



HAL
open science

Care, vulnérabilité, littérature

Jean-Michel Ganteau

► **To cite this version:**

Jean-Michel Ganteau. Care, vulnérabilité, littérature. Les Formes de l'empathie: arts et langages, Angela Biancofiore et Clément Barniaudy, Nov 2020, Université Paul-Valéry Montpellier 3 – Site Saint-Charles, France. hal-04508010

HAL Id: hal-04508010

<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04508010>

Submitted on 17 Mar 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Care, vulnérabilité, littérature : poétique et éthique du récit

Jean-Michel Ganteau

Univ Paul Valéry Montpellier 3, EMMA EA741, F34000, Montpellier, France

La vulnérabilité est une notion relative, délicate à traiter et qui s'applique différemment selon les groupes, les lieux et les circonstances qui président à sa manifestation (Butler 2004, 43). Pourtant, un certain nombre de traits restent assez stables au gré des définitions. L'étymologie, c'est-à-dire le latin *vulnus*, *-eris*, blessure, fournit la principale dénotation. La vulnérabilité apparaît comme la capacité d'être blessé, une disponibilité à la douleur, une exposition naturelle au risque, à l'agression ou à l'attaque. A l'origine de la définition se trouve l'idée que la vulnérabilité est partagée, qu'elle est une propriété commune, que, comme l'ont démontré avec force les spécialistes de la théorie du *care* (Held 36), et de l'éthique (Nussbaum 2001, 352 ; Maillard 196-201), la vulnérabilité permet de voir l'humain comme essentiellement interdépendant et en aucune façon autonome. Nathalie Maillard parle du sujet humain comme étant caractérisé par une "vulnérabilité ontologique" (198), et les trois types de vulnérabilité qu'elle mentionne sont tous déterminés par une dépendance radicale à un contexte constitué de personnes, de ressources, de forces ; c'est le cas de notre "vulnérabilité anthropologique", de notre "vulnérabilité corporelle" et de notre "vulnérabilité relationnelle et sociale" (198-9). La vulnérabilité, selon la perspective de Maillard est fondée sur la fragilité humaine dans toutes ses dimensions, c'est-à-dire la dépendance du sujet à l'égard de tous les éléments extérieurs qui peuvent l'affecter. Margrit Shildrick, autorité dans le domaine des *disability studies*, adopte un point de vue similaire dans son analyse du monstrueux comme universel, et du corps en

situation de handicap comme dénominateur commun de l'humanité, ce dernier étant "notre corps d'enfant" (80). L'humain, vulnérable, est donc essentiellement (inter-)dépendant, ce qui le rend essentiellement relationnel (Maillard 16).

Comme cela vient de transparaître, le travail de **Levinas** peut être considéré comme l'une des principales influences à l'œuvre dans les définitions contemporaines de la vulnérabilité. Le père de l'éthique de l'altérité revient sur le concept de manière assez systématique tout au long d'*Autrement qu'Être* (1991). Il ne considère pas la vulnérabilité comme une catégorie psychologique, et il ne voit pas non plus dans la vulnérabilité un moyen de solliciter simplement des affects positifs comme l'empathie. Comme on le sait, il suggère une lecture beaucoup plus radicale et propose une vision de la subjectivité en tant que vulnérabilité : "la subjectivité est une sensibilité - une exposition aux autres -, une vulnérabilité et une responsabilité dans la proximité des autres ". (77). Pour Levinas, la vulnérabilité est l'un des visages les plus emblématiques de la **passivité**, un concept essentiel dans sa démonstration dans la mesure où la passivité joue paradoxalement un rôle bien actif dans la disparition de l'être, ce qu'il appelle "une inversion de l'essence » (70). La vulnérabilité à l'autre est l'une des voies qui mènent au désintéressement éthique (célèbrement orthographié "dés-inter-essement). En d'autres termes, la **sensibilité** est ce que le besoin et l'absence de protection impliquent, c'est-à-dire la vulnérabilité elle-même. Selon les termes de Levinas, la vulnérabilité est donc dépourvue de volonté et n'est pas envisagée en termes de décision, étant une **disposition** éthique. Pour lui, la relation éthique en tant que relation non violente pour l'autre est fondée sur l'expérience déstabilisante de l'extrême vulnérabilité du visage de l'autre, qui fait de nous un otage de l'autre et sollicite notre responsabilité envers cet autre. Levinas transforme la vulnérabilité en une catégorie éthique, c'est-à-dire en l'une des principales modalités de la relation éthique, avec l'ouverture et l'exposition.

