

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

REPENSER LE RAPPORT À LA VULNÉRABILITÉ :
DE GILSON ET BUTLER À GILLIGAN

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ÉLIE BEAUCHEMIN

JUILLET 2021

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont d'abord à ma directrice, Marie-Josée Drolet, pour sa disponibilité, la lecture si attentive de mes ébauches et ses judicieux commentaires. Ce mémoire est le fruit de remises en question et de détours, et je suis reconnaissant pour sa grande patience à mon égard et pour la liberté qu'elle m'a accordé au fil de ma rédaction. Dans un monde académique toujours plus exigeant à l'endroit de ses professeur.e.s, elle incarne pour moi un modèle conjuguant les plus grandes qualités intellectuelles et humaines. Je tiens aussi témoigner ma gratitude envers Naïma Hamrouni, sans qui rien de cela n'aurait été possible. Alors que j'entrais hésitant aux cycles supérieurs, c'est d'abord son cours *Théories de la justice*, ses suggestions de lecture puis la confiance qu'elle m'accorde depuis qui m'ont convaincu de poursuivre. Évidemment, un immense merci à ma mère Andrée, et mon père Joël, pour leur présence et leur support inconditionnels depuis le début. Merci également Louis-Pierre Côté pour l'aide précieuse qu'il m'a apporté avec la mise en page. J'en profite pour remercier aussi le fond de recherche du Québec – société et culture (FRQSC), la fondation de l'Université du Québec (FUQ) et celle de l'UQTR pour le soutien qui m'a permis de finaliser ce mémoire libre de préoccupation d'ordre financier. Un dernier mot pour ma grand-mère Judith, partie assez soudainement au moment où je débutais ma rédaction : du plus loin que je me souviens, sa passion pour les livres, la philosophie et l'écriture, sa bienveillance et son humilité m'ont inspiré. La préoccupation qui anime ce mémoire et les quelques idées qu'il contient n'auraient pas été ce qu'elles sont sans elle et nos innombrables discussions

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
Thèse défendue dans ce mémoire	4
Plan du mémoire	5
Remarques préliminaires	8
I. ERINN GILSON : UNE CONCEPTION DU DÉNI DE LA VULNÉRABILITÉ ET DE L'IDÉAL D'INVULNÉRABILITÉ.....	11
1.1 Qu'est-ce que « l'ignorance » de la vulnérabilité ontologique?	12
1.2 Comprendre à partir de la notion d'ignorance <i>willful</i>	14
1.3 Comprendre à partir de la notion de mauvaise foi	20
1.4 Comprendre à partir de la notion de réductionnisme.....	23
1.5 Comprendre à partir de la notion de subjectivité <i>masterful</i>	29
1.6 Conclusion	34
II. « TON ATROPHIE MA PLÉNITUDE » : LES EFFETS DU DÉNI DE LA VULNÉRABILITÉ.....	36
2.1 Butler : violence et déshumanisation	36
2.2 Gilson : « désidentification » et oppression.....	42
2.3 La solution proposée par Gilson : cultiver la « vulnérabilité épistémique »	46
2.4 Les limites de la vulnérabilité épistémique.....	49
2.5 Conclusion	50
III. DE BUTLER À GILSON : QUELLE PLACE POUR LA RECONNAISSANCE D'UNE FILIATION AVEC LE CARE?	52
3.1 Le rapport à la vulnérabilité au cœur des éthiques du <i>care</i>	53
3.2 Repenser l'ignorance <i>willful</i> de la vulnérabilité à l'aune du <i>care</i>	57
3.3 Carol Gilligan et le spectre de l'essentialisme.....	62
3.4 Conclusion	65
IV. GILLIGAN : DE LA DISSOCIATION À LA FIDÉLITÉ À SOI	67
4.1 La critique de la théorie dominante du développement moral.....	67
4.2 L'approche de la dissociation psychique	70
4.2.1 Le mythe de la violence naturelle	75
4.2.2 Le genre et la socialisation au genre	80
4.2.3 La compromission des capacités de <i>care</i>	88
4.3. Butler et Gilligan : une convergence insoupçonnée?.....	89
4.4 De Gilson à Gilligan : incorporer l'approche de la dissociation.....	97
4.5. Entre <i>care</i> et vulnérabilité : Gilligan et la dimension morale du rapport à soi	102
CONCLUSION.....	106
BIBLIOGRAPHIE.....	111

INTRODUCTION

Nombreux sont les philosophes qui, au cours des trois dernières décennies, se sont intéressés à la vulnérabilité. Pensons entre autres à Robert Goodin, Catriona Mackenzie, Martha Fineman, Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre, Eva Feder Kittay, Judith Butler, Erinn Gilson, Corinne Pelluchon ou encore Nathalie Maillard. Ces spécialistes de philosophie morale, sociale et politique reconnaissent que la prise en compte de la vulnérabilité implique une révision majeure de notre conception anthropologique, mais aussi que cette révision anthropologique comporte un potentiel normatif, soit celui de repenser et d'informer les principes moraux qui devraient guider aussi bien nos actions individuelles que collectives. La prise en compte de la vulnérabilité permet non seulement de mieux cibler les besoins spécifiques et les personnes à prendre en charge, mais plus généralement, elle alimente nos réflexions au sujet de la mise en place d'institutions sociales plus justes qui répondraient adéquatement à cette réalité.

Parmi ces philosophes s'intéressant à la vulnérabilité, plusieurs n'ont pas tardé à remettre en question l'usage courant de cette notion, soit comme simple « susceptibilité à un tort », occasionnel ou permanent (voir par exemple : Brown, 2011, 2013 ; Fineman, 2008; Gilson, 2014; Hamrouni, 2012; 2015; Luna, 2009). Suivant cet usage, la vulnérabilité est assimilée à la faiblesse et à des limites que l'on gagnerait toujours à éviter ou à surmonter (handicap, déficience, vieillesse, incapacité, impuissance, passivité, souffrance, dépendance à l'égard de personnes « non vulnérables », etc.). Servant le plus souvent à cataloguer ou étiqueter des personnes ou des populations dites à risque, un tel emploi réducteur et négatif de la vulnérabilité entraîne des attitudes paternalistes, condescendantes

et essentialisantes vis-à-vis des personnes jugées vulnérables (qui en font une caractéristique intrinsèque à certains groupes) ayant pour conséquence leur stigmatisation et exclusion. En même temps, cette représentation de la vulnérabilité entretient insidieusement le mythe suivant lequel certains individus, par chance ou par mérite, ne sont *pas vulnérables*. Non seulement ce mythe alimente-t-il la prétention à une autonomie illusoire¹, mais il crée aussi incontestablement un angle mort dans nos théories morales. Dans cette lignée, la philosophe Nathalie Maillard (2011) fait remarquer qu'un usage féministe et critique de la notion de vulnérabilité, distinct de son usage courant, vise à corriger, sur le plan descriptif, la conception idéalisée et biaisée du sujet moral purement rationnel, indépendant et autosuffisant.

D'autres philosophes ont d'ailleurs soutenu que, pour ces raisons, nous devrions distinguer la vulnérabilité « situationnelle » ou « circonstancielle » d'une vulnérabilité « ontologique » (Butler, 2004 ; Fineman, 2008, 2012 ; Gilson, 2011, 2014 ; Hamrouni, 2012 ; Rogers, Mackenzie & Dodds, 2014). Si, comme son appellation l'indique, la vulnérabilité situationnelle dépend de facteurs contextuels complexes, la vulnérabilité ontologique, elle, est un trait fondamental de l'existence humaine. Elle est la vulnérabilité que nous partageons toutes et tous, du fait que nous sommes des corps, fragiles, mortels, exposés, inscrits dans des réseaux complexes de relations qui nous affectent quotidiennement et dont nous dépendons tout au long de notre vie. La vulnérabilité ontologique est : 1) universelle : personne n'est invulnérable, elle est indissociable de notre

¹ Il est important de noter que la vulnérabilité n'est pas incompatible avec l'autonomie réelle, comme l'ont bien montré Mackenzie et Stoljar (2000). Nous ne traiterons pas de la notion d'autonomie relationnelle dans ce mémoire, mais soulignons ici simplement que l'implication d'autrui dans nos vies est une condition du développement de l'autonomie personnelle, et que c'est *parce que nous sommes vulnérables* que nous pouvons être autonomes. La réalité de notre vulnérabilité et de notre interdépendance rappelle seulement le fait que la conception atomiste de l'autonomie comme « autosuffisance », voire comme « autoconstitution », faisant de nous des individus séparés par d'étanches frontières, est fait une fiction.

existence corporelle et de la constitution relationnelle de notre identité; 2) constante : elle n'est pas une phase de la vie qui serait éprouvante, mais sporadique ; jamais nous ne sommes « invulnérable » ou « indépendant »; et 3) ambiguë : elle désigne notre capacité à être *affecté*, positivement et négativement, aussi bien par autrui que par les circonstances ou événements extérieurs ; elle est la condition qui rend possible aussi bien l'abus et la souffrance que l'amour et l'apprentissage (Fineman, 2021 ; Gilson 2014 ; Hamrouni 2012, 2016)²³.

Se rapporter à la vulnérabilité ontologique permet de nuancer notre compréhension des vulnérabilités situationnelles, puis de cerner comment ces vulnérabilités peuvent résulter de l'absence de considération pour la vulnérabilité ontologique⁴. Elle nous permet également d'appréhender « l'invulnérabilité » telle qu'elle est : un statut et une position sociale qui donnent le pouvoir de camoufler la vulnérabilité, qui en facilitent le déni, voire le mépris, mais qui ne la font pas disparaître pour autant. Qui plus est, la vulnérabilité ontologique rend un portrait plus véridique de la condition humaine et constitue un outil plus juste (dans tous les sens du terme) pour repenser en profondeur nos rapports sociaux, mais aussi ceux que nous entretenons avec la nature et les animaux non-humains. Toutefois, le potentiel de la vulnérabilité ontologique est toujours susceptible d'être compromis si elle n'est pas prise en compte, comme ce fut le cas historiquement.

² Comme le souligne Martha Fineman (2021), le terme « ontologique » ici n'est pas utilisé pour soutenir l'existence de Dieu, d'un quelconque créateur surnaturel ou pour faire référence à une qualité abstraite qui aurait été conférée à la personne humaine comme la « dignité » ou « l'âme ». La vulnérabilité ontologique est une réalité anthropologique fondamentale, intrinsèque au corps biologique (corps qui inclut la vie psychologique).

³ Pour Erinn Gilson (2015a), la distinction entre « vulnérabilité », « relationalité » et « dépendance » en est une qui va du général au particulier. Selon cet angle, la dépendance est un type particulier de relations. La relationalité est une catégorie plus large, indicatrice du caractère relationnel de chaque vie humaine. La vulnérabilité, finalement, est la condition qui rend possible ces relations et leur dimension transformative.

⁴ Pour des exemples de vulnérabilités et d'injustices découlant de l'absence de prise en compte de la vulnérabilité ontologique dans la sphère publique, voir Straehle, 2019 : 2-5.

Autrement dit, pour que la vulnérabilité ontologique suscite une réponse, elle doit être assumée.

Si cette préoccupation est partagée par plusieurs philosophes féministes, c'est en grande partie l'originalité du travail d'Erinn Gilson que de s'attaquer de front au thème du déni ou, plus largement, de l'ignorance épistémique de la vulnérabilité ontologique. Depuis la parution de l'article important « Vulnerability, Ignorance, and Oppression » (2011) et de l'ouvrage phare *The Ethics of Vulnerability : a Feminist Analysis of Social Life* (2014), Gilson s'est taillé une place de choix dans le paysage des travaux sur la vulnérabilité. En s'appuyant de manière centrale sur la pensée de Judith Butler, elle défend la pertinence de la notion de vulnérabilité ontologique et s'intéresse plus particulièrement au rapport que nous entretenons vis-à-vis de celle-ci. Pour Gilson comme pour Butler, notre vulnérabilité ontologique n'a pas seulement une « plus-value » morale que nous perdons en omettant de la prendre en compte ; la refuser, la nier, l'ignorer et poursuivre un idéal d'invulnérabilité est susceptible d'engendrer plus d'ignorance, de cultiver l'indifférence, de soutenir des relations d'exploitation et d'oppression ainsi que de provoquer des formes de violences « défensives » (Butler, 2004; Gilson, 2011, 2014). Dans ses écrits, Gilson cherche ainsi à conceptualiser le déni ou l'ignorance de notre propre vulnérabilité ontologique, à mieux le comprendre pour mieux le dénouer.

Thèse défendue dans ce mémoire

Partageant avec Gilson et Butler la conviction d'après laquelle « how one deals with one's own vulnerability matters »⁵, ce mémoire porte sur le thème du déni ou de

⁵ Extrait du quatrième de couverture de *The Ethics of Vulnerability : a Feminist Analysis of Social Life* (2014).

l'ignorance⁶ de la vulnérabilité ontologique et sa conceptualisation. Notre réflexion part du constat suivant : curieusement, Gilson et Butler ne se rapportent jamais aux travaux relevant de l'éthique du *care*. Pourtant, nos recherches nous ont conduit à penser qu'elles partagent de profondes affinités, préoccupations et objectifs avec la pensée de la pionnière de l'éthique du *care*, Carol Gilligan. Plus spécifiquement, dans ce mémoire, nous proposons que l'approche de la « dissociation psychique » développée par Gilligan offre une compréhension plus satisfaisante du déni ou de l'ignorance de la vulnérabilité que Gilson cherche à théoriser, suivant Butler. Nous défendons ainsi la thèse selon laquelle en reniant (volontairement ou non) leur filiation au *care* et à sa dimension psychologique, les théoriciennes de la vulnérabilité comme Butler et Gilson – et celles et ceux qui s'y réfèrent – se privent d'une ressource théorique pertinente, plus à même de rendre compte fidèlement du phénomène de l'ignorance ou du déni de la vulnérabilité et de penser les remèdes à y apporter. À notre connaissance, mettre en évidence cette filiation entre les travaux de Gilligan, Butler et Gilson autour de la question du rapport à la vulnérabilité est un défi qui n'a jamais été relevé dans les écrits jusqu'ici. C'est à cette tâche que nous nous attelons ici.

Plan du mémoire

Le présent mémoire se découpe en quatre parties. Le premier chapitre est consacré à l'analyse du phénomène du déni ou de l'ignorance de la vulnérabilité et de la quête d'invulnérabilité. L'objectif consiste à disséquer les différentes notions qu'emploie Gilson pour rendre compte du phénomène en question, soit l'ignorance *willful* (tirée de travaux en

⁶ Gilson elle-même alterne à travers ses écrits entre l'utilisation du mot « ignorance » et « déni » (*denial*) de la vulnérabilité. Pour cette raison, nous faisons de même ici, pour le moment. Nous tenterons de clarifier cette question en montrant notamment comment Gilson précise ce qu'elle entend par « ignorance » (en quoi il ne s'agit pas d'une simple ignorance) dès le premier chapitre. Nous utiliserons ensuite le terme déni pour alléger le texte. Enfin, il est voulu que cette question se clarifie en même temps lorsque nous défendrons notre thèse dans le quatrième chapitre.

épistémologie de l'ignorance), la mauvaise foi existentialiste, le réductionnisme et la subjectivité *masterful*. Notre analyse nous mènera à constater que, malgré la richesse de la contribution de Gilson, sa démarche se situe à un stade encore exploratoire – que la question de savoir en quoi consiste le processus d'ignorance de la vulnérabilité n'est pas entièrement résolue. Le but sera de montrer que nous bénéficierions d'une approche plus compréhensive qui permette d'expliquer le fonctionnement psychologique et le soubassement social du phénomène du déni de la vulnérabilité, allant de pair avec la poursuite d'un idéal d'invulnérabilité.

Le second chapitre reconstruit et détaille, dans un premier temps, les répercussions que Gilson et Butler associent à l'ignorance ou au déni de la vulnérabilité. Nous tentons de répondre, autrement dit, à la question de savoir ce qu'engendre d'après elles ce déni ou cette ignorance. Mettre en lumière ces répercussions nous permettra d'approfondir davantage la façon dont elles conçoivent respectivement ce phénomène et d'en expliciter la dimension problématique. Nous examinons dans un deuxième temps la proposition formulée par Gilson en vue de solutionner ce problème : selon elle, il nous faudrait apprendre à cultiver notre « vulnérabilité épistémique ». Nous terminerons ce chapitre en identifiant les limites de cette solution, limites auxquelles nous tenterons de répondre en nous tournant vers l'éthique du *care* et Gilligan.

Le troisième chapitre interroge de manière critique l'absence de prise en compte, par Gilson et Butler, des travaux des théoriciennes et éthiciennes du *care* qui pourtant réfléchissent depuis longtemps aux rapports entre vulnérabilité, interdépendance et injustices. Nous prenons d'abord appui sur ces travaux pour proposer un amendement à la conception Gilson que nous avons examinée dans le premier chapitre. Nous retraçons

ensuite les raisons susceptibles d'expliquer ce que nous appelons la « double indifférence » vis-à-vis des travaux de Carol Gilligan, une indifférence que nous qualifions d'« interne » au sein même du champ de l'éthique du *care*, et d'« externe », soit en éthique féministe plus largement. Bien comprendre les raisons de cette indifférence nous sera nécessaire pour franchir le fossé qui sépare Gilson et Butler de Gilligan, ainsi que pour soutenir la thèse que nous défendons dans le chapitre suivant.

Le quatrième et dernier chapitre introduit la pensée de Gilligan et reconstruit une dimension de sa philosophie jusqu'ici négligée, même chez ses partisans : sa conception de la dissociation psychique, que nous concevons comme étant au cœur de sa théorie du développement moral. Nous mettons ensuite en relief la similitude insoupçonnée entre la pensée de Gilligan et celle de Butler – lesquelles sont souvent présentées comme des adversaires en études de genre – puis celle de Gilson. C'est après avoir montré en quoi leurs pensées se rejoignent que nous proposons que l'approche de la dissociation de Gilligan permet d'expliquer plus exactement le phénomène du déni ou de l'ignorance de la vulnérabilité ontologique. Nous avançons également que l'apport de Gilligan ouvre la voie à l'identification de stratégies plus efficaces pour renverser ce phénomène. Selon notre interprétation, l'œuvre de Gilligan permet de penser un idéal de maturité morale articulé autour d'un rapport authentique, intègre et « vrai » vis-à-vis de soi-même et de sa propre vulnérabilité. C'est dans ce chapitre que nous proposons une lecture de cet idéal comme l'envers du phénomène de déni de sa propre vulnérabilité. Cette argumentation nous permet d'appuyer notre thèse : soit qu'en plus des visées que partagent les éthiciennes du *care* et les éthiciennes de la vulnérabilité, la théorie de Gilligan recèle un potentiel explicatif sous-exploité qui mérite d'être pris en compte par les penseuses comme Gilson et Butler.

