucléaires, du mouvement contre la pauvreté et du mouvement de libération des femmes, suivi rapidement par le mouvement de libération sexuelle », écrit Gilligan, Carol, « *Une voix différente*. Un regard prospectif à partir du passé », trad. P. Paperman, in Vanessa Nurock (coord.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010, p. 19-38 (p. 23).
- ²⁴ Gilligan, 1982, p. 126.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ Gilligan, Carol, « Résister à l'injustice », trad. J. Marlène, in Carol Gilligan, Arlie Russell Hochschild et Joan C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care?*, Paris, Payot, 2013, p. 35-67 (p. 44).
- ²⁷ Ce qui occasionnera des débats dans la littérature sur le *care*. Voir, par exemple : Plot, Frédéric, « Éthique de la vertu et éthique du *care*. Quelles connexions? », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2011 [2005], p. 263-283.
- ²⁸ Molinier, Pascale, Laugier, Sandra et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009; Martin, Claude, « Qu'est-ce que le social *care*? Une revue de questions », *Revue française de socio-économie*, 9 oct. 2008, no. 2, p. 27-42.
- ²⁹ Ruddick, Sara, *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995.
- ³⁰ Nous reviendrons plus loin sur ce postulat réducteur dans le cadre des éthiques du *care*.
- ³¹ Comme l'a souligné Naïma Hamrouni, peut-être pas a priori. Néanmoins, ce qui fait du *care* (en ce qu'il est une réponse aux besoins d'autrui) un enjeu éthique et surtout politique est justement le fait qu'il est assigné comme tâche aux personnes en marge du pouvoir. Voir Hamrouni, Naïma, *Le care invisible : genre, vulnérabilité et domination*, thèse de philosophie, Université de Montréal, 2012.
- ³² Adorno, Francesco Paolo, « La liberté d'être une brebis », *Multitudes*, 16 mai 2011, vol. 45, no. 2, p. 113-120. Avant Adorno, plusieurs auteures s'étaient inquiétées du paternalisme que pourrait induire ou engendrer une politique du *care*. Lire à ce sujet Bourgault, « Le féminisme du *care* et la pensée politique d'Hannah Arendt... ».
- ³³ Voir aussi Giraud, Olivier et Barbara Lucas, « Le *care* comme biopouvoir », *Travail, genre et sociétés*, 4 nov. 2011, no. 26, p. 205-210.
- ³⁴ Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, éd. hors commerce, 1985. Voir chap. 4, § 26, [122].
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*, chap. 4, § 26, [121].
- ³⁷ Deschênes, Marjolaine, « Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée », *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol. 10, no. 3, 2015, p.71. L'auteure se réfère à Maillard, Nathalie, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 73, 85 et 86.
- ³⁸ Deschênes, Marjolaine, « Diagnostiquer le discours sur le *care*... ».
- ³⁹ Le Blanc, Guillaume, « Des misérables aux vulnérables. Archéologie de la question sociale », conférence donnée à l'Université de Liège, 13 oct. 2015.
- ⁴⁰ Le Blanc, Guillaume, *Que faire de notre vulnérabilité?*, Montrouge, Bayard, 2011.
- ⁴¹ Garrau, Marie, « Comment définir la vulnérabilité? L'apport de Robert Goodin », *Raison publique*, 9 nov. 2013, [<http://www.raison-publique.fr/article658.html>]. Consulté le 8 juin 2016; Garrau, Marie et Alice Le Goff, *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Le Bord de l'eau, « Diagnostics », 2012.
- ⁴² Heidegger, *Être et temps*, chap. 4, § 26, [123].
- ⁴³ Garrau, Marie, « *Care* (Éthiques et politiques du) », *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2008, [<http://www.dicopo.fr/spip.php?article101>]. Consulté le 8 juin 2016.
- ⁴⁴ Voir à cet égard Hamrouni, *Le care invisible...*, p. 119.

- ⁴⁵ Pour un découpage plus pertinent des différentes écoles du *care* et des auteures qui s'y rattachent, nous renvoyons à Perreault, Julie, *Féminismes du care et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident*, thèse de science politique, École d'études politiques, Université d'Ottawa, 2013, p. 100-105. Perreault prend pour angle de division la notion de différence sexuelle, et discerne l'école envisageant le *care* comme catégorie positivement féminine (Noddings, Ruddick), l'école qui reconnaît la différence sexuelle quant au *care*, sans y voir d'aspect positif pour les femmes (Tronto), enfin une école niant tout différencialisme. En marge, on trouverait des positions de compromis entre la question de la différence et l'opposition *care/justice* (Friedman, Baier). Nous aurions nous-mêmes tendance à placer Gilligan dans ces marges du compromis.