Il est intéressant de noter que, pour Levinas, la question de la vulnérabilité est examinée par rapport aux valeurs **féminines**. L'accueil, l'hospitalité et la passivité sont traditionnellement associés à la féminité, et ces catégories, précisément, aident à définir le sujet lévinassien comme un hôte absolu. Ici, « la fragilité ne figure pas le degré inférieur d'un attribut quelconque, la relative déficience d'une détermination commune à l'autre et à moi-même. [...] elle qualifie l'altérité elle-même". (Levinas 1979, 256) La vulnérabilité, pour Levinas, n'appartient à aucun sexe ou genre, de même qu'elle n'est l'apanage d'aucune ethnie, d'aucune culture spécifique, etc. L'hôte lévinassien n'a pas d'identité singulière : il n'appartient à aucun groupe ou catégorie. Ce bref détour semble essentiel pour évoquer le contexte d'émergence de ce que l'on appelle le tournant éthique dans les domaines de la philosophie, mais aussi de la théorie critique et de la pratique artistique à l'époque contemporaine. Dans ce contexte, la vulnérabilité est omniprésente, comme je l'ai déjà mentionné, et elle semble plus particulièrement prévaloir chaque fois qu'il est question de la théorie et de la pratique du soin, de la sollicitude, du *care*.

Cela me conduit naturellement à évoquer les travaux de pionnière de **Carol Gilligan** qui montre à quel point les fortunes contemporaines de la notion de vulnérabilité sont redevables au féminisme et à la théorie du *care*, même si elle ne choisit pas la vulnérabilité comme notion centrale dans son étude. En fait, les points de vue de Levinas et de Gilligan sur la vulnérabilité sont très différents car ce dernier envisage la vulnérabilité d'un point de vue distinct de celui qui sera dominant dans la littérature sur le *care* que nous tenons pour acquis de nos jours. Ce qui apparaît à travers les différents entretiens qui servent de matériau pour l'élaboration de l'hypothèse et de la démonstration posées et menées par Gilligan est que la vulnérabilité est une valeur négative, reflétant la difficulté pour les jeunes femmes interrogées d'exercer une autonomie ou une autorité morale (66). Il est clair qu'à ce stade, la vulnérabilité doit encore être transformée en une valeur positive et créative, une transformation qui aura lieu dans les développements ultérieurs de la théorie du *care*.

Même si la vulnérabilité n'est pas explicitement la notion centrale de *In a Different Voice*, elle est implicitement à l'œuvre, et ce de façon structurelle, dans le deuxième chapitre, qui fait la part belle au *Malaise dans la Culture* de Freud. Gilligan fait appel au père de la psychanalyse pour rappeler qu'il voit la naissance du moi individuel dans la séparation de l'enfant et de la mère. Elle insiste sur la distinction faite par Freud entre connexion (fondée sur la vulnérabilité de l'enfant et le narcissisme illimité) et séparation, la connexion n'étant qu'un prélude à la séparation, à tel point que l'affirmation de soi et l'agression sont conçues comme des composantes essentielles de toute relation intersubjective (46). Certes, elle explique ensuite comment, dans ces pages, Freud a l'intuition de l'existence d'une sensibilité différente, distincte du modèle séparatif et agressif, qu'il situe dans la relation de la mère avec son enfant. Ce modèle plus spécifiquement féminin repose sur la vision d'une relation dépourvue d'agressivité, une relation qui n'est pas prélude à une séparation mais véritablement un rapport soutenu entre soi et l'autre (47). Or, Gilligan insiste sur le fait que Freud fait de ce modèle féminin une exception, ce qui l'amène à formuler l'hypothèse de la voix différente :