Remarques préliminaires

Avant de débiter, il convient de souligner certaines des limites du présent travail. Une première limite de ce mémoire est que la lectrice ou le lecteur n’y trouvera pas une vue d’ensemble des différents débats en éthique de la vulnérabilité, ou des débats opposant les théoriciens de la justice libéraux aux éthiciennes de la vulnérabilité. À titre d’exemple, nous intéressant au phénomène du déni de la vulnérabilité, nous aurions pu nous tourner vers des théoricien.ne.s en études critiques sur le handicap, qui auraient sans doute pu nourrir notre réflexion sur ce déni et cette volonté de rejeter, ou projeter sur d’autres, notre propre vulnérabilité⁷. Ou encore, nous aurions pu étudier de manière plus centrale les travaux d’écoféministes et des théoricien.ne.s des droits des animaux non-humains qui se sont intéressé.e.s aux mécanismes communs à l’oppression des femmes, de la nature et des autres animaux, mécanismes impliquant souvent le mépris du corps, le rejet de sa propre animalité et de sa vulnérabilité⁸. Enfin, nous aurions aussi pu approfondir cette réflexion en nous rapportant aux très nombreux écrits en psychologie et en sciences cognitives sur la tromperie de soi (*self deception*)⁹, ou en l’envisageant plus spécifiquement sous l’angle de la domination de genre et de l’antiféminisme.¹⁰ Cependant, bien que l’analyse

⁷ Sans être exhaustif, voir, par exemple, Davis (2002), Lanoix (2007, 2008), Silvers (1995, 2004) ou Wendell (1996).

⁸ Voir, par exemple, Griffin (1978), Merchant (1980) ou Plumwood (1993).

⁹ Voir, par exemple, Mele (2001), Lynch (2012, 2016) ou Von Hippel & Trivers, (2011).

¹⁰ Voir, par exemple, Blais (2009, 2012) Blais, Dupuis-Déri. F. (2015), Dupuis-Déri (2018), Dupuis Déri & Lamoureux (2015), ou Mackinnon (1987). À ce sujet, dans l’essai *La violence des hommes* (2006), son auteur, Jean Monbourquette, lance un cri d’alarme sur la condition masculine : les hommes souffrent et régressent. De plus en plus, ils « savent pleurer, exprimer leurs émotions, protéger la terre et la vie, ils respectent les femmes » mais ne savent plus « s’affirmer et se défendre » (2006 : 7). Son diagnostic est on ne peut plus clair : « la masculinité, de nos jours, *est vulnérable* » (2006 : 14, nous soulignons). Et parmi les raisons expliquant cette vulnérabilité, cette « régression de la masculinité vers la féminité », l’auteur évoque notamment la « honte » que fait peser quotidiennement sur l’homme « un féminisme de plus en plus présent » (2006 : 14). Faire ici référence à ce cas de figure peut sembler anecdotique, voire insignifiant. Mais nous estimons qu’il témoigne tout de même d’une certaine tendance, au sein d’une frange masculiniste et misogyne de nos sociétés, qu’il ne faudrait pas laisser passer sous le radar lorsqu’on s’intéresse au rapport et à la perception

développée dans les pages qui suivent se concentre sur un échantillon restreint des travaux sur le déni de la vulnérabilité, nous tenons à souligner que des lectures de travaux relevant de ces champs de la recherche diversifiés ont inspiré et continuellement informé notre réflexion.

Deuxièmement, notre travail s'intéresse au déni de ce qui est appelé la vulnérabilité « ontologique ». Cette notion a suscité un certain débat en métaphysique et ontologie. Nous laissons cependant à d'autres le soin de poursuivre ces discussions qui portent sur le statut et les enjeux « métaphysiques » de cette notion et de sa possible tension avec la vulnérabilité dite situationnelle ou circonstancielle (discussions sur des questions, telles que : la vulnérabilité est-elle une « propriété » ou une « disposition »? Est-elle « intrinsèque » ou « extrinsèque »? Ces catégories sont-elles mutuellement exclusives? etc.)¹¹. Bien que ces questions soient pertinentes, elles ne sont pas l'objet du présent mémoire.

Troisièmement, nous discuterons ici d'hypothèses concernant le rapport à la vulnérabilité qui sont formulées strictement sur le plan philosophique et théorique. Il vaudrait sans doute la peine d'investiguer ces hypothèses sur le plan empirique, ce que notre analyse n'est pas en mesure d'offrir. Il est voulu que cette recherche ouvre néanmoins la voie à de telles investigations empiriques, qui pourraient être entreprises par des chercheur.e.s en psychologie sociale, par exemple.

de la vulnérabilité. Cela dit, nous aurons l'occasion de revenir sur le rapport entre les normes de genre et la vulnérabilité dans les troisième et quatrième chapitres de ce mémoire.

¹¹ Pour un aperçu de ce débat, voir Armstrong, (2018 et 2021), Mackenzie et al. (2013), ou Martin, Tavaglione, & Hurst (2014). Nous pouvons d'ailleurs noter, au passage, qu'il ne semble pas se dégager de consensus net autour de ces questions.

Quatrièmement, nous sommes conscients des risques inhérents au fait de réaliser un mémoire de philosophie féministe tout en provenant d'une positionnalité masculine. À cet égard, nous reconnaissons la possibilité que nos réflexions comportent encore leurs zones grises et leurs biais de genre implicites ou inconscients. Cela étant dit, le corpus de textes étudiés dans ce mémoire comprend près de 90% d'autrices parmi 200 sources. Nous espérons, par ce choix consciemment posé, participer au renversement de la sur-représentation des hommes en philosophie universitaire.

Finalement, malgré sa dimension critique, notre proposition n'en représente qu'une parmi d'autres possibles et nous ne prétendons pas, bien entendu, que ce mémoire ait épuisé la question du rapport à la vulnérabilité.

CHAPITRE I. ERINN GILSON : UNE CONCEPTION DU DÉNI DE LA VULNÉRABILITÉ ET DE L'IDÉAL D'INVULNÉRABILITÉ

Car celui qui reçoit un service est l'inférieur de celui qui le lui rend. [...] C'est encore le fait d'un homme magnanime, de ne rien demander à personne, ou de ne le faire qu'avec répugnance. Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

Depuis qu'il y a des hommes et qu'ils vivent, ils ont tous éprouvé cette tragique ambiguïté de leur condition ; mais depuis qu'il y a des philosophes et qu'ils pensent, la plupart ont essayé de la masquer. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*.

Comme cette citation extraite de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote le laisse imaginer, la vulnérabilité humaine a longtemps été associée à la faiblesse, à l'insuffisance, lorsqu'elle n'était vue comme un mal à surmonter ou à nier. En un sens, nous pourrions aussi lire l'histoire de la philosophie comme l'histoire d'une entreprise qui, comme d'autres, fut portée par le désir de fuir la vulnérabilité humaine¹². Comme mentionné en introduction, les philosophes qui se sont récemment intéressés à la vulnérabilité ontologique, comme trait fondamental de nos existences humaines, prétendent que la reconnaissance de cette vulnérabilité est susceptible d'entraîner des transformations majeures sur le plan de l'organisation de nos institutions sociales, ces dernières ayant été essentiellement pensées d'après le modèle d'un sujet indépendant, déjà adulte, pleinement apte, et le plus souvent, masculin.

¹² C'est le genre d'hypothèse qu'est susceptible d'inspirer, par exemple, la lecture de l'ouvrage *Man of Reason* de la philosophe australienne Geneviève Lloyd (1984).

Si ces philosophes et éthiciens.e.s de la vulnérabilité se sont souvent attardé.e.s à penser les réformes institutionnelles qui seraient requises par la prise en compte de la vulnérabilité, ils sont étrangement peu nombreux et nombreuses à s'être intéressés aux obstacles qui freinent la prise en considération de la vulnérabilité dans la vie sociale et à avoir étudié le phénomène du « déni de la vulnérabilité », à plus petite échelle. La philosophe féministe Erinn Gilson (2011, 2013, 2014, 2015a, 2015b), dans le prolongement de la réflexion amorcée par Judith Butler dans *Vie précaire* (2005 [2003]), fait néanmoins exception à cette règle. Dans ce premier chapitre, il s'agit présenter la conception du phénomène de l'ignorance ou du déni de la vulnérabilité ontologique qu'elle propose, en nous intéressant à ce qui nous empêche de prendre acte de l'existence de notre vulnérabilité commune, de l'intégrer non seulement à nos théories morales et politiques, mais également de l'encaster au cœur des institutions, de la vie sociale, voire de nos vies quotidiennes et personnelles. Nous procédons, dans ce chapitre, à une analyse successive des quatre notions mobilisées par Gilson afin de cerner les contours de ce phénomène : l'ignorance *willful* (Nancy Tuana), la mauvaise foi (Sartre et de Beauvoir), le réductionnisme (Vandana Shiva) et la subjectivité *masterful* (Val Plumwood). Au fil de notre examen de ces notions et de l'emploi qu'en fait Gilson, nous nous appliquons à montrer qu'en dépit de sa richesse et de sa pertinence, sa conception de l'ignorance ou du déni de la vulnérabilité demeure incomplète.

1.1 Qu'est-ce que « l'ignorance » de la vulnérabilité ontologique?

La question posée par Gilson est celle de savoir pourquoi la vulnérabilité ontologique est ignorée et pourquoi les réactions « culturellement dominantes » à son égard consistent en de la fermeture, du déni, de l'évitement ou du désaveu. La thèse qu'elle

défend est la suivante : l'ignorance de la vulnérabilité est une forme d'ignorance « cultivée » plutôt qu'un rejet délibéré. Elle est entretenue par la poursuite de l'invulnérabilité en tant que forme de « subjectivité idéalisée » et « trait de caractère désirable », soutenus par un ensemble de normes¹³, de pratiques et d'habitudes sociales (Gilson, 2014 : 75). En d'autres mots, l'ignorance de la vulnérabilité est sous-tendue par le désir profond de ne pas se percevoir soi-même comme une personne vulnérable, un désir nourri par une représentation sociale négative de vulnérabilité et une survalorisation de l'invulnérabilité. Ainsi, d'après Gilson, la majorité d'entre nous est attachée, d'une manière ou d'une autre, à cet idéal d'invulnérabilité, dont la poursuite est en fait le versant d'une même médaille ; l'autre versant se trouvant à être l'ignorance ou le déni de la vulnérabilité.

La lectrice ou le lecteur de Gilson se demandera peut-être pourquoi alors utiliser le terme « ignorance »? S'agit-il vraiment d'une simple ignorance? En fait, Gilson soutient que nous pouvons cerner plus précisément en quoi consiste cette ignorance de la vulnérabilité en la caractérisant comme une « *ignorance willful* » (*willful ignorance*). Pour bien saisir ici le sens de cette notion, il nous faut d'abord comprendre le cadre théorique dans lequel elle fut élaborée, soit celui des épistémologies de l'ignorance.

¹³ La notion de « norme », et plus précisément de « norme sociale », reviendra souvent dans ce mémoire, aussi bien chez Gilson, Butler que Gilligan. Souvent, ce qui est entendu lorsque ce terme est utilisé est implicite, comme c'est le cas dans les travaux que nous étudierons ici. Un coup d'œil sur les écrits en la matière révèle que la question de la définition et la fonction des normes sociales est fort complexe. À des fins de clarté, notons à tout le moins qu'une norme sociale réfère à une règle informelle qui oriente la conduite au sein de groupes et sociétés, une forme de « grammaire » pour les interactions sociales, généralement soutenue par des valeurs, habitudes ou croyances partagées. Les normes sociales sont fortement reliées à la socialisation et aux attentes sociales, et donc à l'approbation ou la désapprobation d'attitudes ou de comportements et leurs conséquences. On reconnaît qu'elle vont jusqu'à influencer les besoins et les préférences des personnes, et même l'organisation de la perception (voir Bicchieri, Muldoon & Sontuoso, 2018).

1.2 Comprendre à partir de la notion d'ignorance willful

La manière la plus courante d'envisager l'ignorance consiste à la percevoir, comme le propose par exemple le dictionnaire Larousse, comme quelque chose de passif, comme le « fait de ne pas savoir quelque chose, de ne pas être au courant de quelque chose », ou encore comme un « défaut de connaissances ou manque d'expérience portant sur un domaine donné »¹⁴. Si, sous cette acception commune, l'ignorance est assimilée à un défaut de connaissances passif résultant d'une absence de considération, d'expérience ou d'intérêt relativement à un objet donné, les théoricien.ne.s qui œuvrent dans le champ de l'épistémologie de l'ignorance s'attardent pour leur part à montrer que certaines formes d'ignorance peuvent être mieux appréhendées en tant que pratiques épistémiques « actives », inscrites dans le cadre de dynamiques sociales et psychologiques. Les épistémologues de l'ignorance s'intéressent notamment à la question de savoir comment différentes formes d'ignorance sont « produites et maintenues », et à identifier le rôle qu'elles jouent au sein de nos pratiques épistémiques (Sullivan & Tuana, 2007 : 1). Développé à l'origine par le philosophe politique Charles Mills (Mills, 1997) et repris par la suite, plus largement, par des féministes et théoriciennes critiques de la race, ce champ de recherche a connu un développement fulgurant au cours des deux dernières décennies (ex. Alcoff 2007; Bailey 2007, 2016; Dotson, 2011; Harding 2006; Medina 2013, 2016; Pohlhaus 2012; Townley 2006, 2011; Tuana 2004, 2006; Tuana & Sullivan 2006).

La philosophe Nancy Tuana, codirectrice de l'ouvrage phare *Race and Epistemologies of Ignorance* (2006), souligne que l'ignorance ne relève justement pas toujours d'un simple oubli qui serait le fruit du hasard, d'une omission accidentelle, mais

¹⁴ « Ignorance » dans Larousse en ligne (2021).

d'une réalité complexe qui, au même titre que le savoir, peut être « construite » (Tuana, 2006 : 3). C'est dans cette optique que Mills propose qu'une « ignorance épistémique » peut être définie comme « a particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions which are psychologically and socially functional [...] » (Mills, 1997 : 18). L'idée générale avancée par ces auteur.e.s est que la majorité des personnes continue de nier, de refuser de voir ou de discuter certaines réalités non pas par manque d'éducation, de culture ou de connaissances, non pas parce qu'elle n'a pas accès à un savoir sur ces réalités (comme le racisme ou l'orgasme féminin¹⁵), mais parce qu'elle a parfois intérêt à les ignorer. Mills et Tuana en viennent donc à soutenir que le développement, la reproduction et le maintien de l'ignorance ne peuvent être pensés indépendamment de la position, des intérêts ou des motivations des individus et des groupes qui produisent ou disséminent les savoirs. Tenir compte de ces facteurs implique aussi de nous pencher sur les multiples formes d'inégalités et les rapports d'oppression qui marquent nos sociétés. À leur manière, les épistémologies de l'ignorance font ainsi écho à une formule que d'aucuns attribuent à Simone de Beauvoir : « le principal fléau de l'humanité n'est pas l'ignorance, mais le refus de savoir »¹⁶.

Pour revenir à Gilson, celle-ci soutient, en premier lieu, que nous pouvons mieux comprendre la nature de « l'ignorance » de la vulnérabilité ontologique en nous appuyant

¹⁵ Le racisme et l'orgasme féminin sont les thèmes à partir desquels se déploient respectivement les réflexions de Mills et de Tuana.

¹⁶ Loin de renoncer à la possibilité de connaissances plus objectives, il semble que la perspective des épistémologies de l'ignorance nous permette, au contraire, d'aspirer au développement et à l'acquisition de connaissances moins biaisées, dans la mesure où elle contribue à cerner les angles morts de nos pratiques épistémiques. Par exemple, adopter cette perspective peut nous amener à distinguer les raisons pour lesquelles on ignore généralement le nombre précis de planètes dans la Voie lactée des raisons pour lesquelles une majorité de Canadien.ne.s ignorent l'histoire de l'esclavage du pays. Pour plus d'exemples portant sur la distinction entre une ignorance qui serait « ordinaire » et une « ignorance épistémique », voir ceux proposés par Mills dans le chapitre « White ignorance », dans l'ouvrage *Race and Epistemologies of Ignorance* (2006 : 13-38).

sur le cadre théorique des épistémologies de l'ignorance. Elle suggère que, de la même manière dont les Blancs et les Occidentaux, cherchant à se protéger, font preuve d'ignorance épistémique blanche lorsqu'il s'agit d'examiner – voire seulement d'admettre – leurs propres pratiques racistes (actuelles ou passées), les personnes qui appartiennent à la majorité font preuve d'ignorance de ce type lorsqu'il s'agit de reconnaître, en l'occurrence, leur propre vulnérabilité (Gilson, 2011 : 320).

Afin de déterminer plus spécifiquement en quoi consiste, selon elle, l'ignorance de la vulnérabilité, Gilson mobilise par la suite la taxonomie des formes d'ignorance mise sur pied par Nancy Tuana dans l'article « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance » (2016). Élaborée en vue d'encadrer les réflexions et les recherches relevant du champ des épistémologies de l'ignorance, cette taxonomie est composée des quatre types d'ignorance suivants :

- (a) « Savoir que l'on est ignorant et ne pas s'en soucier », soit choisir consciemment d'ignorer (4) ;
- (b) « Ne pas savoir que l'on ignore », soit être aveuglé par nos intérêts, croyances ou théories établies (6) ;
- (c) « Ne pas savoir parce d'autres, en position d'autorité, tiennent à ce que l'on ignore », soit ignorer parce que la crédibilité épistémique est systématiquement accordée à certains groupes et refusée à d'autres (9) ;
- (d) « L'ignorance *willful* », ou ne pas savoir que l'on est ignorant, et ne pas vouloir le savoir (11)¹⁷.