- ⁴⁶ Hamrouni, Naïma, « Vers une théorie politique du *care* : entendre le *care* comme "service rendu" », in Bourgault et Perreault, *Le care. Éthique féministe actuelle*, p. 71-93.
- ⁴⁷ Molinier, Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute, 2013.
- ⁴⁸ Ce qu'a aussi fait, par exemple, Hamrouni, « Vers une théorie politique du *care*... ».
- ⁴⁹ Tronto, Joan C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York/Londres, Routledge, 1993.
- ⁵⁰ Tronto, Joan C., « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale : une autre approche de l'éthique globale », trad. M. Garrau, in Gilligan, Hochschild et Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés*, Payot, 2013, p. 99-137.
- ⁵¹ Gilligan se réfère à Gilligan, Carol et David A. J. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- ⁵² Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ⁵³ Ricœur, Paul, « Tâche de l'éducateur politique », in *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991 [1965], p. 239-255.
- ⁵⁴ Fraser, Nancy, « Après le revenu familial. Exercice de réflexion postindustrielle », in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. E. Ferrarrese, Paris, La Découverte, 2012, p. 153-188 (p. 187).
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ Voir Garrau, Marie, « Le *care* est-il soluble dans la non-domination? », in Garrau et Le Goff, *Politiser le care?...*, p. 115-132.
- ⁵⁷ Voir à ce sujet l'analyse du *care*, en termes de « collectif de *care* » à laquelle procède Molinier dans le premier chapitre de son ouvrage *Le travail du care*, p. 29-89.
- ⁵⁸ Fraser, « Pour une politique féministe à l'âge de la reconnaissance. Une approche bidimensionnelle de la justice de genre », in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, p. 217-238.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 230.
- ⁶⁰ Au sujet d'une alliance cohérente entre reconnaissance et redistribution, voir aussi *Entretien avec Honneth, Axel*, propos recueillis par Marc Bessin, Estelle Ferrarrese et coll., « 10. Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », *Pensées critiques*, Paris, La Découverte, « Poche/Sciences humaines et sociales », 2009, p. 171-182.
- ⁶¹ Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991; Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté femme, 1992.
- ⁶² Gaussoit, Ludovic, « Position sociale, point de vue et connaissance sociologique : rapports sociaux de sexe et connaissance de ces rapports », *Sociologie et société*, vol. 40, no. 2, 2008, p. 181-198.
- ⁶³ Gaussoit, « Position sociale, point de vue et connaissance sociologique... », p. 189, se réfère à Weber, Max, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965 [1904].
- ⁶⁴ *Ibid.*, Gaussoit se réfère ici à Simmel, Georg, « Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans le problème des sexes », in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, p. 69-112.
- ⁶⁵ Gaussoit, « Position sociale... ».

- ⁶⁶ Dupuis-Déri, Francis, « Postféminisme et antiféminisme », in Diane Lamoureux et Francis Dupuis-Déri (dir.), *Les antiféminismes. Analyse d'un discours réactionnaire*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 2015, p. 129-148 (p. 141-142).
- ⁶⁷ Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 142. Dupuis-Déri cite Macé, Éric, « Le piège de la “cause des femmes” : éléments pour un mouvement antisexiste post-féministe », *Cosmopolitiques*, no. 4, juillet 2003.
- ⁶⁸ Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 143.
- ⁶⁹ Faludi citée in Dupuis-Déri, « Postféminisme et antiféminisme », p. 148. Dupuis-Déri se réfère à Faludi, Susan, *Backlash : la guerre froide contre les femmes*, Paris, Éd. des femmes/Antoinette Fouque, 1993, p. 24.
- ⁷⁰ Lamoureux, Diane et Francis Dupuis-Déri, « Introduction », in Lamoureux et Dupuis-Déri (dir.), *Les antiféminismes*, p. 9-17 (p. 15).
- ⁷¹ Payette, Lise et coll., *Manifeste des femmes. Pour passer de la colère au pouvoir*, Montréal, Québec Amérique, 2015, p. 7.