Tout en décrivant le besoin d'union avec les autres comme antagoniste du développement individuel, Freud insère une ligne de développement qui manque à son récit précédent, une ligne qui mène non pas, à travers l'agression, à la séparation, mais, à travers la différenciation, à **l'interdépendance**. (47)

L'"interdépendance", cette pierre angulaire de l'éthique du *care*, exprimée dans la "voix différente" éponyme, vient d'apparaître au terme d'une confrontation avec le modèle freudien. Elle aidera Gilligan à élaborer sa vision, fondée sur des valeurs telles que la **solidarité**, la **sollicitude**, **l'interconnexion** et la promotion de la **relation**, loin du modèle dominant qui privilégie l'autonomie.

Ce que Gilligan considère comme spécifiquement féminin, tel qu'exprimé dans la "seconde perspective" ou "voix différente", est la capacité des femmes qu'elle a interrogées à répondre aux dilemmes non par l'abstraction, la généralisation et la rationalisation, mais en s'appuyant sur des **pouvoirs d'imagination** tout en abordant la **spécificité** de la situation problématique et, surtout, de l'autre impliqué dans un exemple de dilemme moral. Selon elle, les femmes ont tendance à résoudre les dilemmes en pensant en termes de **relation** :

L'élaboration de ce concept de responsabilité et sa fusion avec une morale maternelle qui cherche à assurer la prise en charge des personnes dépendantes et inégales caractérisent la deuxième perspective. À ce stade, le bien est assimilé à la prise en charge des autres. Cette éthique, qui reflète une connaissance cumulative des relations humaines, évolue autour d'une idée centrale, à savoir que **le moi et l'autre sont interdépendants**. (74)

À partir de ce point, et jusqu'à la fin de son étude, Gilligan martèlera que la singularité de cette vision éthique réside dans le fait que la voix différente des femmes doit être délimitée "dans les termes propres aux femmes" (173).

Les fondements de l'éthique du *care* sont présents dans ces pages. Les disciples et les exégètes de Gilligan insisteront sur certains aspects de son étude et les développeront, ils adapteront certaines définitions et introduiront quelques modifications, mais le noyau définitionnel restera assez stable, s'appuyant sur les valeurs **d'interdépendance** comme justification d'un sujet essentiellement **relationnel** (Tenue 36). Dans les ouvrages consacrés à l'éthique du *care* qui ont été publiés depuis les années 1980, ce qui émerge également est une conception du *care* qui s'oppose aux deux modèles dominants de la morale kantienne et utilitaire (Held 23). L'éthique du *care* est considérée comme rejetant la pertinence des règles universelles, et préférant aborder la **singularité d'une situation** et de l'autre pris dans la situation. Une telle singularité implique le rôle accru de **l'émotion** (qui mobilise elle-même des

affects positifs) comme instrument du processus de décision (Held 11). Ce modèle relationnel repose sur le constat que la dépendance psychologique ou physique est commune à tous les sujets, au moins dans la petite enfance et dans la vieillesse. Cela favorise une vision de **la banalité de l'interdépendance et de la vulnérabilité** qui va à l'encontre du modèle supposé masculin qui repose sur l'autonomie et la performance, sans rejeter totalement la possibilité d'un quelconque degré d'autonomie, sous le couvert de l'idée d'"**autonomie mutuelle**", par exemple (Held 14). C'est ce qu'indique Virginia Held, dans un passage lapidaire :

L'autonomie mutuelle est très différente de ce que serait l'autonomie traditionnelle, si elle existait. Grâce à des relations appropriées avec les personnes qui s'occupent des enfants et grâce à l'éducation et à la pratique, nous pouvons apprendre à penser par nous-mêmes et à résister aux pressions excessives des autres. Une telle autonomie est pleinement compatible avec une éthique du *care* et devrait être cultivée, mais elle ne nécessite pas la suppression des émotions.