Comme nous l'avons mentionné en début de ce chapitre, Gilson, qui se rapporte à cette taxonomie, soutient que l'ignorance dont la vulnérabilité ontologique fait l'objet est

¹⁷ Dans l'article, les définitions sont données en une phrase, telles que traduites et consignées ici. Tuana (2016) admet que sa taxonomie n'est pas systématique. Elle illustre ces catégories à l'aide d'exemples tirés de la littérature ou de faits historiques. Ces exemples, en revanche, ne nous permettent pas de préciser davantage, sur le plan conceptuel, les définitions qui sont mises de l'avant ici.

l'ignorance *willful* (d). Ce premier choix théorique opéré par Gilson est fondamental dans le cheminement de l'analyse que nous poursuivons ici. Il est donc essentiel d'explicitier le sens de l'ignorance *willful* et les raisons qui justifient, selon elle, ce choix.

Tuana définit ainsi l'ignorance *willful* :

Willful ignorance is a deception that we impose upon ourselves, but it is not an isolated lie we consciously tell ourselves, a belief we know to be false but insist on repeating. Rather, willful ignorance is a systematic process of self-deception (Tuana, 2006 : 11).

Gilson, qui sembler tenter de s'appropriier cette notion, ramène elle aussi à l'avant-plan l'expression « tromperie de soi » (*self-deception*), en proposant que l'ignorance *willful* est une forme de « unconscious self-deception » (Gilson, 2014 : 85). À cet égard, elle écrit :

Willful ignorance is actively cultivated, an ignorance that must be continually maintained and is maintained because it appears to be in one's interests to remain ignorant [...] not the simple chosen ignorance of 'not caring to know', but a deeper form of ignorance, closer to a disavowal than a dismissal (Gilson, 2014 : 77 ; 2011 : 313).

Gilson justifie d'abord ce choix et cette façon de concevoir l'ignorance de la vulnérabilité en mettant de l'avant la thèse de Judith Butler selon laquelle l'ignorance de la vulnérabilité se joue fondamentalement sur le plan identitaire, celui de la formation du soi et de la compréhension de soi (Gilson, 2011 : 313)¹⁸. S'appuyant sur Butler, elle estime que notre vulnérabilité ontologique est ignorée en raison des coûts associés à son exposition ou de la présumée utilité sociale de la projection de l'image d'un soi invulnérable. Cette vulnérabilité n'est donc jamais démentie de front. Son ignorance est plutôt le fruit d'un apprentissage profond et à long terme, à travers une multitude de contextes sociaux, de pratiques et d'habitudes où l'invulnérabilité est prisée, valorisée

¹⁸ Bien que cette idée soit répétée par Gilson, elle est assez peu explicitée. Nous aurons l'occasion de nous pencher sur la pensée Butler au courant des prochains chapitres et de revenir sur cette idée.

(Gilson, 2011 : 314 ; 2014 : 74). Comme nous l'avons souligné, cet idéal correspond d'après elle à une forme de subjectivité prédominante dans nos sociétés capitalistes contemporaines, à partir de laquelle carburgerait l'ignorance de la vulnérabilité : la subjectivité *masterful*, notion inspirée des travaux de l'écoféministe Val Plumwood, à laquelle nous reviendrons dans la section 1.4 de ce chapitre.

Dans le chapitre d'un ouvrage collectif paru plus récemment et portant sur le thème de l'ignorance, Gilson reprend à nouveau la taxonomie de Tuana, en réitérant son choix de l'ignorance *willful* pour caractériser l'ignorance de la vulnérabilité. Or, cette fois, elle propose de définir ce type d'ignorance comme suit : « an unconscious but active interest in denying vulnerability » (Gilson, 2015 : 232). Elle ajoute :

Willful ignorance operates as a protective mechanism [...] to be willfully ignorant is to seek to absent oneself from the shared condition of intersubjective vulnerability; to abstain from being affected by other's situations and experiences, to eschew alterations in one's beliefs and interest, and to refrain from locating oneself in a network of relations with others [...]. One does not consciously choose not to believe that one's bodily and social existence renders one vulnerable in a way that all others are also vulnerable, but rather the social structure in which one is immersed disincentivize recognition of this basic condition. (Gilson, 2015 : 235).

Gilson suggère donc que l'ignorance *willful* agit comme un « mécanisme de protection » inconscient. Sous cet angle, nous « connaissons » et expérimentons donc à un certain niveau de conscience cette vulnérabilité qui est la nôtre, mais développons, sous les pressions de notre environnement social, un intérêt à la désavouer, un intérêt qui modifie substantiellement le regard que nous portons sur nous-même.

Ces remarques contribuent à préciser la signification que Gilson attribue à la notion d'ignorance *willful* et à clarifier sa pensée. Néanmoins, certaines questions importantes se posent toujours. Nous soulèverons ici deux difficultés relatives à l'utilisation que fait

Gilson de l'ignorance *willful*. Premièrement, le terme *willful* (constitué du mot *will*, volonté, et du suffixe *ful*) réfère au fait qu'une action soit délibérée, intentionnelle, volontaire, voire obstinée. Or, compte tenu de cette insistance de Gilson sur la dimension inconsciente et structurelle de l'ignorance de la vulnérabilité, comment doit-on comprendre ou interpréter le recours au terme *willful*¹⁹?

Deuxièmement, chez Mills et Tuana comme chez la majorité des théoricien.ne.s des épistémologies de l'ignorance qui les succèdent, les notions d'ignorance épistémique et d'ignorance *willful* sont développées pour caractériser l'ignorance relevant spécifiquement des rapports d'oppression, une ignorance servant à protéger les intérêts et la domination d'une classe ou d'un groupe sur l'autre. Sous l'usage qu'en fait Tuana, par exemple, l'ignorance *willful* permet de décrire « l'ignorance de l'oppression des autres et de son rôle dans cette exploitation » (Tuana, 2006 : 11, traduction libre). En mobilisant cette notion, Gilson la situe d'ailleurs très clairement dans ce contexte. Si elle cherche à s'approprier l'ignorance *willful*, il semble qu'elle peine cependant à distinguer l'ignorance dont notre propre vulnérabilité ferait l'objet de celle qui, par exemple, caractérise notre histoire coloniale. Certes, les deux peuvent alimenter l'oppression, et l'ignorance de la vulnérabilité, comme le suggère à juste titre Gilson, est nettement plus susceptible de

¹⁹ On aurait aussi pu être tenté de répondre à cette première question en nous tournant vers le seul article, à notre connaissance, qui s'appuie aussi sur la taxonomie de Tuana, soit « Relational Knowing and Epistemic Injustice : Toward a Theory of Hermeneutical Willful Ignorance », de Gaile Pohlhaus (2012). Son travail se situe dans l'héritage des travaux et des notions développés par Miranda Fricker (2007), principale théoricienne des injustices épistémiques. Pohlhaus prétend corriger, ou du moins amender, la conception de l'injustice herméneutique offerte par cette dernière. Elle cherche à conceptualiser ce qu'elle appelle « l'ignorance herméneutique *willful* ». Elle soutient que ce type d'ignorance a lieu lorsque des sujets positionnés avantageusement (*dominantly situated*) refusent de reconnaître ou discréditent les savoirs ou outils épistémiques développés par des sujets positionnés désavantageusement, ou marginalisés (*marginally situated*). Toutefois il est plutôt clair que ce n'est pas ce à quoi réfère Gilson lorsqu'elle décrit l'ignorance de notre vulnérabilité (bien que cette position pourrait être défendue par d'autres). Par ailleurs, si l'on se fie à la taxonomie élaborée Tuana, l'ignorance herméneutique *willful* devrait plutôt être rangée dans la troisième catégorie (c) portant sur le déficit de crédibilité, et non dans la quatrième (d), soit l'ignorance *willful*.

provenir d'une position sociale liées à des privilèges (Gilson 2011, 2014). Néanmoins, il ne va pas de soi que la forme d'ignorance décrite par Tuana ou Mills permette aussi, telle quelle, de saisir le sens de l'ignorance de la vulnérabilité. Dès lors, à moins qu'elle estime que les deux s'équivalent en tout point, il y a lieu de penser que Gilson ne parvient pas à rendre pleinement compte de la façon dont l'ignorance *willful* se transpose précisément dans le cadre de l'enjeu qui la préoccupe, soit celui de notre rapport à la vulnérabilité ontologique.

Enfin, nous pouvons souligner que les définitions proposées par Gilson ou Tuana renvoient toutes deux à l'expression « tromperie de soi » (*self-deception*) et au déni (*denial*) sans toutefois donner plus de détail. Elles évoquent aussi, quoique rapidement, la notion de « mauvaise foi ». Ces notions sont-elles, pour elles, des synonymes?²⁰ Il semble important de clarifier ces questions. Tournons-nous donc à présent vers l'usage que fait Gilson de la mauvaise foi.

1.3 Comprendre à partir de la notion de mauvaise foi

Si Gilson suggère que l'ignorance ou le déni de la vulnérabilité peut d'abord être compris à travers la lunette des épistémologies de l'ignorance – ce qui la conduit à soutenir qu'il est une forme d'ignorance *willful* – elle ne restreint pas son analyse à ce domaine ni à cette notion. En effet elle soutient dans un deuxième temps que notre compréhension de ce phénomène peut être éclairée en raison d'affinités qu'elle partagerait avec d'autres notions, en l'occurrence, la mauvaise foi.

²⁰ Indépendamment de cette question, nous comprenons maintenant que Gilson ne réfère pas à une simple « ignorance » ordinaire, bien qu'elle utilise à la fois les termes ignorance et déni dans ses écrits. C'est pourquoi, tel qu'annoncé précédemment, nous utiliserons à partir d'ici l'expression « déni de la vulnérabilité » seulement, pour éviter d'avoir à répéter « déni ou ignorance (épistémique) de la vulnérabilité, et ce, en poursuivant notre analyse de ce qui est entendu par-là.

Inspirée de la philosophie de Kierkegaard et théorisée par les existentialistes Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, la mauvaise foi dénote un phénomène où une personne se ment à elle-même, à la suite d'une confrontation à un ou plusieurs aspects de sa réalité inconfortable(s) et difficile(s) à assumer. Cette personne adoptera alors une posture aveugle ou contraire à cet ou ces aspects qu'elle refuse de voir en face, elle se mentira à elle-même (Gilson, 2014 ; Sartre, 1990 [1943] ; McDonald, 1996 ; Varga, & Gignon, 2014).

D'après Gilson, l'ignorance *willful* de la vulnérabilité s'apparente à la mauvaise foi au sens où elle n'est pas qu'une simple « ignorance consciente et volontaire », mais une forme d'ignorance plus « profonde » (Gilson, 2011 : 315). De plus, ces notions auraient un fonctionnement semblable : « l'ambiguïté » de la vulnérabilité produirait un tel inconfort que nous nous sentirions contraint.e.s de l'atténuer, de dissiper le malaise qu'elle cause (Gilson, 2014: 79). Gilson estime ainsi que la mauvaise foi peut émerger du refus d'admettre aussi bien l'implacable réalité de sa liberté (la thèse avancée par les existentialistes) que celle de sa vulnérabilité ontologique. Dans un cas comme dans l'autre, un fait à propos de notre existence, duquel émane une certaine ambiguïté, suscite un inconfort particulièrement difficile à tolérer, ce qui nous nous amène à nier ce fait, à adopter une attitude inauthentique, à nous positionner de sorte que nous évitions de côtoyer ce fait et de l'admettre. Sous cette logique, la mauvaise foi résulte d'un déchirement entre ce que l'humain est (fondamentalement vulnérable) et ce qu'il souhaite être (invulnérable). Pour Gilson, la façon de résoudre cette tension consiste à réduire la vulnérabilité à une dimension purement négative et péjorative, puis à prétendre que nous ne sommes pas vulnérables.

Or, dans leurs écrits sur la vulnérabilité ou sur l'ignorance *willful*, Gilson ou Tuana ne font qu'accessoirement allusion au parallèle avec la mauvaise foi, sans l'approfondir.

De fait, à la suite de sa proposition d'une taxonomie des types d'ignorance, Tuana affirme simplement que si « l'ignorance *willful* partage certaines caractéristiques avec la mauvaise foi, les deux ne sont pas identiques », et ajoute seulement qu'une « clarification des similarités et différences entre les deux serait utile » (Tuana, 2006 : 17, traduction libre). Gilson, quant à elle, prend note de cette mention chez Tuana du parallèle entre mauvaise foi et ignorance *willful*, en mentionnant que ce parallèle « mérite encore un examen plus approfondi » (Gilson, 2011 : 328, traduction libre). Plus tard, dans *The Ethics of Vulnerability* (2014), Gilson n'accorde que quelques lignes à ce parallèle. L'apport de la mauvaise foi à la réflexion sur le déni de vulnérabilité s'y résume ainsi : les deux notions désignent une tentative d'évitement de la complexité, de l'ambiguïté, et de l'inconfort, qui se résout par l'adoption d'une posture de déni, à travers laquelle le sujet concerné cherche à surmonter ou dominer la condition qui le déstabilise (Gilson, 2014 : 78).

Nous ne prétendons pas ici que le parallèle avec la notion de mauvaise foi ne soit d'aucune pertinence pour penser le déni de la vulnérabilité. Nous suggérons toutefois qu'il n'est pas indispensable. Jusqu'ici, ce parallèle ne semble avoir servi que l'objectif suivant : réitérer l'idée, déjà formulée à partir du cadre des épistémologies de l'ignorance, selon laquelle l'ignorance de la vulnérabilité (1) est une forme d'ignorance plus subtile et complexe qu'une ignorance ordinaire (laquelle serait purement volontaire ou hasardeuse) qui est de l'ordre de raisons psychologiques et sociales, et (2) qui implique, pour reprendre des termes fréquemment utilisés par Gilson, un processus de « déni », « d'évitement » ou de « désaveu », à l'égard de sa propre vulnérabilité.

Ce que nous avançons donc, pour l'instant, c'est que l'utilisation de termes variés à titre comparatif et le certain flou qui entoure la notion d'ignorance *willful* et son parallèle

avec la mauvaise foi laissent entendre que la conception du déni de la vulnérabilité de Gilson ne repose possiblement pas sur des bases tout à fait solides²¹. Mais sa démarche visant à circonscrire le déni de la vulnérabilité ne s'arrête pas à l'ignorance *willful* et son parallèle avec la mauvaise foi. En effet, elle mobilise aussi les notions de « réductionnisme » et de « subjectivité *masterful* » qu'elle emprunte aux écoféministes Vandana Shiva et Val Plumwood, afin de mettre en lumière les normes qui soutiennent et reproduisent le phénomène du déni de la vulnérabilité et la poursuite d'un idéal d'invulnérabilité. Nous examinons ces notions ainsi que la manière dont Gilson les emploie dans les deux sections suivantes, l'objectif étant de comprendre et d'évaluer leur contribution à sa conceptualisation du déni de la vulnérabilité.

1.4 Comprendre à partir de la notion de réductionnisme

D'après Gilson, un apport crucial à la compréhension des normes, des pratiques et des habitudes sociales qui sous-tendent la quête d'un idéal d'invulnérabilité provient de la notion de réductionnisme. Développé par la philosophe Vandana Shiva dans l'article « The Violence of Reductionist Science » paru en 1987 et popularisé dans l'ouvrage précurseur *Ecofeminism* (1993) qu'elle signe avec la sociologue Maria Mies, le réductionnisme a trait, fondamentalement, à la relation entre genre, science, capitalisme et nature. Tantôt désigné comme un « courant », « une manière de voir » et un « paradigme » (Shiva, 1987 ; 1998), tantôt comme une « norme », une « attitude », une « vision du monde », un « cadre » (*framework*) et un « processus cognitif » (*pattern of thought*) (Gilson, 2011; 2013; 2015),

²¹ Par ailleurs, notons que la notion de mauvaise foi est employée dans l'indifférence de ce qui peut la distinguer, sur le plan conceptuel, d'autres notions comme celle du déni ou de la répression dans la tradition psychanalytique. Sur cette question de savoir en quoi la mauvaise foi peut être distinguée des mécanismes de défense dans la théorie de l'inconscient Freudien, on peut lire l'excellent article de Jonathan Webber (2019), « Bad Faith and the Unconscious ».

le réductionnisme réfère à la tendance, née avec l'avènement de la science moderne occidentale, à simplifier à outrance des entités et des situations complexes tout en prétendant à la rationalité et l'objectivité. Cette tendance reposerait sur l'idée selon laquelle la nature est « uniforme », « mécanique », « inerte et fragmentée », qu'elle peut être manipulée et réduite à une valeur économique. Elle impliquerait ce faisant une réduction considérable de notre capacité à la connaître, en plus d'avoir des effets destructeurs (Shiva, 1987 : 244 ; 1989, 22 ; 1998 : 38-39).

De manière semblable au traitement réservé à certaines formes d'ignorance chez des auteurs comme Mills ou Tuana, le réductionnisme, d'après Vandana Shiva, n'est pas le fruit du simple hasard. En effet, le réductionnisme s'est imposé sous l'influence d'intérêts particuliers, soit ceux qui prédominent dans un système économique capitaliste : tirer profit de l'exploitation de la nature, nier et profiter de la valeur du travail des femmes, privatiser les ressources, maximiser l'efficacité et les revenus, etc. (Shiva, 1998 : 39). Selon Shiva, pour satisfaire de tels intérêts, il aura fallu privilégier la tendance suivante : opérer méthodiquement la réduction d'un tout en composantes isolées, détachées, sorties de leur contexte, manipulables et surtout, adjointe à une valeur économique. Le réductionnisme aurait donc pour conséquence de faciliter la légitimation d'une entreprise de surexploitation, de conquête et de contrôle sans limites²².

Shiva soutient que le réductionnisme a été « choisi » parce qu'il permet d'harmoniser une méthode d'investigation et d'interprétation du monde, en apparence objective, avec les postulats idéologiques inhérents au modèle socioéconomique capitaliste

²² Gilson suggère que cette conception présente de nombreux points communs avec à la critique de la raison instrumentale offerte par les théoriciens de l'école de Francfort tels qu'Adorno ou Horkheimer (Gilson, 2011 : 328).

et patriarcal (Shiva, 2015 : 147). En prétendant pouvoir diviser un tout en parties indépendantes sans que quoi que ce soit du tout ne soit perdu, le réductionnisme met la table pour la surexploitation ; il assure la répartition voulue de la valeur économique en cultivant un certain détachement. Ce détachement naît de l'effacement des relations d'interdépendance et de réciprocité qui sont au cœur de nos vies, des sociétés humaines et des écosystèmes, des relations qui, lorsque prises en compte, poseraient normalement frein à cette surexploitation. Le réductionnisme aurait ainsi non seulement l'effet d'influencer plus largement notre compréhension du monde et de nous aveugler vis-à-vis des relations qui le composent, mais aussi de nous exempter de nos responsabilités, de nous éviter de nous sentir préoccupé.e.s par les coûts écologiques et sociaux de nos pratiques²³.

Tel que mentionné, l'intérêt qui préside au réductionnisme et à l'ignorance qu'il cultive est celui de la rentabilité économique. On peut, à cet égard, penser à divers secteurs d'exploitation où la promesse du gain repose effectivement sur une invisibilisation efficace des relations et chaînes de causes à effets qu'ils impliquent. Qu'il soit question de l'industrie pétrolière, minière ou de l'exploitation animale, pour n'en nommer qu'une infime proportion, tout est mis en place pour que, de l'exploitation à la consommation, un produit auquel une valeur monétaire est accordée soit abstrait de son contexte réel, isolé du réseau complexe de relations qui le caractérise et détaché de l'ampleur des torts causés par

²³ La lectrice ou le lecteur intéressé.e par ce thème peut aussi consulter les écrits d'auteur.e.s issu.e.s des premières nations portant sur le rapport qu'entretiennent des cultures autochtones à la nature. Souvent fondé sur la complémentarité et la circularité, il contraste avec la vision réductionniste occidentale décrite par Shiva. À titre d'exemple, dans l'essai *The Fourth World : An Indian Reality* (1974), le penseur et militant autochtone George Manuel décrit ainsi ce rapport : « Within a traditional society, the economy is an accurate reflection of the environment. [...] This is not a land that can be speculated, bought, sold, mortgaged, claimed by one state, surrendered or counter-claimed [...] The land from which our culture springs is like the water and the air, one and indivisible » (Manuel, 1974, cité dans Beauclair, 2015).

son exploitation. Bref, le réductionnisme engendre l'ignorance et entretient une conception privatisée et étroite de la responsabilité²⁴.

En s'appuyant sur la conception de Shiva, Gilson soutient que le réductionnisme contribue à occulter notre vulnérabilité et à entretenir une illusion d'invulnérabilité, nous empêchant de percevoir dans quelle mesure nos actions individuelles et collectives affectent constamment notre monde et les êtres qui le peuplent, mais aussi comment nous sommes affecté.e.s personnellement, et dépendons d'autrui et de notre environnement. Encore plus fondamentalement, selon l'interprétation qu'en propose Gilson, il y aurait lieu d'envisager la conception dualiste séparant le corps de l'esprit comme une forme de réductionnisme et comme la manifestation d'une quête d'invulnérabilité (Gilson, 2014 : 82). Cette conception, ancrée dans la culture occidentale, est celle qui suggère qu'il y a une division entre le corps et l'esprit en vertu de laquelle le corps est un

²⁴ Si Shiva admet qu'il est un concept « multifacettes » (Shiva, 2015 :143), elle ne donne pas de définition claire et constante du réductionnisme. De telles lacunes ont conduit certain.es de ces commentateur.trice.s à affirmer, sans doute trop sévèrement, qu'elle n'était pas « philosophe » (Tamari, 2010 : 277) ou que son travail de définition était « relâché » (Swier, 2020 : 121). Sa conception du réductionnisme est intuitivement convaincante, pertinente et accessible. Mais la lecture des écrits de Shiva révèle que le concept a plus ou moins de frontières théoriques établies. On distingue difficilement, autrement dit, les conditions nécessaires et suffisantes pour dire qu'il y a « réductionnisme ». De plus, en étiquetant et accusant en bloc la science moderne occidentale d'être, dans son essence même, « réductionniste », Shiva défend une thèse assez forte. Or, à notre connaissance, elle est défendue dans l'indifférence de presque un siècle de travaux et discussions portant sur le réductionnisme et l'holisme en science et en philosophie des science (voir Van riel & Van Gulick, 2019), mais aussi, ce qui est d'autant plus saillant, en faisant le plus souvent fi de tout un pan de la pensée féministe qui, depuis les années 1980, déploie spécifiquement une analyse critique, rigoureuse et dynamique de la science moderne, de sa méthodologie et de ses liens avec diverses formes d'oppressions (ex. Harding, 1986, 1987; Crasnow et al., 2018). Ce faisant, la conception de Shiva prête flanc à la critique qu'elle-même formule à l'endroit de la science occidentale, soit qu'elle témoigne parfois d'un certain « réductionnisme » (à ce sujet, voir la critique de Molyneux & Steinberg, 1995). Selon notre lecture, sa conception, bien qu'elle réponde d'un activisme plus que nécessaire et légitime, repose sur un amalgame entre, d'un côté, (1) l'idéologie capitaliste néolibérale (laquelle imprègne insidieusement une multitude de sphères de nos vies, dont certaines pratiques scientifiques réductionnistes bel et bien soumises à son influence) et, d'un autre côté, (2) la science et la démarche scientifique (laquelle peut permettre la mise en évidence de la relationalité inhérente au monde vivant et non vivant, et la déconstruction de certains des idéaux d'invulnérabilité les plus solidement ancrés dans nos sociétés). Il ne s'agit surtout pas de dire que toute critique de la rationalité et de la science est erronée – loin de là – mais de reconnaître qu'il s'agit peut-être d'un exercice à double tranchant.

objet qui peut et doit être contrôlé par l'esprit, siège de la volonté²⁵. Sous cette conception répandue, le corps est ce lieu des changements et des besoins, de ce qui est affecté ou blessé, de ce qui nous rends dépendant.e. et nous rappelle que nous sommes des animaux²⁶ et des êtres mortels. Se raccrocher à la croyance en un esprit immatériel, doté des qualités les plus convoitées, entretient l'idée que nous pouvons nous hisser au-delà des contraintes corporelles, qu'il est possible de nous soustraire à notre vulnérabilité et préserve ce faisant un fantasme d'invulnérabilité (Gilson, 2014 : 83).

Bref, le réductionnisme agit en quelque sorte comme des œillères. Dans les mots de Gilson, il implique une posture de « fermeture » (Gilson, 2013 : 83). C'est ce qui l'amène à affirmer qu'il est un « mode » d'ignorance *willful* de la vulnérabilité, et qu'il « exemplifie » et « soutient » la poursuite d'un idéal d'invulnérabilité (Gilson, 2011 : 319 ; 2013 : 80 ; 2015a : 16)²⁷. Revisitée à partir de la perspective des épistémologies de l'ignorance, on peut penser que la tendance au réductionnisme entraîne non seulement le maintien de failles et de zones d'ombre dans nos pratiques épistémiques plus « officielles », mais qu'elle altère aussi la mécanique de nos perceptions quotidiennes les plus ordinaires. La vulnérabilité, dans la mesure où elle entre *a priori* en tension avec cet

²⁵ À cet égard, Gilson ajoute que la pression sociale qui pousse à se modeler à des attentes et des standards corporels illusoire, à se plier à des idéaux extrêmes de santé, de force ou de jeunesse éternelle, peut être envisagée comme une forme de quête d'invulnérabilité (Gilson, 2014 : 83).

²⁶ C'est en grande partie ce rapport entre le déni de notre vulnérabilité et celui de notre animalité qui fait l'objet de l'ouvrage d'Alasdair MacIntyre (1999). Sur ce sujet, dans *Subhuman : The Moral Psychology of Human Attitudes to Animals* (Kasperbauer 2018), le chercheur en sciences cognitives et en philosophie Tyler Kasperbauer évoque notamment l'hypothèse selon laquelle la vulnérabilité plus « saillante » des animaux non-humains provoquerait chez les humains une anxiété leur rappelant leur propre mortalité et susceptibilité à souffrir, et que « l'infrahumanisation » (phénomène consistant à dévaloriser l'importance morale des autres animaux) serait en quelque sorte une réaction visant à apaiser cette anxiété.

²⁷ Remarquons que Gilson élargit la conception du réductionnisme de Shiva au-delà du domaine de la science, en l'interprétant à son compte comme la domination d'une mesure uniforme, une préoccupation pour la prédictibilité, la mesurabilité et la maximisation du profit (Gilson, 2013 : 81-82).

impératif économique en vertu duquel le réductionnisme se déploie, représente un obstacle à contourner, une réalité qui gêne.

Si l'ignorance *willful* était mobilisée pour décrire le processus par lequel la vulnérabilité est niée, il s'avère que le réductionnisme l'est pour décrire plutôt une part du contexte normatif qui reproduit ce processus. Plus précisément, il semble raisonnable de distinguer (1) le processus par lequel la vulnérabilité est niée (2) des causes qui soutiennent ce processus. Sous cet angle, l'ignorance *willful* (ou la mauvaise foi) semble appartenir à la première catégorie et le réductionnisme à la deuxième. C'est aussi à cette deuxième catégorie qu'appartient la subjectivité *masterful*, vers laquelle nous porterons notre attention dans la section suivante.

Nous nous sommes efforcé de rendre compte de manière claire et concise de la notion de réductionnisme et de l'usage qu'en fait Gilson, en tenant compte des écrits d'origine sur le sujet. Dans le cadre de l'élaboration d'une conception du déni de la vulnérabilité, la pertinence du réductionnisme pour penser le rapport à la vulnérabilité, s'il en est, tient dans la prise en compte du capitalisme comme facteur d'influence de première importance dans la manifestation de ce déni. La perspective de Shiva nous invite ainsi à ne pas négliger cette dimension de notre vie sociale et économique qui met sur un piédestal la quête du profit et de la croissance, et suggère qu'une réflexion sur le déni de la vulnérabilité doit minimalement s'accompagner d'une réflexion sur le contexte socioéconomique dans lequel il émerge.

En terminant, notons la chose suivante, et ce sans pour autant remettre en cause la pertinence du réductionnisme : cette notion revêt un caractère général, voire fourre-tout qui, si elle était mobilisée isolément, diluerait probablement le potentiel de cerner en quoi

consiste le déni de la vulnérabilité. Ce n'est évidemment pas l'objectif de Gilson, ni une erreur qu'elle commet que de faire reposer sa conception sur une seule notion. Il s'agit simplement de remarquer, pour le moment et pour les fins de notre argumentaire, que la notion de réductionnisme à elle seule ne serait pas une candidate plausible pour caractériser de manière satisfaisante le déni de la vulnérabilité.

*1.5 Comprendre à partir de la notion de subjectivité *masterful**

Au début de ce chapitre, nous avons évoqué que Gilson souscrivait à la thèse de Judith Butler selon laquelle le déni de la vulnérabilité se produit fondamentalement à un niveau identitaire, qu'il relève de la « formation » et de la « compréhension de soi » (Gilson, 2011 : 313; 2014 : 74). Dans les écrits de Gilson, cette thèse revient à quelques reprises, mais est peu discutée et étayée. Si elle l'est, c'est essentiellement à travers l'emploi que Gilson fait de la notion de subjectivité *masterful* (que l'on pourrait traduire par subjectivité « souveraine » « maître d'elle-même », « en parfait contrôle »), tirée des travaux de la philosophe écoféministe Val Plumwood. Selon Gilson, la subjectivité *masterful* désigne l'idéal d'invulnérabilité socialement et culturellement dominant dans nos sociétés, et c'est en grande partie l'internalisation et la poursuite de cet idéal qui entraîne le déni de la vulnérabilité (Gilson, 2014 : 75-76)²⁸. Examiner cette forme de subjectivité et l'usage qu'en fait Gilson devrait donc nous offrir une compréhension plus complète du phénomène du déni de la vulnérabilité, en nous informant plus précisément sur le nœud du problème, soit ce qu'elle appelle l'idéal d'invulnérabilité.

²⁸ Il est intéressant de noter que Plumwood (2020), dans le court ouvrage *Réanimer la nature* (2020), utilise l'expression « invulnérabilité écologique » pour désigner l'illusion dans laquelle s'entretient l'Occident par rapport à son statut vis-à-vis de la nature (Plumwood, 2020 : 34).

Selon Gilson, la subjectivité *masterful* renvoie au « modèle » paradigmatique de l'humain incarnant l'image du succès individuel, maître de lui-même et qui n'a besoin de personne, capable, entreprenant, fort, preneur de risques, masculin et, le plus souvent, blanc (Gilson, 2014 : 85). Si cette forme de subjectivité est à ce point « paradigmatique », c'est non seulement parce que la vulnérabilité est socialement réduite à une caractéristique négative, voire méprisable, mais en même temps parce que l'invulnérabilité représente une utilité majeure au sein d'une multitude de contextes. Pour soutenir cette idée, Gilson affirme que nous apprenons rapidement que nous serons davantage pris.e.s au sérieux, que nous gravirons plus facilement les échelons, si nous incarnons et dégageons le contrôle, épousons un ton et un comportement assurés, supprimons nos émotions²⁹, témoignons d'une confiance excessive, exprimons fermement, voire agressivement nos convictions, nous engageons dans diverses activités de manière compétitive, et ce, en accordant une importance à la performance. Par conséquent, nous tendrons naturellement à croire qu'être vulnérable équivaut à être faible, impuissant.e, et que l'invulnérabilité est synonyme de compétence (Gilson, 2011 : 314). D'après Gilson, l'intériorisation progressive et l'identification à un idéal d'invulnérabilité s'accompagnera d'un réflexe de fermeture vis-à-vis de notre propre vulnérabilité, d'un refus de l'assumer et de la valoriser.

Or, la subjectivité *masterful* ne relève pas seulement de la relation à soi-même. Comme son appellation l'indique, elle renvoie à l'idée de « maître » ou de « maîtrise », à

²⁹ Gilson inscrit la suppression en bloc des émotions parmi les attitudes qui ont cette « utilité sociale », mais cette affirmation est contestable, parce qu'elle laisse penser que les acteurs en position de pouvoir dans nos sociétés sont « rationnels » et non émotifs. Dans le brillant ouvrage *The Cultural Politics of Emotion*, Sarah Ahmed (2014) montre bien comment les émotions sont très loin d'être absentes chez ces acteurs au sein des institutions et lieux de pouvoir, et qu'elles peuvent y remplir des fonctions très particulières (des émotions comme la rage, le ressentiment, le dégoût, la colère, la peur ou la haine). Suivant Ahmed (2014), c'est la mise en scène d'émotions « dures », « fermes » voire « agressives », qui est le plus souvent susceptible de représenter l'utilité dont parle Gilson. Les émotions qui doivent être supprimées sont plutôt les émotions stéréotypées comme étant « féminines » « *soft* », des émotions qui témoigneraient justement de la vulnérabilité.

interpréter au sens d'aspiration à exercer une domination, à se positionner en rapport de supériorité vis-à-vis d'un « Autre ». Dans *Mastery of Nature* (1993), ouvrage auquel se réfère Gilson, la conception sujet *master* développée par Val Plumwood s'inscrit dans l'héritage et la logique de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave³⁰. Pour le dire sommairement, Plumwood (1993) explique, d'une part, que celui qui entend se définir comme « maître » a besoin de l'autre qu'il infériorise, dans la mesure où il ne peut s'attribuer ce statut seulement si cet autre existe. D'autre part, le maître dépend de l'autre pour survivre. L'assouvissement de ses besoins dépend de l'autre et du travail de ce dernier. Cette dépendance est donc crainte par le prétendu maître parce qu'elle compromet sa supériorité, sa prétention à l'indépendance et la vision idéalisée et illusoire qu'il entretient de lui-même (Plumwood, 1993 : 48-49). Autrement dit, effleurer la possibilité de devoir reconnaître sa dépendance à l'égard d'un autre qui est relégué à la faiblesse et l'infériorité – une infériorité qui, par ailleurs, fut historiquement soutenue par tout un imaginaire culturel, mais aussi par l'élaboration de véritables systèmes de pensée³¹ – c'est effleurer la menace de l'effondrement de la construction de son identité « en tant que maître », non seulement en se révélant comme une construction, mais en levant aussi le voile sur sa propre vulnérabilité (Gilson 2015a : 22). Pour résoudre ce conflit et éviter cette dépossession identitaire, le sujet en quête d'invulnérabilité doit refuser de considérer les

³⁰ Étant donné les limites imparties par la nature du présent travail, se plonger dans les écrits de Hegel et de ses commentateur.e.s pour prêter attention à ses interprétations nous éloignerait de notre objectif. Mais soulignons que plusieurs féministes radicales, avant Plumwood, ont aussi théorisé les rapports de pouvoir entre hommes et femmes selon la dialectique du maître et de l'esclave (voir Frye 1983; MacKinnon 1987, 1989; Pateman 1988).

³¹ L'ouvrage *Les femmes de Platon à Derrida : Anthologie critique* (Collier, Pisier et Varikas, [2000]2011), par exemple, offre une démonstration renversante de cette réalité en mettant en lumière les efforts continuels et assidus de théoriser et justifier le sexisme et la misogynie qui marquent l'histoire de la philosophie occidentale, chez ceux qui sont le plus souvent reconnus comme les figures majeures de cette histoire.

relations qui le constituent malgré lui, nier l'impossibilité d'achever une telle quête et s'entretenir dans le déni de sa vulnérabilité.