L'autonomie mutuelle est différente de l'autonomie individuelle. (55)

Comme l'ont montré les développements précédents, les **valences** et la perception de la vulnérabilité ont changé au cours des trois dernières décennies, la vulnérabilité étant désormais considérée comme une force plutôt que comme une entrave. La notion semble avoir été dépouillée de toute connotation négative et l'éthique du *care* travaille explicitement avec la vulnérabilité, de manière à construire un modèle relationnel éthique dans lequel le bien et la vie bonne dépendent de **l'attention** à l'autre, de la **réceptivité** face à l'autre, de la **sollicitude** pour l'autre et de **l'aide pratique** apportée à l'autre. L'éthique du *care* développe un modèle qui met en avant ce que l'on peut appeler une boucle de vulnérabilité, en ce sens qu'elle repose sur la vulnérabilité à l'égard de l'autre vulnérable, la vulnérabilité étant à la fois la condition et l'expression de l'interdépendance. Il est intéressant de noter qu'une telle double valence peut

également être trouvée dans la définition de la **précarité** de Judith Butler et Athena Athanasiou, comme étant soit/à la fois négative (une condition imposée aux groupes et aux individus par des intérêts économiques ou politiques) ou/et positive, comme une "fissuration du sujet" qui permet de "prendre en compte une agentivité non souveraine" (ix).

Le fait que l'éthique du *care* repose sur un modèle relationnel, qu'elle décrive un modèle ordinaire de vulnérabilité, et qu'elle soit fondée non seulement sur une disposition mais aussi, et plus précisément, sur une **pratique**, apparaît assez rapidement dans les travaux des commentateurs et théoriciens, tant féministes que non féministes. Dans son ouvrage intitulé *Moral Boundaries, A Political Argument for an Ethic of Care* (1993), Joan C. **Tronto** introduit une orientation essentielle. Elle propose une définition du *care* qui reprend des caractéristiques traditionnelles, comme **l'attention** portée à la vulnérabilité de l'autre. Elle apporte sa pierre à la définition du *care* en indiquant qu'il va toujours de pair avec **l'action** (102), et qu'il obéit à une temporalité spécifique, ordonnée à la durée et l'investissement à long terme. Une action durable, c'est-à-dire un engagement à assumer les responsabilités que la prise en charge des personnes dépendantes, vulnérables et autres, exige, est un élément essentiel tant dans la définition que dans la pratique du *care*, comme cela est clairement indiqué : "Le *care* est à la fois une pratique et une définition". (104). Partant de ce constat, elle propose de décliner le *care* en quatre phases. Elle distingue le premier stade, *caring about*, qui consiste à être **attentif** aux besoins de l'autre ; le second, *taking care of*, qui consiste à se sentir **responsable** de l'autre vulnérable et nécessite l'exercice de la responsabilité ; le troisième, *care giving*, qui consiste à "**répondre** directement aux besoins de soins" requis par la vulnérabilité de l'autre ; et enfin le *care receiving*, qui concerne la réaction du bénéficiaire des soins (106-08). Au cœur de la pratique du *care*, la prestation de soins implique un certain **engagement pratique et politique** qui peut aller au-delà de l'aide d'un individu vers la modification des **institutions** afin que les besoins des autres plus vulnérables en tant que citoyens soient pris en compte.

Dans l'œuvre de Tronto, et dans celle d'Ernest Goodin, par exemple, les dimensions sociales et politiques du *care* deviennent une revendication fondamentale. L'ouvrage de Goodin intitulé *Protecting the Vulnerable ; A Reanalysis of our Social Responsibilities*, publié en 1985 dans le sillage de l'étude révolutionnaire de Gilligan de 1982, conçoit la vulnérabilité comme l'instrument ou le déclencheur d'une **responsabilité sociale** qui dépasse le cercle de la famille, des amis et de la communauté pour s'étendre à la société dans son ensemble (107). Dans le sillage des analyses de Goodin et de Tronto, le *care* devient une notion encore plus politique, et l'insistance sur la dimension **pratique** des soins les rend plus proches d'une éthique de type **aristotélicien** que de type platonicien. J'entends par là que l'éthique du *care* prend en compte la vulnérabilité de manière **concrète**, en privilégiant la **performance** et l'action au lieu de s'appuyer uniquement sur des principes généraux, abstraits et rationnels imposés par le haut. L'éthique du *care* est plus en phase avec une pratique sociale et politique qui repose sur des avancées et des tentatives continues, concrètes, de dialogue et éventuellement de compromis, dans le contexte de la cité, ce qui permet d'aborder les **questions sociales et politiques**.