Comme le suggèrent depuis longtemps des féministes et écoféministes, les catégories d'« autres » infériorisée et opprimée ont généralement été instituées à partir de dualismes. Suivant Plumwood, Gilson soutient que la subjectivité *masterful* ne peut être considérée indépendamment de l'adhésion à un mode de pensée dualiste, utilisé pour simplifier, organiser et interpréter la réalité à son avantage. « Civilisé-sauvage », « culture-nature », « raison-émotion », « masculin-féminin », « corps-âme (ou esprit) », etc., la création de telles catégories dualistes et hiérarchiques relèverait presque systématiquement d'une tentative de rabaisser un groupe, de démarquer l'humanité de la « non-humanité » pour justifier sa domination comme étant de l'ordre naturel des choses. C'est cette idée qu'exprimait d'ailleurs habilement Marilyn Frye (1983) en écrivant, dans *The Politics of Reality* :

Probably one of the most efficient ways to secure subordination is to convince the people that their subordination is inevitable [...] what's wanted is that the structure not appear to be a cultural artifact kept in place by human decision or custom, but that it appears *natural* (Frye, 1983 : 34).

Plumwood observe à son tour de quelle manière les dualismes jouent ce rôle en servant une fonction polarisante. D'un côté, ils maximisent et accentuent le nombre et l'importance des différences, et ce, en leur attribuant caractère naturel, fixe, hiérarchique et mutuellement exclusif. D'un autre côté, ils amoindrissent les caractéristiques qui sont partagées (par exemple, entre animaux non-humains et humains, hommes et femmes, corps et esprit ou raison et émotion), de telle sorte que le continuum entre les catégories, pourtant bien réel, soit occulté (Plumwood, 1993 : 49). Recourir à un mode de pensée dualiste permet alors de créer des frontières artificielles, de dépeindre des groupes de manière homogène et

stéréotypée, et d'assimiler la domination des uns et la subordination des autres à une nécessité naturelle.

Si ce mode de pensée dualiste peut nous aider comprendre le déni de la vulnérabilité, c'est qu'il constitue, d'après Gilson, une prémisse sur laquelle repose la poursuite de l'invulnérabilité :

The idealization of invulnerability and the devaluation and fear of vulnerability rely on the alignment of invulnerability with mastery and control, activity, power, self-sufficiency, reason, and masculinity, and of vulnerability with the absence of control and ability to manifest it, passivity, powerlessness, dependency, emotion, and femininity. These conceptual allegiances sanction projects of mastery aiming at invulnerability, which entail denials of relationality and dependency. The legacy of such projects has been to create and perpetuate inequity and oppression (Gilson, 2015a : 26).

Autrement dit, en poursuivant l'invulnérabilité, le sujet *masterful* adhère implicitement ou explicitement à une pensée dualiste pour s'identifier à des catégories qui sont idéalisées et vues comme étant « supérieures », pour ensuite mieux projeter les catégories inférieures sur un « autre » (Gilson, 2014 : 84). Se comprendre soi-même et percevoir le monde à travers une telle perspective constitue ainsi un moyen de se dissocier de sa propre vulnérabilité, mais aussi d'instrumentaliser autrui et de se décharger de sa responsabilité à son égard.

Comme en témoigne l'usage que fait Gilson de la notion de subjectivité *masterful*, l'effort qui consiste à se maintenir dans l'illusion de son invulnérabilité, à lutter pour sécuriser une identité *masterful*, n'est pas sans conséquence. C'est dans le prochain chapitre que nous colligeons et examinons plus spécifiquement ces conséquences que Gilson et Butler estiment résulter du déni de la vulnérabilité. Mais avant de clore notre examen des notions mobilisées par Gilson pour conceptualiser le déni de la vulnérabilité, nous pouvons nous demander en quoi, après l'ignorance *willful*, la mauvaise foi, et le

réductionnisme, la subjectivité *masterful* parvient à répondre à ce défi de rendre compte de manière satisfaisante du processus par lequel la vulnérabilité est niée.

La subjectivité *masterful* permet à Gilson de tracer les pourtours de l'idéal d'invulnérabilité, un idéal qui est d'entrée de jeu centré sur la maîtrise de soi et la prétention à l'autosuffisance. Cette notion lui permet de faire ressortir deux principales caractéristiques de la poursuite de cet idéal : (1) la dynamique relationnelle qu'il implique, à travers la création d'un rapport de supériorité à un « autre », et (2) le lien constitutif qu'il entretient avec un mode de pensée dualiste, utilisé pour établir la prétendue légitimité de cette supériorité et pour évincer notre propre vulnérabilité, en projetant vers l'autre ce qui est susceptible de nous la rappeler. Si la notion de subjectivité *masterful* offre aussi un aperçu des effets du déni de notre vulnérabilité, elle ne décrit pas en quoi consiste ce processus ; la subjectivité *masterful* semble ainsi servir une fonction explicative semblable au réductionnisme, distincte de celle de l'ignorance *willful* ou de la mauvaise foi.

1.6 Conclusion

Ce chapitre visait à caractériser et expliciter la façon dont Gilson conceptualise le phénomène du déni de la vulnérabilité. Après avoir passé en revue les quatre notions qu'elle mobilise pour penser ce phénomène, nous suggérons que la conceptualisation de Gilson est, à certains égards, encore instable, imprécise. Comme en témoigne le caractère ambigu de l'ignorance *willful*, certaines questions restent en suspens. Décrit-elle précisément « l'ignorance » de la vulnérabilité ontologique? Ces diverses notions sont-elles mobilisées en raison de leur pertinence explicative spécifique, ou parce qu'elles permettent de jeter un regard approximatif qui proviendrait de perspectives différentes sur le phénomène du déni de la vulnérabilité?

Soyons clairs : Pour nous, Erinn Gilson, en s'attardant de manière sérieuse au phénomène du déni de la vulnérabilité, a réalisé un travail inaugural d'une grande importance. C'est parce que nous apprécions ce travail, que nous jugeons indispensable, que nous poursuivons son entreprise. Ce premier chapitre ne doit donc pas être compris simplement comme une opposition aux thèses de Gilson : il se situe à l'intérieur du champ des éthiques féministes de la vulnérabilité et veut participer à son raffinement. Si l'objectif est de penser les solutions efficaces au problème du déni de la vulnérabilité, une compréhension plus fidèle du phénomène semble requise. Bien entendu, l'apport de Gilson n'est pas impertinent pour autant, bien au contraire. Nous suggérons toutefois qu'il pourrait bénéficier d'un appui conceptuel plus solide, qui correspondrait plus exactement au phénomène et qui inclurait davantage les variables qui sont véritablement en jeu dans ce contexte particulier. C'est à ce problème que nous tenterons de répondre en mobilisant les travaux issus de l'éthique du *care* et, plus spécifiquement, ceux de Carol Gilligan.

Mais avant de nous engager dans cette voie, il importe d'examiner les conséquences fâcheuses du déni de la vulnérabilité selon Gilson et sa principale source d'inspiration, soit Judith Butler. Ce sera l'occasion d'aborder la pensée de Butler au sujet du rapport à la vulnérabilité (sur laquelle nous nous pencherons aussi dans le troisième chapitre), mais aussi d'examiner en quoi elle et Gilson envisagent le déni de la vulnérabilité comme un problème moral d'envergure.

CHAPITRE II. « TON ATROPHIE MA PLÉNITUDE » : LES EFFETS DU DÉNI DE LA VULNÉRABILITÉ

Dans *L'imaginaire philosophique* (1980), la philosophe féministe française Michèle Le Doeuff intitule une section d'un de ses chapitres « Ton atrophie ma plénitude ». D'une certaine manière, cette formule illustre bien les considérations éthiques et concrètes liées à la performance de la subjectivité invulnérable. Revendiquer la transformation de notre rapport à la vulnérabilité ne requiert pas seulement que nous nous appliquions à rappeler que nous sommes, bel et bien, toutes et tous vulnérables ontologiquement. Cela demande aussi de montrer que la persistance du déni de notre vulnérabilité occasionne des torts, des effets dommageables graves, pernicieux et injustifiés. Si jusqu'ici de tels torts ont été traités indirectement, l'objectif de la présente section est d'en faire l'analyse plus consciencieuse à partir de ce qu'en disent Gilson et Butler. Nous examinerons enfin la solution proposée par Gilson en vue de remédier au problème du déni de la vulnérabilité, par rapport à laquelle nous émettrons quelques réserves.

2.1 Butler : violence et déshumanisation

Judith Butler n'est pas seulement connue pour ses travaux sur le genre. Au tournant des années 2000, la vulnérabilité ontologique devient le fil conducteur de ses réflexions, dans des ouvrages tels que *Vie précaire* (2005 [2004]), *Le récit de soi* (2007 [2005]) ou *Frames of War* (2009). C'est d'ailleurs en majeure partie sur la conception de la vulnérabilité de Butler que Gilson choisit de s'appuyer³², parce qu'elle répond selon elle à

³² Butler ne met pas de l'avant la distinction vulnérabilité ontologique/situationnelle en ces termes. Elle parle plutôt de « *precarity* », qui est la vulnérabilité fondamentale, intrinsèque à notre existence corporelle et sociale et à ce qui échappe toujours à notre contrôle, et de « *precariousness* », qui est une accentuation de cette même vulnérabilité fondamentale, induite politiquement (Gilson, 2014 ; Butler, 2009). Cette distinction qu'elle propose est généralement interprétée comme étant équivalente à la distinction entre vulnérabilité

un critère essentiel : elle est focalisée sur les normes sociales, le rôle qu'elles jouent et leur critique. Butler, en effet, insiste constamment sur la manière dont les normes sociales structurent malgré nous notre appréhension de la vulnérabilité humaine. Elle soutient que ces normes affectent notre appréhension des personnes qui sont perçue.s comme étant vulnérables et, plus précisément, des vulnérabilités sont vues comme valant la peine d'être considérées, dignes de susciter une réponse et, inversement, de celles qui sont complètement éclipsées ou, dans certains cas, dénigrées. Mais elle soutient aussi que nous sommes inévitablement vulnérables « en relation » aux normes. Dans le sillage des théoricien.n.es de la reconnaissance, elle ne cesse de rappeler dans ses écrits que les normes sociales sont constitutives des identités par lesquelles nous nous définissons et sommes reconnu.e.s par les autres³³.

Cela dit, l'intérêt de Butler pour la vulnérabilité s'accompagne d'une préoccupation récurrente pour la violence, ou les « cycles de violence » (Butler, 2007 [2005], 2009, 2020). *Grosso modo*, la thèse qu'elle défend est la suivante : le rapport à notre vulnérabilité représente la clé de voute d'une éthique de la non-violence. L'idée que nous explorerons ici, c'est donc comment, pour Butler, l'incapacité à appréhender adéquatement notre vulnérabilité commune ne met pas seulement en péril notre capacité à « répondre » à la vulnérabilité, mais également comment l'échec de cette appréhension peut nous conduire à tolérer la violence, l'encourager, voire la produire nous-même.

situationnelle et ontologique évoqué en introduction de ce mémoire. Toutefois, l'usage qu'en fait Butler est aussi vu comme étant moins clair sur le plan analytique, voire parfois contradictoire (Hekman, 2014 ; Lloyd, 2015).

³³ Comme le sont, par exemple, les catégories de la sexualité et du genre. Notons que nous reviendrons plus attentivement sur cette dimension de la conception de Butler dans le troisième chapitre.

Butler estime que nous sommes constitués « en tant que sujets » d'une manière qui exclut pratiquement la possibilité, pour nous, de vivre en nous reconnaissant comme les corps exposés, affectés, pleinement vulnérables que nous sommes. Dans ce contexte, notre réflexe sera d'éviter ce qui est perçu comme la dépossession identitaire qu'impliquerait la reconnaissance de notre vulnérabilité et, ce faisant, les moments qui font miroiter cette dépossession – moments de confrontation à notre vulnérabilité – tendront à s'accompagner de réactions violentes, destructrices, animées par le désir de réactiver un sens de contrôle et une impression d'invulnérabilité (Butler, 2005 [2004] : 38-41). Plusieurs commentatrices remarquent ainsi que c'est sensiblement une même hypothèse qui traverse de nombreux écrits de Butler, à savoir, que d'apprendre à vivre avec notre propre vulnérabilité, que d'avancer dans la connaissance de cette vulnérabilité, moins sur le plan cognitif qu'affectif, aurait le potentiel de freiner nos réactions et tendances à l'agressivité et à la violence (Mills, 2015 : 46 ; Murphy, 2012 : 71 ; Petherbridge, 2016 : 593).

Pour Butler, le fait que nous soyons collectivement et parfois individuellement engagés dans des cycles de violences, en vertu desquels nous répondons toujours à la violence par la violence, dissimulerait la crainte d'une blessure narcissique (l'exposition de notre vulnérabilité). Cela révélerait une tentative de préserver la conception rigide et idéalisée de l'identité que nous avons appris à entretenir (Butler, 2005 [2004] : 58). Selon elle, cette identité est caractérisée par la posture du « contrôle narratif », animée par un fantasme de pleine maîtrise et de « possession » de notre personne et de notre histoire, comme si nous en étions les seul.e.s auteur.e.s (Butler, 2007 [2005] : 82). Puisqu'en apparence, la vulnérabilité entre en tension avec cette posture, elle est associée à la frustration, à la privation, à la contrariété, à ce contre quoi il faut lutter (Butler, 2005

[2004] : 102 ; 2007 [2005] : 68-69). Par conséquent, la réaction naturelle consiste à s'efforcer de maintenir cette vulnérabilité à distance. C'est ce qui conduit Butler à affirmer que nous pouvons interpréter la violence comme rien de moins qu'une « échappatoire » (Butler, 2005 [2004] : 56). À travers elle, nous chercherions à rétablir le contrôle, la maîtrise et l'unité ; à « reconstituer notre complétude imaginaire » (Butler, 2005 [2004] : 69).

La dynamique que décrit Butler entre rapport à la vulnérabilité et la violence peut paraître assez abstraite. Nous pouvons nous demander, par exemple, quelle forme de violence est susceptible d'émerger de celle-ci, et comment se concrétise-t-elle. Rendre une idée claire de sa pensée à cet égard représente un certain défi, dans la mesure où ce qu'elle entend par « violence » recouvre vraisemblablement un large éventail de phénomènes. Effectivement, au fil de ses écrits, Butler adopte aussi bien une perspective disons « phénoménologique » de la violence et du rapport à la vulnérabilité, qui part du point de vue du sujet individuel, de sa relation à lui-même et de jugements moraux qu'il formule à l'égard d'autrui (2007 [2005]; 2015), que d'une perspective plus « politique », préoccupée spécifiquement par la violence militaire (2005 [2004], 2009)³⁴³⁵. À titre d'exemple, dans

³⁴ La façon dont Butler alterne parfois même entre ces deux perspectives peut déboussoler la lectrice ou le lecteur. À ce titre, on peut penser que Butler propose en réalité une interprétation des interactions violentes entre les États qui est calquée sur le modèle des interactions entre les individus offerts par la perspective psychanalytique, elle qui écrit : « Les nations ne sont pas des psychés individuelles, mais elles peuvent être décrites comme des “sujets” » au même titre que les psychés individuelles. » (Butler, [2004]2005 : 68).

³⁵ Dans *Vie précaire*, son propos s'articule principalement autour de la guerre américaine au terrorisme. La violence y est dépeinte sous l'angle de la violence militaire et d'actes vengeance entre États, mais son propos va au-delà de ce contexte. Dans le *Récit de soi*, Butler parle plutôt de « violence éthique », une expression qu'elle reprend du philosophe Adorno, dont l'interprétation paraît assez permissive. Elle s'intéresse dans cet ouvrage à la violence qui caractérise certains de nos jugements individuels à l'endroit d'autrui, souvent arrogants et sévères, et à la possibilité de cultiver plutôt une forme d'humilité par rapport à notre capacité à juger. À la croisée des préoccupations de ces deux ouvrages, dans un article intitulé « Contre la violence éthique », Butler écrit : « Adorno utilise encore le terme “violence” en relation à l'éthique dans les cas de *prétentions à l'universalité*. [...] Il se réfère à la situation dans laquelle « l'universel » lui-même non seulement échoue à s'accorder avec l'individuel, ou à l'inclure, mais où la prétention à l'universalité elle-même ignore les « droits » de l'individu. Nous pouvons par exemple imaginer la prescription de

Vie précaire, elle suggère que le déni de la vulnérabilité se situe au carrefour des processus de « déréalisation » et de « déshumanisation ». Voyons en quoi ceux-ci consistent d'après elle, et en quoi ils sont indissociables des normes qui cadrent (*frame*) le regard que nous portons sur la vulnérabilité.

La déréalisation, pour Butler, renvoie au processus par lequel nous sommes rendu.e.s insensibles à la souffrance de l'autre. Déréaliser consiste à invisibiliser, à déguiser la réalité de telle sorte que certaines vies ne sont plus vues comme valant la peine d'être « pleurées ». Ce processus est notamment soutenu par la construction de récits identitaires idéalisés, par la répétition de discours qui créent une frontière imaginaire entre un « nous » et un « eux », par les représentations partielles ou biaisées de la violence réelle commise à l'endroit de tant de vies sur terre. C'est d'ailleurs pourquoi Butler s'intéresse au deuil en tant qu'il est un « acte politique ». Elle évoque, par exemple, ce qu'elle appelle la « répartition différentielle du deuil » dans le traitement politique et médiatique américain de la guerre en Irak. Elle souligne comment la mort tragique de dizaines de milliers d'enfants ne demeure qu'un nombre, une abstraction, sans nom et sans visage. À l'inverse, des visages comme ceux de Bin Laden ou d'un soldat américain mort au combat seront utilisés précisément pour nourrir une soif de vengeance, le besoin de contre-attaquer, de riposter, d'ajouter à la violence de manière à nous protéger, à éviter d'entrer en contact avec nos blessures, notre vulnérabilité. Elle met en outre l'accent sur la façon dont les conséquences de telles guerres sont dépeintes et perçues : hormis des chiffres, les seuls « points de vue » présentés sont « aériens », une perspective qui témoigne de la nécessité

gouvernements à des pays étrangers au nom des principes universels de la démocratie, alors que cette prescription, en réalité, nie les droits de la population concernée à élire ses propres représentants. Nous pourrions ici penser à la proposition du Président G. Bush en ce qui concerne l'Autorité Palestinienne ou à sa récente guerre visant à remplacer le gouvernement en Irak. » (Butler, 2005[2004] : 196).

de conserver une distance par rapport à la réalité crue de la souffrance et de la perte (Butler, 2005 [2004]: 63). Un tel processus contribue ainsi, insidieusement, à ce que la vulnérabilité ne puisse plus être appréhendée et servir de fondement à la reconnaissance de la valeur égale de ces vies, et de notre responsabilité vis-à-vis d'elles. Butler écrit : « La déréalisation de la perte – l'insensibilité à la souffrance humaine et à la mort – devient le mécanisme par lequel la déshumanisation est accomplie » (Butler, 2005 [2004] : 181). Ainsi, bien que Butler ne donne pas de définition formelle de ces deux notions, la déshumanisation apparaît comme le résultat direct de la déréalisation. La déshumanisation implique la négation de la valeur de certaines vies, des vies dont les pertes sont déréalisées au point où elles ne sont mêmes plus dignes de « compter », encore moins d'être pleurées, comme le seraient des vies à part entière, pleinement « humaines ».

Pour Butler, voir en face la vulnérabilité de l'autre, c'est reconnaître que nous sommes comme lui, et voir en face notre propre vulnérabilité, c'est reconnaître que l'autre est comme nous. Au bout du compte, elle suggère que le déni de notre vulnérabilité agit sur notre capacité même à être touché.e.s, à être empathiques (Butler, 2005 [2004] : 179).³⁶

Comme le remarque à juste titre Danielle Petherbridge :

The important point for Butler is that there is an ethical and political possibility contained in the experience of vulnerability [...] which enables us to extrapolate from our own vulnerability to the vulnerability of others and suggests a kind of empathetic relation to the other (Petherbridge : 593).

³⁶ Il est intéressant de souligner que certains travaux ont repris cette réflexion menée par Butler pour l'appliquer à notre rapport aux animaux non-humains. Partant de cette question posée par Butler de savoir « ce qui fait une vie », ces travaux réfléchissent à l'inclusion des animaux non-humains qui sont exploités dans la sphère de la considérabilité morale, à l'inintelligibilité totale de leur vulnérabilité et de la valeur de leur vie, ainsi qu'aux contextes normatifs qui maintiennent en place cette inintelligibilité, cette incapacité à nous en soucier (Voir Redmalm, 2015 ; Stanescu, 2012 ; Taylor, 2008).

Nous pouvons souligner qu'un des effets les plus importants du déni de la vulnérabilité, pour Butler, semble donc être de nous priver de notre capacité à nous mettre à la place d'autrui. Bref, si l'expérience honnête de la vulnérabilité peut révéler ce lien inéluctable à l'autre, un lien qui devrait nous permettre d'appréhender un « nouveau sens » de la communauté et de la responsabilité (Butler, 2004 : 49), le déni de la vulnérabilité, inversement, effacerait ce lien et inciterait à la violence et à l'exploitation de la vulnérabilité de l'autre.

2.2 Gilson : « désidentification » et oppression

En s'inscrivant dans le prolongement de la réflexion de Butler, Gilson soutient pour sa part que le déni de la vulnérabilité soutient et reproduit différentes formes « d'ignorance et d'oppression » (Gilson, 2014 : 86). Suivant à nouveau la thèse selon laquelle le déni de la vulnérabilité se situe primordialement au niveau de la formation et de la compréhension de soi, Gilson estime que ce déni aurait d'abord l'effet d'un processus de « désidentification », c'est-à-dire que pour éviter de nous sentir vulnérables, nous serions porté.e.s à nous « désidentifier » de ce que nous percevons comme vulnérable (Gilson, 2013 : 222 ; 2014 : 89). Non seulement cette réaction de désidentification se traduirait par le refus de voir certaines réalités qui nous rappellent notre vulnérabilité (un vecteur d'ignorance), mais elle façonnerait également une foule d'attitudes pernicieuses à l'égard d'autrui (un vecteur d'oppression).

Pour illustrer cette relation de réciprocité entre ignorance et oppression, Gilson se rapporte au passage suivant, de la théoricienne du handicap féministe Susan Wendell :

The disabled are not only de-valued for their de-valued bodies (Hannarod 1985), they are constant reminders to the able-bodied of the negative body – of what the able-bodied are trying to avoid, forget and ignore (Lessing 1981). For example, if someone tells me she is in pain, she reminds me of the existence of

pain, the imperfection and fragility of the body, the possibility of my own pain, the *inevitability* of it. The less willing I am to accept all these, the less I want to know about her pain; if I cannot avoid it in her presence, I will avoid her. I may even blame her for it. I may tell myself that *she could have* avoided it, in order to go on believing that I *can* avoid it. I want to believe that I am not like her; I cling to the differences. Gradually, I make her ‘other’ because I don’t want to confront my real body, which I fear and cannot accept. (Wendell 2008 : 832, citée par Gilson, 2014 : 89).

Cet extrait exemplifie de manière éloquente le rapport à la vulnérabilité que cherche à décrire Gilson. Elle fait l’hypothèse que la logique sous-jacente à ce cas de figure est nourrie par les normes et enracinée dans nos psychologies, affectant ainsi une multitude de nos perceptions et attitudes à l’endroit de ceux et celles qui sont susceptibles de provoquer en nous ce « rappel » de notre vulnérabilité. Gilson soutient ainsi que l’impératif d’éviter notre propre vulnérabilité précipite la désidentification. Elle suggère que ce processus joue un rôle décisif dans l’ignorance *willful* (et donc l’indifférence), le mépris à l’endroit des personnes dites vulnérables ou encore, plus largement, l’indifférence face à leur oppression (Gilson, 2014 : 89-91).

Effectivement, en se référant cette fois-ci aux travaux de Iris Marion Young, Gilson affirme que les répercussions négatives du déni de la vulnérabilité se recourent sous le phénomène de l’oppression. En peu de mots, elle évoque la dimension structurelle (sociale, politique, économique et culturelle) de ces répercussions, en soulignant qu’elles ne sont pas simplement le produit « d’occurrences irrégulières », lesquelles seraient dirigées vers quelques individus seulement, mais bien de « l’obstruction systématique de certains groupes³⁷ » (Gilson, 2014 : 92). À ce titre, dans *Justice and the Politics of Difference* (1990) Young écrit :

³⁷ Soulignons que la conception de l’oppression de Young s’appuie sur une révision de ce qu’on entend par « groupe ». Pour elle, les groupes sociaux ne sont pas des entités naturelles, qui devraient être envisagées de manière essentialiste, mais doivent être conçus dans une perspective *relationnelle*. La « réalité » d’un groupe,

Its causes [oppression] are embedded in unquestioned norms, habits, and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules. [...] In this extended structural sense oppression refers to the vast and deep injustices some groups suffer as a consequence of often unconscious assumptions and reactions of well-meaning people in ordinary interactions (Young, 1990 : 5-6).

L'oppression a donc un caractère ordinaire ; elle ne crève pas les yeux, elle peut très bien passer inaperçue chez les personnes en position de la reproduire. Dans ce même ouvrage, Young soutient que l'oppression peut prendre cinq formes, soit l'exploitation, la marginalisation, la *powerlessness*, l'impérialisme culturel et la violence (Gilson, 2014 : 92). Gilson mentionne ces cinq formes, mais ne spécifie pas en quoi elles sont liées d'une façon ou d'une autre au déni de la vulnérabilité. Elle ajoute seulement que l'oppression ne réside pas seulement dans la dévaluation directe de l'autre et le rejet de notre relation à lui, mais aussi dans l'adhésion implicite aux normes sociales qui pré-déterminent cette dévaluation et ce rejet (Gilson, 2014 : 92).

Sinon, Gilson cherche à illustrer les effets du déni de la vulnérabilité en s'intéressant à des problèmes sociaux contemporains, comme le racisme (Gilson, 2011), les injustices alimentaires (Gilson, 2015a), le viol (Gilson, 2015b), et, dans son livre, le capacitisme et la pornographie (Gilson, 2014). Pour chaque problématique, elle interprète qu'un ou plusieurs éléments en jeu sont susceptibles de rappeler leur vulnérabilité à ceux qui sont en position de perpétuer l'oppression ou la discrimination en question, une vulnérabilité qu'ils préfèrent éviter de côtoyer. Par conséquent, ces derniers abdiquent leur

selon Young, dépend des relations sociales qu'il entretient avec d'autres groupes (Young, 1990 : 44). Cette perspective s'accorde avec la conception de la vulnérabilité défendue par Gilson, en vertu de laquelle les vulnérabilités situationnelles (et non la vulnérabilité ontologique qui est partagée par tous) sont construites à travers des dynamiques relationnelles, produites par des normes et un contexte social, politique et économique particulier, au même titre que l'est l'invulnérabilité. En d'autres mots ; des groupes sont « vulnérabilisés » et d'autres sont « invulnérabilisés », sans être « essentiellement » vulnérables ou invulnérables.

responsabilité et nient leur complicité dans la reproduction de la problématique donnée, la relation qu'eux et leurs actions entretiennent avec autrui, et se rabattent sur le présupposé voulant que les personnes soient « responsables » de ce qui leur arrive.

Si Gilson associe les effets du déni de la vulnérabilité à l'oppression et à sa dimension structurelle, elle insiste aussi, similairement à Young, sur le fait qu'ils existent également à petite échelle. Comme elle l'écrit :

My aim here is not to suggest that our critical attention is misdirected – toward the significant and large-scale violence of war, terrorism and counter-terrorism, for instance – but rather to argue that the mundane, the minor and the everyday merits just as much scrutiny and concern since it is on the ground upon which more weighty denials and abuses of vulnerability are built (Gilson, 2014 : 92).

La lecture des écrits de Gilson laisse penser que l'oppression découlant du déni de la vulnérabilité est donc diffuse et multidimensionnelle³⁸. Cette position semble assumée, auquel cas l'hypothèse de Gilson – comme celle de Butler d'ailleurs – est radicale et englobante. Si notre interprétation est juste, on peut résumer cette hypothèse de Gilson de la façon suivante : à partir du moment où une vulnérabilité est perçue et où la reconnaissance de cette vulnérabilité risque d'ébranler la posture d'invulnérabilité que cherche à maintenir un sujet pour lui-même (une posture qui serait largement majoritaire, inscrite dans les psychologies individuelles, dans la culture et reproduite par les normes sociales), ce dernier tend malgré lui à s'en « désidentifier », et il résulte de ce processus un

³⁸ Gilson fait la distinction pertinente entre l'ignorance ou le déni de sa vulnérabilité qui contribue à l'oppression et celle qui permet de résister à l'oppression. En d'autres mots, une distinction entre ceux et celles qui nient leur vulnérabilité pour poursuivre l'invulnérabilité comme une fin et ceux qui, sans nécessairement la nier, « évitent » leur vulnérabilité pour ne pas souffrir d'avantage des injustices dont ils sont déjà la cible, une ignorance de la vulnérabilité qui est plutôt une forme de préservation légitime de soi (Gilson, 2014 : 88)

potentiel d'oppression à l'endroit des individus et des groupes qui lui rappelle cette vulnérabilité.

Si Butler et Gilson ont raison, renverser la vapeur quant à ce rapport trouble que nous entretenons vis-à-vis de la vulnérabilité est une tâche pressante et indispensable. À ce compte, Gilson met justement de l'avant une solution au problème du déni de la vulnérabilité : la « vulnérabilité épistémique ». Sa lectrice ou son lecteur devine que cette proposition normative est au cœur de ce qu'elle entend par une « éthique de la vulnérabilité ». Examinons maintenant en quoi consiste cette proposition.

2.3 La solution proposée par Gilson : cultiver la « vulnérabilité épistémique »

Si le déni de la vulnérabilité contribue à perpétuer tant de maux, allant de l'indifférence, de la violence à l'oppression, Gilson conçoit la « vulnérabilité épistémique » comme le moyen de surmonter ce déni et d'atténuer ses effets. Cette conception de la vulnérabilité épistémique qu'elle défend renvoie à une « attitude » qu'il nous faudrait cultiver. Elle définit assez largement cette attitude comme « an openness to changes in the self in light of coming to perceive what one does not know and has prevented oneself from knowing. » (Gilson, 2014 : 96), qu'elle décline en cinq composantes interdépendantes à mettre en pratique (Gilson, 2014 : 94-96). Les voici présentées de manière schématique :

- 1) Être ouvert au fait de ne pas savoir (attitude préalable à l'apprentissage), plutôt que de ne pas vouloir savoir. Gilson estime que faire preuve d'humilité épistémique est généralement considérée comme un défaut, un manque. Nous apprendrions depuis l'enfance qu'elle n'est pas valorisée.
- 2) Être ouvert à la possibilité de faire des erreurs, tout en se remettant en question à travers l'exploration et l'immersion dans les idées, les croyances et les émotions d'autrui ; que le fait de se tromper ne soit ni un prétexte pour se refermer sur soi-même ni pour se soustraire au dialogue.

- 3) Nous mettre volontairement dans des situations étrangères ou inconfortables, dans lesquelles ne nous sommes pas « connaissant ». Cela repose sur l'idée selon laquelle il n'y a pas ou peu d'apprentissages sans inconfort et confrontation à l'inconnu. Gilson affirme que cette invitation à mettre en pratique cette composante est plus particulièrement destinées aux personnes plus privilégiées, parce qu'elles ne se sont généralement pas retrouvées dans les situations dans lesquelles des personnes moins privilégiées se sont déjà retrouvées au cours de leur vie.
- 4) Être attentif à la dimension affective, relationnelle et corporelle de la connaissance. Cela présuppose que nous ne soyons pas seulement ouvert à de nouvelles idées, mais que nous soyons sensible à nos propres réactions émotionnelles et corporelles, et à la manière dont celles-ci sont susceptibles d'affecter notre réception ou notre fermeture face à certains savoirs. Cette composante vise à transformer les réflexes et habitudes que nous avons notamment hérités d'une tradition réductionniste et dualiste.
- 5) Être ouvert à l'éventualité que notre soi soit transformé (*alteration of one's sense of self*). Il s'agit ici non seulement de nous ouvrir à de nouvelles idées et d'être attentif à nos propres émotions, mais aussi de nous s'intéresser à « ce qui fait de nous qui nous sommes » ; comprendre que nous avons et serons affecté par les autres, par ce qui nous est extérieur, et que cette perméabilité nous a constitué en tant que personne. Cette dernière composante implique donc que nous soyons ni plus ni moins disposé à revoir notre conception de notre identité, ce qui peut s'avérer déstabilisant.

Dans l'ensemble, la vulnérabilité épistémique représente une vertu. C'est ce qui est mis en lumière lorsque Gilson souligne que les principales vertus d'une éthique de la vulnérabilité sont, en somme, « l'ouverture et la réceptivité » (Gilson, 2014 : 178). Tentons d'approfondir cette solution proposée par Gilson et de faire ressortir ses implications.

D'une part, elle présuppose que nous soyons en mesure d'utiliser adéquatement nos facultés critiques, ainsi que de faire preuve d'une certaine humilité (Gilson, 2014 : 97). À ce titre, ni Gilson ni les écrits d'autrices mobilisant sa conception de la vulnérabilité épistémique (ex. Applebaum, 2017; Hamrouni, 2020; Logue, 2014; Snyman 2015) ne mettent de l'avant cette idée, mais cette conception se rapproche de celle d'un « agent épistémique » vertueux. En ce sens, nous pourrions interpréter que la vulnérabilité épistémique s'apparente à une forme « d'éthique de la vertu épistémique ». Faire cette

suggestion tient d'ailleurs compte de l'importance qu'accorde Gilson aux travaux en épistémologie de l'ignorance, lesquels révèlent les liens qui unissent les disciplines de l'éthique et de l'épistémologie.

D'autre part, la vulnérabilité épistémique suppose qu'en plus de reconnaître le rôle qu'a joué l'idéal d'invulnérabilité et le déni de la vulnérabilité dans notre vie, nous soyons capables de faire l'expérience de nous-mêmes *en tant* qu'êtres vulnérables. Cela implique que nous soyons, pour la plupart d'entre nous, en mesure de revoir complètement la manière dont nous nous représentons notre identité. Comme Gilson l'écrit d'ailleurs dans la conclusion de son ouvrage, elle estime que cette expérience est absolument cruciale :

Experiencing vulnerability is itself central to ethical response to vulnerability [...] comprehension of vulnerability is not achieved through a cognitive acknowledgement, but rather a matter of experience: of undergoing, seeing, feeling and sensing. [...] for vulnerability to have the kind of normative significance that we aspire it to have – for it to motivate and sustain responsibility – it must be experienced. That is, it must constitute a basis for an expansive practice of empathy (Gilson, 2014: 179)³⁹.

Nous pourrions dire que la proposition de Gilson se situe d'une certaine manière au niveau méta-éthique. Sa position est que notre rapport à la vulnérabilité influence nos jugements moraux bien antérieurement à la réflexion rationnelle, en agissant sur notre perception et notre sensibilité à être interpellé.e.s. Cette éthique de la vulnérabilité que propose Gilson constitue donc moins une boussole normative nous indiquant comment distinguer l'action bonne ou mauvaise – comme le serait une doctrine utilitariste ou déontologiste – qu'une méthode pour transformer ce rapport plus « affectif » à la vulnérabilité, en vue de libérer le potentiel lié à sa pleine reconnaissance.

³⁹ Il nous semble pertinent de noter que Gilson ne fait pas usage du terme « empathie » auparavant dans son ouvrage, une remarque que nous garderons en tête lorsque nous nous tournerons vers Gilligan dans le troisième chapitre.

En résumé, il semble que pratiquer l'éthique de la vulnérabilité consiste à œuvrer simultanément à une critique des idéaux d'invulnérabilité et à la mise en place de stratégies nous permettant de renverser la façon dont nous expérimentons concrètement la vulnérabilité. D'après Gilson, cela devrait nous acheminer vers une transformation de notre conception de nous-mêmes, et que s'ensuive une transformation positive et globale de notre rapport à autrui, alors plus vrai, plus authentique et juste.

2.4 Les limites de la vulnérabilité épistémique

On peut sans doute déjà anticiper la critique en nous demandant dans quelle mesure cet idéal que propose Gilson est réalisable. Peut-on espérer que les barrières psychologiques et structurelles qui freinent, voire entravent complètement l'appréhension de la vulnérabilité et la transformation de notre rapport à elle tombent parce que les personnes sont incitées, invitées, à cultiver leur vulnérabilité épistémique? Si le propos de Gilson laisse très clairement entendre qu'il s'agit là d'un travail colossal, il semble que les conditions qui doivent être rassemblées pour que les individus parviennent effectivement à faire preuve de vulnérabilité épistémique ne sont pas clairement identifiées.