J'ai brièvement abordé le travail de Levinas ci-dessus, mais il est temps de passer à la contribution de **Ricoeur**. Les travaux de Ricoeur sur l'éthique ont leur propre point de vue sur la question de l'altérité, et même s'ils ont beaucoup en commun avec ceux de Lévinas, sa spécificité est clairement établie. Le fait que Ricoeur se préoccupe beaucoup de la question des limites, des défaillances et de la fragilité est évident, du moins dès son *Homme Faillible*, publié initialement en 1960, dans lequel il envisage l'humain en termes de "capacité d'échec" (141 et passim). Plus particulièrement, comme l'a démontré Nathalie Maillard entre autres, Ricoeur partage jusqu'à un certain point la conception levinassienne de la vulnérabilité comme passivité. Pour Ricoeur, le moi est nécessairement affecté par l'autre et l'"injonction éthique" vient toujours de l'autre (Maillard 242, 264) et à cet égard l'identité ne peut être conçue indépendamment de l'altérité. Pourtant, ce qui caractérise l'éthique et la définition du sujet de

Ricoeur est sa **capacité d'agir**, même si cette capacité est problématisée par la passivité. C'est ce qui conduit Maillard à considérer le sujet éthique de Ricoeur comme caractérisé par une **"action fragile"** (244, 246, 250). En d'autres termes, Ricoeur voit le sujet comme un "individu agissant et souffrant" (1992, 18), et mentionne ailleurs le **"cogito brisé"** pour évoquer une "situation ontologique inhabituelle" (1992, 318) ... et relationnelle, est-on tenté d'ajouter. Par ailleurs, l'action est le moteur d'une éthique fondée sur une "sagesse **pratique**" - par opposition à une éthique fondée sur un principe d'universalisation - (Maillard 254), qui tient compte des singularités. Avec Ricoeur, la sollicitude et la vulnérabilité deviennent des conditions d'action tendant vers la vie bonne et le ressort principal de la considération éthique. Cela souligne une fois de plus les **valeurs positives** de la vulnérabilité, et plus particulièrement la conception concrète de **l'éthique comme praxis** qui est au cœur d'une grande partie du programme esthétique, social et politique de la production romanesque contemporaine.

Dans la lignée des développements précédents, il peut être pertinent de rappeler que, dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), son premier livre, **Martha Nussbaum** apporte un éclairage oblique mais essentiel sur les questions liées au modèle de relationnalité et d'interdépendance humaines qui est un principe fondateur de l'éthique du *care* - et plus généralement de l'éthique de l'altérité - en accordant une attention textuelle particulière aux titres hyper-canoniques de la littérature classique. Dans cet ouvrage, elle utilise certaines œuvres philosophiques, comme celles de Platon et d'Aristote, mais aussi des poèmes et des pièces de Pindare et de Sophocle (essentiellement *Antigone*) pour s'interroger sur les origines de la représentation et des valeurs de la fragilité humaine. En revenant à ce corpus classique, elle déniche un modèle qui, aux antipodes de l'image d'autonomie et de pouvoir super-héroïque, propose une **appréciation résolument positive de la vulnérabilité** comme inhérente à la prise de risque, étalon de la beauté et l'excellence humaines (2). En d'autres termes, elle soutient que l'excellence trouvant ses racines dans la vulnérabilité est par

définition relationnelle, dans la mesure où l'amour et la *philiá* impliquent automatiquement la vulnérabilité inhérente à la possibilité de perdre l'objet de ses sentiments en raison d'éléments extérieurs déterminés par le destin (357). S'inspirant d'Aristote, elle insiste sur le statut de l'être humain ordinaire comme étant caractérisé par **l'hétéronomie et l'interdépendance** :