Il vaut la peine d'attirer l'attention sur le fait que l'éthique de la vulnérabilité de Gilson mise à peu près exclusivement sur la responsabilité et la motivation individuelle, dans l'espoir que les personnes changent d'elles-mêmes. Pour le dire sans ambages, la proposition de Gilson suppose que chacun.e d'entre nous fasse sa part, dans son coin. Même si Gilson défend préalablement la nécessité d'une critique sociale soutenue des normes qui influencent négativement notre rapport à la vulnérabilité, tout laisse croire qu'il est laissé à la discrétion de chacun.e d'endosser cette critique sociale, d'embrasser sa propre vulnérabilité. D'une certaine manière, et paradoxalement, c'est un peu comme si Gilson

escamotait sa propre analyse du déni de la vulnérabilité, en partant pratiquement du présupposé que nous sommes disposé.e.s à faire l'expérience de notre vulnérabilité, que nous en aurons l'envie et la capacité. Pour ces raisons, au-delà de la pertinence morale de chacune des composantes de cette attitude, nous estimons que son potentiel réel de transformations à la fois sociales et individuelles est restreint⁴⁰.

2.5 Conclusion

En menant un examen des effets qui sont associés au déni de la vulnérabilité ontologique par Butler et Gilson, nous avons pu constater qu'elles soutiennent que ce déni et la culture sociale de l'invulnérabilité ont un impact négatif sur nos capacités morales, rien de moins. Butler et Gilson émettent ainsi une hypothèse éminemment psychologique. Pour elles, la transformation du rapport à notre vulnérabilité constitue une clé pour désamorcer diverses formes d'oppressions et de violences, à petite comme à grande échelle, et transformer positivement les rapports que nous entretenons collectivement. Admettre et apprendre à vivre notre vulnérabilité pourrait, d'après elles, faire de nous des agents plus moraux, dont le jugement serait attentif, réceptif, affecté, et des agents moins disposés à réagir violemment, impulsivement, et plus portés à l'humilité, l'écoute et l'empathie. Néanmoins, il semble que la solution individualiste proposée par Gilson, soit celle qui consiste à faire preuve de vulnérabilité épistémique, n'est pas entièrement satisfaisante, bien que pertinente. Notre hypothèse est que si Gilson n'a pas produit une réponse satisfaisante au problème qui la préoccupe, c'est parce que nous ne sommes pas

⁴⁰ Notre point s'apparente à une critique que formule Elizabeth Anderson, dans l'article « Epistemic Justice as a Virtue of Social Institution », à l'endroit de Miranda Fricker au sujet de l'insistance que cette dernière met sur la vertu épistémique individuelle dans son ouvrage *Epistemic injustice* (2007). Anderson, qui cherche à montrer en quoi pourrait consister la vertu de la justice épistémique si elle était une « vertu des institutions », soutient pour sa part que le traitement des injustices épistémiques requiert des « remèdes structurels » (Anderson, 2012 : 167).

encore parvenu.e.s à bien saisir en quoi consiste le processus complexe du déni de la vulnérabilité ontologique.

CHAPITRE III. DE BUTLER À GILSON : QUELLE PLACE POUR LA RECONNAISSANCE D'UNE FILIATION AVEC LE CARE?

Jusqu'ici nous avons, dans le premier chapitre, examiné les différentes notions mobilisées par Gilson pour conceptualiser le déni de la vulnérabilité, en cernant le rôle qu'elles jouent dans cet effort de conceptualisation. Dans le deuxième chapitre, nous avons reconstruit les effets négatifs qu'elle et Butler associent à cette forme « d'ignorance ». Dans le présent chapitre, nous suggérons que les travaux relevant de l'éthique du *care*, qui sont étrangement boudés par les éthiciennes de la vulnérabilité comme Gilson et Butler, pourraient non seulement bonifier leur conception du déni de la vulnérabilité, mais que ces travaux représentent en fait la matrice d'origine des éthiques de la vulnérabilité. Nous défendrons dans ce chapitre qu'il est injustifié que Gilson et Butler ne s'attardent pas aux travaux en éthique du *care*, puisque la préoccupation pour la vulnérabilité et le déni de la vulnérabilité y est présente depuis longtemps. Plus encore, nous suggérons que des travaux en éthique du *care* nous permettraient de corriger certains défauts de la conception de l'ignorance *willful* de la vulnérabilité de Gilson.

Certes, on se représente généralement les féministes Judith Butler, une déconstructionniste, et Carol Gilligan, la mère de l'éthique du *care*, sous le signe de la contradiction, comme si leurs pensées étaient irréconciliables, sinon carrément antagonistes⁴¹. Or, selon nous, il y a chez Gilligan des ressources conceptuelles et empiriques importantes pour mieux comprendre le déni de la vulnérabilité, lesquelles mériteraient d'être utilisées par Gilson et Butler. Si celle-ci a été ignorée, c'est à notre avis en raison de la « double indifférence » dont sa pensée fait l'objet : Gilligan a été critiquée,

⁴¹ Nous ne nions pas que les deux théoriciennes viennent de disciplines différentes et de contextes différents.

puis délaissée, non seulement par les féministes qui évoluent en dehors du (et parfois en opposition au) champ de l'éthique du *care*, mais aussi par certaines éthiciennes du *care* de la deuxième et troisième vagues, à commencer par Joan Tronto. Nous pensons que toutes ces critiques ne sont pas également justifiées et que les travaux de Gilligan mériteraient d'être remis à l'avant plan, du moins en ce qui concerne son apport possible à la réflexion sur le déni de la vulnérabilité. C'est cette tension que nous explorerons dans la seconde partie de ce chapitre.

3.1 Le rapport à la vulnérabilité au cœur des éthiques du care

Il est généralement tenu pour acquis que les travaux de Judith Butler relèvent du champ de la théorie queer et du postmodernisme (Baril, 2007 : 61). Toutefois, comme nous avons pu l'entrevoir au cours du chapitre précédent, les ouvrages succédant la parution de *Trouble dans le genre* (1990) témoignent, selon plusieurs, d'un « tournant éthique » distinctif dans sa démarche intellectuelle, articulé autour des thèmes des affects, du corps ou des relations (Lloyd, 2015). Or, indépendamment de ce virage, les références privilégiées par Butler sont demeurées relativement stables et homogènes au fil de ses ouvrages (ex. Adorno, Althusser, Derrida, Foucault, Hegel, Lacan, Levinas, Nietzsche). Si la dépendance, la vulnérabilité, le corps ou la critique du « mythe » du sujet autonome et autosuffisant sont des thèmes qui occupent sans contredit une place centrale dans l'univers théorique butlerien, il nous faut à présent relever le constat suivant : pourtant précurseurs en cette matière, les travaux produits par les éthiciennes et théoriciennes du *care* ne sont, à notre connaissance, jamais considérés, ni même mentionnés, par Butler.

Pour sa part, Gilson fait une fois seulement mention du fait que des éthiciennes du *care* – Joan Tronto, Virginia Held et Eva Feder Kittay – se sont efforcées de redéfinir les « catégories dualistes conventionnelles », et qu’elles furent en ce sens une influence pour elle (Gilson, 2014 : 9). Concrètement, toutefois, elle ne s’y réfère jamais. L’ouvrage *The Ethics of Vulnerability* s’ouvre sur la critique des approches de deux philosophes, soit Goodin (1985) et MacIntyre (1999). Gilson sélectionne ces deux philosophes sur la base du fait qu’ils ont défendu une approche « alliant éthique et théorisation de la vulnérabilité » (Gilson, 2014 : 12, traduction libre). En mobilisant et en critiquant les approches de la vulnérabilité de Goodin et de MacIntyre, son objectif précis consiste à montrer qu’ils s’en tiennent à une conception « négative », et qu’il s’agit là d’un piège que doit éviter une conception de la vulnérabilité ontologique : elle doit inclure aussi bien les expériences positives que négatives que permet en réalité notre condition de vulnérabilité. Gilson justifie son choix de ne pas considérer les approches qui relèveraient du champ des éthiques du *care* en affirmant seulement que celles-ci « se concentrent plutôt sur la dépendance, l’attachement, la connexion et la relationalité » (en note de bas de page) (Gilson, 2014 : 12, traduction libre)⁴². Cette justification est-elle vraiment convaincante?

Les éthiques du *care* forment un corpus vaste, riche et diversifié. Marie Garrau et Alice le Goff distinguent deux thèses fondamentales communes à ce corpus. La première est « la thèse selon laquelle nous sommes tous fondamentalement vulnérables » et que « la vulnérabilité, loin de caractériser un état transitoire qui devrait être dépassé dans l’accès à l’autonomie, doit d’abord être pensée comme une modalité irréductible de notre rapport au monde – une sorte d’invariant anthropologique » (Garrau & Le Goff, 2010 : 7-8). La

⁴² Dans son ouvrage, Alasdair MacIntyre se dit lui-même grandement redevable des travaux d’Eva Feder Kittay et Virginia Held (MacIntyre, [1999]2020 : 16).

seconde thèse stipule que « cette condition partagée est obscurcie par un certain nombre de pratiques et de représentation sociales », à travers lesquelles elle est dépeinte négativement, assimilée à « l'échec » (Garrau & Le Goff, 2010 : 8). À cette seconde thèse, les autrices ajoutent :

Ces pratiques et représentations fonctionnent comme des opérateurs de partage, qui maintiennent l'idée d'une frontière entre personnes autonomes et personnes vulnérables, elles fonctionnent également comme des écrans masquant l'importance du *care* pour toute vie humaine (Garrau & Le Goff, 2010 : 9).

Soulignons que ces deux thèses sont présentées en guise d'introduction aux éthiques du *care*. Elles indiquent ce qui, d'après Garrau et Le Goff, est un point commun aux travaux des théoriciennes et éthiciennes œuvrant dans ce champ. Si nous les mobilisons ici, c'est d'abord parce qu'elles nous semblent mettre en évidence une similitude frappante entre ces thèses et celles que nous avons étudiées jusqu'ici chez Butler et Gilson.

En effet, d'un côté, la première thèse met en lumière une préoccupation centrale au sein du *care* pour ce qui est vu comme une vulnérabilité fondamentale et commune au genre humain, soit une vulnérabilité qui serait « ontologique ». Par exemple, Sandra Laugier remarque que les éthiques du *care* ont « mis la vulnérabilité au cœur de la morale » (2009 : 165). Avant elle, Nel Noddings désignait la vulnérabilité comme « condition originelle » (1984)⁴³. Nathalie Maillard affirme, quant à elle, que « l'idée que souhaitent réhabiliter les éthiciennes du *care* est d'abord celle d'une vulnérabilité ordinaire » (2011 : 186). Daniel Engster reconnaît pour sa part que l'éthique du *care* a « traditionnellement » été articulée autour de la notion de dépendance, mais que la vulnérabilité est très loin d'y être absente, les deux ont souvent, en fait, été utilisées comme synonymes (2019). D'un

⁴³ Il ne s'agit pas ici d'affirmer que les conceptions de la vulnérabilité existantes du côté du *care* sont identiques entre elles, mais de rappeler que la vulnérabilité, voire la vulnérabilité ontologique ou « ordinaire » n'y est simplement pas une donnée absente.

autre côté, la seconde thèse identifiée par Garrau et Le Goff renvoie à l'idée que cette vulnérabilité est ignorée et réduite à sa dimension négative. Mais elle renvoie également à l'idée que cette ignorance est cultivée et maintenue par un ensemble de normes préservant l'illusion d'une frontière entre l'autre « vulnérable » et soi-même invisibilisant par-là les activités de *care* dont nous dépendons pourtant toutes et tous. Cette idée n'est évidemment pas étrangère à Gilson ou à Butler, mais les activités de *care*, les tâches de soins, ne sont jamais évoquées par elles. Peut-on vraiment comprendre la perception de la vulnérabilité et le rapport que nous entretenons vis-à-vis d'elle en laissant cet aspect inhérent à toute existence humaine de côté?

L'indifférence généralisée dont témoignent Butler et Gilson à l'égard du contenu des travaux relevant du *care* peut laisser perplexe. Même en s'efforçant d'être le plus charitable possible, cette indifférence semble questionnable⁴⁴. Dans les deux prochaines sections, nous proposerons un léger amendement à la conception du déni de la vulnérabilité de Gilson nourrie par les travaux relevant du *care*. Quoique modestement, nous espérons montrer que ceux-ci recèlent des perspectives et des outils permettant d'enrichir considérablement notre compréhension du déni de la vulnérabilité, des travaux dans lesquels Gilson, Butler et celles et ceux qui se réclament de leurs travaux auraient ainsi avantage à puiser⁴⁵.

⁴⁴ L'ouvrage *Intersectionality* (2016) d'Ange-Marie Hancock, par exemple, s'ouvre par une réflexion sur le thème de la propriété intellectuelle et sur la rigueur de certaines « pratiques citationnelles » répandues dans le monde de la recherche universitaire, en faisant notamment mention de Butler, et plus largement du postmodernisme et du poststructuralisme. Hancock s'intéresse entre autres aux facteurs qui influencent les préférences lorsqu'il s'agit de se référer à un.e auteur.e plutôt qu'un.e autre, et quelles figures intellectuelles sont considérées originales ou géniales.

⁴⁵ Il vaut la peine de souligner que si Butler ne considère pas les travaux des penseuses du *care*, certaines parmi ces dernières ont déjà suggéré la pertinence d'un rapprochement entre Butler et l'éthique du *care*. À notre connaissance, ces rapprochements demeurent toutefois rares : ceux que nous avons relevés sont

3.2 Repenser l'ignorance willful de la vulnérabilité à l'aune du care

Patricia Paperman souligne à juste titre que l'éthique du *care* « ne se laisse pas aisément contenir dans des cases » (Paperman, 2015 : 29). Il est vrai que la pensée féministe du *care* n'est pas homogène. À l'origine, en anglais, le verbe *to care* signifie « se soucier de », « s'occuper de », « faire attention à », « prendre soin de ». En tant que nom commun, il pourrait être traduit par « souci », « soin », « sollicitude », « attention ». « Sous la forme négative – I don't care –, il indique une indifférence, un refus de responsabilité », écrivent Laugier et Paperman (2006). Sur le plan théorique, le courant est né à la frontière de la philosophie et de la psychologie du développement moral, chez Carol Gilligan. Néanmoins, la définition la plus populaire du *care* est sans doute celle qu'a proposée Joan Tronto, la penseuse politique du *care* la plus influente depuis la parution de son ouvrage *Un monde vulnérable* (2009 [1993])⁴⁶. Dans cet ouvrage, Tronto définit le *care* comme suit :

Activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe en soutien à la vie (Tronto, 2009 : 143).

Si Tronto soutient que le *care* est à la fois « une pratique et une disposition » (Tronto, 2009 : 145), nous pouvons remarquer que sa définition tend davantage à décrire le *care* comme une pratique, en désignant les activités et tâches de *care*. Ce faisant, elle renvoie à leur répartition et leur organisation au sein de la société, pointant ainsi vers la

effectués avec Joan Tronto (Brugère, 2009) et Eva Feder Kittay (Simplician, 2015), mais jamais avec Gilligan.

⁴⁶ La toute première formulation de cette définition est donnée par Berenice Fisher et Joan Tronto (voir Tronto & Fisher, 1990).

façon dont elles ont trait à des enjeux de justice. Nous reviendrons sur cet enjeu, mais nous pouvons penser que Tronto privilégie cette orientation en raison de la distance qu'elle cherche possiblement à prendre avec les travaux de Gilligan (ou du changement de perspective qu'elle cherche à initier). Cela dit, pour le moment, nous pouvons ajouter que le *care* réfère aussi à une « disposition », celle qui permet de se « soucier de », d'être « interpellé par », de porter « une attention à l'autre qui se développe dans la conscience d'une responsabilité à son égard, d'un souci de son bien-être » (Garrau et Le Goff, 2010 : 5). C'est dans cette perspective que nous verrons que le *care* offre certaines clés pour réfléchir non seulement à la vulnérabilité, mais aussi au déni de cette vulnérabilité. Pour le dire simplement, certaines théoriciennes et éthiciennes du *care* ont cherché à mieux comprendre et remédier à l'attitude « *I don't care* », et ce, en s'intéressant à ce qui module nos capacités ou incapacités à percevoir, être sensibles, attentifs ou à l'écoute de l'autre, lesquelles précèdent souvent le *care* en tant que pratique.

Nous estimons qu'il est raisonnable de penser que les éthiques du *care* sont celles qui ont analysé le plus profondément le rapport à la dépendance et à la vulnérabilité à travers ses dimensions psychologique, sociopolitique et historique. Évidemment, nous ne saurions faire honneur à cette diversité et cette complexité ici en offrant un parcours exhaustif de la pensée du *care*, cela parce que notre objectif est aussi, et surtout, de nous concentrer spécifiquement sur Gilligan. Mais avant, nous suggérons qu'il est possible de dissiper une part de l'ambiguïté, soulevée dans le précédent chapitre, autour de l'ignorance *willful* de la vulnérabilité en l'envisageant plutôt comme une « ignorance motivée ».

Les penseuses du *care* se sont intéressées à la vulnérabilité et la dépendance en tenant souvent compte de leur réalité empirique, et donc aux contextes concrets dans

lesquelles elles se manifestent et sont prises en charge. Inscrites dans la tradition féministe, elles ont décrit et dénoncé les injustices relevant, par exemple, de la division genrée du travail, de l'assignation des femmes à la sphère domestique ou de la dévalorisation et du mépris structurel des activités de soins. Dans le chapitre qu'elle signe dans l'ouvrage collectif *Le care, Éthique féministe actuelle* (2015), Naïma Hamrouni fait honneur à cette tradition en montrant comment l'on pourrait s'acheminer vers une théorie politique du *care* élargie, qui inclurait les « services rendus aux indépendants », un élargissement qui reposerait notamment sur une révision et une revalorisation de la notion de vulnérabilité. Or, parallèlement cet objectif, Hamrouni soutient que si les féministes matérialistes des années 70-80 avaient déjà mis en lumière l'intérêt *matériel* que les hommes et les catégories sociales dominantes ont eu à se libérer du travail de *care*, une théorie du *care* peut à son tour en montrer les intérêts *politique* et *existentiel*. C'est sur cette proposition que nous souhaitons nous appuyer pour mettre de l'avant une piste potentielle pour réviser l'ignorance *willful* de la vulnérabilité telle que décrite par Gilson.