Être non divin, nécessaire, orctique, est considéré comme une partie nécessaire de ce que c'est que d'être soi-même ainsi qu'un philosophe. La *philiá*, qui aime l'ensemble d'une autre personne pour son propre bien, aime l'humanité et la mutabilité ainsi que l'excellence. L'éros platonicien recherche la totalité ; **la *philiá* embrasse la moitié.** (357)

La vision de la vie bonne ou *eudemoniá* qui se dégage de ce travail se fonde à nouveau sur un modèle relationnel. Elle est largement ordonnée à la notion d'*orexis*, qui implique à la fois un mouvement vers un objet (d'où l'agencement du sujet) et la passivité et la vulnérabilité partielles du sujet inhérentes à l'activité orientée vers l'objet (Goldstein 30). Cela implique que l'*eudemoniá* ne peut être qu'affaire de vulnérabilité. Nussbaum voit ces principes à l'œuvre dans la tragédie grecque, et le fait que le modèle éthique qu'elle promeut trouve son origine et son expression dans un corpus littéraire n'est certainement pas fortuit.

C'est ce sur quoi je voudrais insister moi-même, car je pense que la littérature, qu'elle soit classique ou contemporaine et qu'elle utilise le format générique de la tragédie, de la poésie lyrique ou du roman moderne, se prête assez naturellement à l'évocation thématique, à la présentation ou à la représentation textuelle de la vulnérabilité. Et j'avance qu'elle peut le faire tout en respectant les origines féministes et surtout féminines du modèle de la vulnérabilité ou tout en la **dé-genderisant**, en investissant éventuellement ou en reconfigurant des formes génériques généralement considérées comme fragiles ou vulnérables (parmi lesquelles le poème lyrique, le mode élégiaque ou la *romance*, pour reprendre quelques exemples très

évidents). Bien entendu, les relations entre la littérature et l'éthique ont sollicité l'attention et les efforts de nombreux commentateurs. Cependant, si le dialogue entre l'éthique de l'altérité et la littérature a été abordé à maintes reprises et s'est avéré très bien documenté, comme en témoignent l'influence et la puissance durable du tournant éthique et de l'héritage de Lévinas, il semble que la collaboration entre la littérature et l'éthique du *care* ou l'éthique de la vulnérabilité n'ait pas attiré beaucoup d'attention critique.

Bien sûr, Cavell a consacré des pages influentes à la littérature et au cinéma, et Nussbaum, dans ses analyses de textes classiques et dans son travail sur Henry James, a éclairé sa lecture critique des principes et des orientations de l'éthique du *care* (2006). Elle est l'une des critiques qui ont souligné avec le plus de force la capacité des textes littéraires (par opposition aux textes philosophiques) à formuler des questions pertinentes dans le domaine de l'éthique. En France, Molinier, Laugier et Paperman ont également montré comment la fiction (séries télévisées ou romans) nous éduque et nous sensibilise à la fois à la théorie du *care* et aux possibilités de travail offertes dans le domaine des soins, tout en aiguisant nos perceptions (21). Gilligan elle-même a pris de nombreux exemples d'Ibsen, Joyce, Shakespeare, Woolf et autres sur lesquels elle a fondé ses démonstrations. Il semble que, grâce à ses possibilités infinies de mise en intrigue, la littérature en général et la fiction en particulier produisent des rencontres et des confrontations entre les personnages qui postulent un modèle relationnel de l'humanité. Il semble que la fiction soit l'espace privilégié dans lequel la vulnérabilité est thématifiée et exprimée, à travers l'exposition humaine au destin, à la péripétie, ou simplement à des accrochages relationnels (Nussbaum 2001, 379). Ou peut-être la fiction peut-elle être envisagée comme le mode privilégié de présentation d'une éthique qui, loin de dépendre de principes abstraits et universels, est s'ordonne à une praxis que la fiction a pour mission d'incarner et de singulariser.