Historiquement, le privilège de se libérer et de se tenir à distance des activités de *care* s'est accompagné de la domination masculine, mais aussi de la tendance, intimement liée à ce privilège, à cultiver un désintérêt, un détachement ou une indifférence à l'égard de la vulnérabilité et de la dépendance. Sous différents angles, les féministes matérialistes y ont essentiellement vu l'expression d'une même motivation⁴⁷, soit une motivation

⁴⁷ Dans le texte, les termes « motivation » et « intérêt » semblent utilisés comme des synonymes (intérêt au début et motivation à la fin). La distinction entre ces concepts ne nous paraît pas ici essentielle. Mais si nous voulions être plus précis, nous pourrions dire qu'une motivation est « un processus visant à satisfaire un intérêt ». Dans le sens commun, un intérêt correspond à ce qui est considéré « important, avantageux ou favorable » (Dictionnaire Larousse en ligne 2021) tandis que la motivation peut être définie, en psychologie, comme un « processus psychologique responsable du déclenchement, du maintien, de l'entretien ou de la cessation d'une conduite. Elle est en quelque sorte la force qui pousse à agir et penser d'une manière ou d'une autre » (Darnon, 2021).

matérielle : celle de s'enrichir, de posséder plus, de dominer. Mais Hamrouni soutient que cela témoigne en même temps d'une motivation *existentielle*, celle « d'éviter le contact avec les corps fragiles ou malades », « les nourrissons », « les personnes âgées souffrantes », ces réalités généralement proches des tâches de soin qui rappellent la « fragilité déconcertante de leur propre vie » (Hamrouni, 2015 : 83). La motivation existentielle à nous décharger du *care* et à nous éloigner de notre vulnérabilité se refléterait aussi dans le rejet de notre animalité et la peur, souvent inconsciente, de la mort (Hamrouni, 2015 : 78).

Selon elle, on devrait aussi y voir une motivation *politique*. Celle-ci consisterait, pour la personne, à s'exempter de fournir des soins en retour afin de se libérer du temps, pour profiter du loisir de participer à la vie publique, à la « définition des institutions », de ses règles et de son fonctionnement, pour construire un monde et des savoirs à son image et en fonction de ses intérêts (Hamrouni, 2015 : 83). En résumé, ces deux motivations, *existentielle* et *politique*, consistent à : (1) maintenir l'illusion réconfortante de l'autosuffisance et de l'invulnérabilité, de même qu'éviter l'angoisse associée au fait de voir sa propre vulnérabilité en face ; (2) jouir des avantages politiques et d'une « citoyenneté libérée du *care* », distante de ses réalités et de ses exigences (Hamrouni, 2015 : 83). Le rapport à la vulnérabilité est donc certainement influencé par le rapport aux tâches de soin, au « contact » réel avec le corps et la vulnérabilité, et au fait que ce sont des femmes qui ont historiquement assumé de telles tâches.

Cette courte incursion dans l'article de Hamrouni nous permet de donner à nouveau un bref aperçu du potentiel et de la richesse du *care* lorsqu'il est question du rapport à la vulnérabilité. Sous cette perspective, le désintérêt, le détachement, l'indifférence de tout ce

qui relève de la vulnérabilité n'est pas un accident. Maintenir cette distance à l'égard de la vulnérabilité est, en effet, vue comme un moyen de conserver ou de consolider un privilège et de maintenir une illusion rassurante. En ce sens, parler en termes de motivation à satisfaire un intérêt nous permet de faire le lien avec les travaux en épistémologie de l'ignorance. À notre avis, si nous tenions à rester dans le registre théorique de ces travaux, nous gagnerions à remplacer (ou à explorer la possibilité de remplacer) le terme *willful* (volontaire ou délibéré) par « motivée » (*motivated*).

Envisager l'ignorance de la vulnérabilité comme une « ignorance motivée » est une proposition sémantique assez simple, certes. Tout de même, cela peut nous permettre d'évacuer l'ambiguïté, que nous avons évoquée au chapitre précédent, autour du terme *willful* et de ses possibles traductions et interprétations. Il semble raisonnable qu'on puisse aussi bien parler d'une motivation consciente qu'inconsciente, volontaire qu'involontaire. Cela permet de contourner une question épineuse laissée en plan par Gilson et Tuana. Adopter cette perspective nous invite également à identifier les différents motifs ou intérêts (contenus des motivations) qui sont susceptibles d'être à l'origine de cette ignorance, comme le fait Hamrouni, par exemple. En ce sens, la théorie du *care* nous encourage à ne pas négliger le contexte dans lequel le déni de la vulnérabilité s'est construit. Ensuite, elle nous amène à reconnaître que les femmes ont été les premières touchées par ce déni et que ce sont les hommes qui, historiquement, en ont tiré plusieurs bénéfices.

Concernant cette dernière remarque, il nous faut à présent soulever un nouveau constat, qui lui aussi peut surprendre : au-delà des activités de *care*, la variable du genre, et plus précisément de la socialisation au genre, est pratiquement absente des travaux de Butler et de Gilson (lorsque ceux-ci portent sur la vulnérabilité). En effet, même lorsque

Butler s'intéresse à la relation entre rapport à la vulnérabilité et la violence, ou lorsque Gilson cherche à théoriser l'idéal d'invulnérabilité, cette variable n'est pas considérée dans leur réflexion. Selon nous, un portrait complet et une analyse pertinente du déni de notre vulnérabilité devrait inclure cette pièce du puzzle. C'est notamment pour pallier cette absence que la pensée de Carol Gilligan nous sera utile. Mais avant d'examiner la pensée de Gilligan, il nous faut prendre connaissance de ce qui est susceptible d'entraver la considération de ses travaux, aussi bien chez Butler que Gilson.

3.3 Carol Gilligan et le spectre de l'essentialisme

Le nom de Carol Gilligan apparaît généralement dans les introductions d'ouvrages ou d'articles où il est question d'éthique du *care*, cette dernière étant l'auteurice de l'ouvrage *Une voix différente* (2008 [1982]), l'ouvrage pionnier de ce courant. Néanmoins, force est de reconnaître que c'est là que s'arrêtent le plus souvent les chercheur.e.s qui y font référence, c'est-à-dire à la mention de son nom et de son premier livre. Pourtant, Gilligan a, depuis, fait paraître plus d'une dizaine d'ouvrages, à travers lesquels elle développe une pensée originale et nuancée, qui approfondit en plus de dépasser considérablement le cadre de sa réflexion de 1982. Néanmoins, ces travaux ne sont que très rarement pris en compte, si bien qu'il semble planer sur eux un certain soupçon, une méfiance. Comment expliquer le peu d'attention accordée à ses plus récents travaux ?

La méfiance que les féministes ont entretenue vis-à-vis de l'œuvre de Gilligan, que partagent possiblement Butler et Gilson, réside en majeure partie dans le fait qu'elle fut taxée « d'essentialiste » ou de « différentialiste », une étiquette fréquemment reprise pour caractériser sa pensée (ex. Fraser et Nicholson, 1990; Heilmann, 2011; Kerber, 1986; Okin, 1989; Mackinnon, 1987; Tronto, 1993). Sous son acceptation générale, l'essentialisme

désigne la doctrine selon laquelle des catégories d'objets sont dotées d'essences qui les définissent, voire les déterminent (McHugh, 2007 : 37). Dans le cadre de la pensée féministe, il renvoie le plus souvent à l'idée que les femmes et les hommes sont respectivement dotés de caractéristiques distinctes, fixes, universelles et innées (des propriétés *essentielles*), et que ces différences sont d'origine naturelle ou biologique (Ishii et Atkins, 2020; Witt, 1995). Mais ces différences ne seraient pas seulement physiologiques, elles relèveraient aussi des *manières d'être et d'agir*, de ce qui est communément appelé le « genre », par exemple, les hommes seraient naturellement plus compétitifs et les femmes plus empathiques (Grosz : 1995). L'essentialisme s'oppose au constructivisme, qui renvoie à la thèse selon laquelle de telles différences seraient socialement construites (des propriétés *accidentelles* et non *essentielles*)⁴⁸.

En psychologie morale, une position essentialiste et féministe pourrait défendre l'idée qu'il existe une « morale féminine », qui aurait été historiquement discréditée et étouffée, mais que nous gagnerions à valoriser. Sous cette perspective, si les femmes et les hommes raisonnent différemment sur le plan moral, ce serait en raison de leur nature, ou

⁴⁸ Les discussions portant sur l'essentialisme et le constructivisme sont hautement diversifiées et complexes, en rendre compte adéquatement exigerait sans doute qu'un chapitre entier leur soit consacré. Il vaut tout de même la peine de mentionner que dans la littérature féministe, les accusations d'essentialisme prennent plusieurs sens, parfois très variés. Dans *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice* (2000), Cressida Heyes distingue quatre significations de l'essentialisme sous-jacentes aux différentes critiques formulées par des féministes. Celles-ci sont reprises et résumées clairement par Alison Stone (2004) dans son article « Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy » (2004) : (1) l'essentialisme métaphysique : la croyance en des essences réelles (des sexes) indépendamment de la construction sociale; (2) l'essentialisme biologique : la croyance en des essences réelles qui sont biologiques; (3) l'essentialisme linguistique : la croyance selon laquelle le terme « femme » a une signification fixe et invariante; et (4) l'essentialisme méthodologique : le présupposé de l'applicabilité du genre comme catégorie générale d'analyse sociale pour étudier la vie des femmes (ou des hommes) (Heyes citée par Stone, 2004 : 137). Selon cette catégorisation, l'essentialisme que nous avons dépeint ici correspondrait donc davantage aux deux premières significations (celles-ci nous semblent les plus courantes). Mais nous devons aussi constater le fossé qui sépare l'essentialisme biologique (1) ou métaphysique (2) de l'essentialisme méthodologique (4) (duquel Catharine Mackinnon est accusée, par exemple (Stone, 2004 : 140)). Considérant ce caractère fortement polysémique et l'absence, à notre connaissance, de démonstration solidement étayée de l'essentialisme de Gilligan, il apparaît d'emblée légitime de rester sceptique face à cette accusation, d'autant plus lorsqu'elle est avancée sans références à ses écrits post-1982.

d'expériences universelles et communes (la maternité par exemple), et non en raison d'une éducation ou d'une socialisation particulière. L'impulsion morale du *care* pourrait, à titre d'exemple, être envisagée comme une disposition essentiellement féminine. Or, une telle posture assumerait non seulement à tort l'existence d'une catégorie « femme » universelle, mais elle en reconduirait une vision fautive, stéréotypée, et ultimement, les injustices qui s'accompagnent de cette vision. En cherchant à revaloriser sa « différence », elle scellerait le lien entre la catégorie femmes et les aptitudes naturelles aux rôles et aux tâches de soin. C'est en partie ce qui explique l'aversion d'une vaste majorité de féministes pour de telles thèses⁴⁹. Si ce type d'essentialisme a mauvaise presse aujourd'hui, c'est précisément celui qui semble le plus souvent associé Gilligan.

Joan Tronto, elle-même théoricienne du *care*, est sans doute celle qui a joué le rôle le plus déterminant dans la disqualification des travaux de Gilligan (Tronto, 1987; 1993). D'après elle, la perspective psychologique et « genrée » de Gilligan se heurterait à cet écueil d'un glissement essentialiste, en plus d'être apolitique. Revendiquant cette nécessité de politiser le *care*, Tronto dépeint « l'éthique du *care* » de Gilligan comme une forme étroite et limitée de moralité privée, qui serait restreinte aux relations interindividuelles. Pour décroquer le *care* de ces frontières, il fallait donc, selon Tronto, le dé-genrer et le dépsychologiser. Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer que la critique formulée par Tronto est en tout point invalide (cette critique touche à d'autres aspects et elle n'est pas résumée intégralement ici). Nous faisons l'hypothèse qu'elle a, peut-être involontairement, laissé

⁴⁹ Dans le bref passage où Gilson fait mention des travaux des éthiciennes du *care*, elle évoque rapidement l'idée que certains de ces travaux sont une forme de « uncritical reversal feminism », lequel viserait à revaloriser ou réhabiliter le « féminin », les valeurs et les traits typiquement féminins. Ce féminisme ne remettrait pas en question les dualismes, mais seulement la valeur qu'on attribue à ses catégories (Gilson, 2014 : 9). Elle ne précise pas quels éthiciens ou travaux feraient du « uncritical reversal ». Nous sommes ici dans la pure spéculation, mais on pourrait faire l'hypothèse qu'elle pense ici notamment à Gilligan.

dans son sillage une interprétation réductrice de la pensée de Gilligan. Bref, même du côté des théories du *care*, à la suite de Tronto, il semble que Gilligan apparait comme celle dont il convient moins de s'inspirer que de dépasser.

3.4 Conclusion

C'est donc ce qui explique, en grande partie, pourquoi les plus récents travaux de Gilligan sont susceptibles d'être envisagés d'un œil suspicieux. Mais pourquoi évoquer cette accusation d'essentialisme avant même de présenter le contenu de sa pensée? Si nous faisons ce détour, c'est pour identifier ce qui est aurait pu justifier que les travaux de Gilligan soient rejetés, ou contribuer à expliquer qu'ils soient ignorés. Dans la visée du présent chapitre, nous soutenons qu'en relation à Butler et Gilson, Gilligan fait les frais de ce qu'on pourrait appeler une « double indifférence ».

Expliquons ce que nous voulons dire par là. Premièrement, nous avons évoqué l'absence de prise en compte des travaux relevant du *care* chez Butler et Gilson, dont les travaux sur la vulnérabilité trouvent un écho important – une absence de prise en compte que nous avons critiquée. Deuxièmement, même au sein du *care*, chez celles qui se réclament de ce courant, l'accusation d'essentialisme fait encore vaciller la crédibilité accordée à la contribution de Gilligan. En effet, au-delà d'une mention introductive, peu sont enclines à s'appuyer sur ses travaux. Par conséquent, même si le *care* en venait à être considéré par celles qui, comme Gilson et Butler, s'intéressent au rapport à la vulnérabilité, il y a fort à parier que Gilligan ne serait pas une référence de premier choix. Comme nous l'avons dit, Butler est reconnue pour être résolument anti-essentialiste (*Trouble dans le genre* 2005 [1990]; *Défaire le genre*, 2012 [2004]). Les deux seraient donc incompatibles. Si tel était le cas, l'indifférence dont Gilligan fait les frais serait alors justifiée.

Or, pour réaliser notre objectif de défendre la pertinence de la pensée Gilligan pour penser le déni de la vulnérabilité et mettre en lumière une proximité insoupçonnée entre Gilligan ainsi que Butler et Gilson, cela requiert à notre avis que nous contestions cette apparence d'incompatibilité. Nous verrons donc que n'avons pas affaire, chez Gilligan, à cet essentialisme possiblement redouté par Butler comme Gilson. Nous montrerons que contrairement à ce qu'affirme Tronto, ce que propose Gilligan n'est ni une « une morale différenciée selon le genre » (Tronto 2009 : 96) ni une « caution à l'idée que les hommes et les femmes sont essentiellement différents » (Tronto, 2009 : 124). À la suite de quoi nous serons en meilleure position pour défendre l'intégration de son approche de la dissociation à notre discussion sur la conceptualisation du déni de la vulnérabilité.

CHAPITRE IV. GILLIGAN : DE LA DISSOCIATION À LA FIDÉLITÉ À SOI

How many small decisions accumulate to form a habit? What a multitude of decisions, made by others, in other times, must shape our lives now
Susan Griffin (1992) *A Chorus of Stones: The Private Life of War*.

Dans ce chapitre, nous introduisons Gilligan et examinons en détail son approche de la « dissociation ». Cela nous permettra, notamment, de jeter la lumière sur la façon dont elle conçoit le genre. Nos recherches nous ont conduit à penser que Butler n'est pas seulement un tant soit peu « réconciliable » avec Gilligan. En effet, nous soutenons plus encore qu'elle partage avec Gilligan des affinités théoriques beaucoup plus frappantes. Mettre en lumière ces affinités ne représente pas seulement, à notre connaissance, un apport entièrement original en philosophie féministe, mais permettra selon nous l'intégration plus cohérente et convaincante de l'approche Gilligan que nous proposerons dans le cadre de la réflexion de Gilson au sujet du déni de la vulnérabilité⁵⁰. Nous terminons donc en défendant la pertinence de l'approche de Gilligan dans le cadre de la réflexion amorcée par Gilson sur le déni de la vulnérabilité que nous avons décortiquée au premier chapitre.

4.1 La critique de la théorie dominante du développement moral

Carol Gilligan, formée en littérature et en psychologie, s'est d'abord imposée dans le paysage de la psychologie du développement moral en formulant une critique du paradigme dominant dans cette discipline. Elle reprend les études menées par Lawrence

⁵⁰ Maurice Hamington est un philosophe qui a fait paraître des travaux intéressants sur les liens entre «performance» chez Butler et «pratiques de *care*», mais sans théoriser ce rapprochement entre Butler et Gilligan (voir Hamington, 2015).

Kohlberg sur le développement moral, figure de référence dans le domaine et pour lequel elle fût assistante à l'Université Harvard. Étonnée des résultats des travaux de son mentor, elle constate que les jeunes filles sont systématiquement considérées « moins matures » que les garçons, à un stade inférieur de son échelle développementale. Elle remarque dans ces travaux deux biais méthodologique et théorique frappants. D'une part, comme la majorité des recherches en psychologie réalisées jusque-là, les échantillons de Kohlberg n'avaient initialement retenu que des garçons comme sujets d'étude. D'autre part, Kohlberg, qui à l'époque enseignait à la même université que le théoricien de la justice John Rawls, et pour lequel il avait une grande admiration, appartient à l'école de pensée kantienne en vertu de laquelle la qualité du jugement moral se mesure par le degré d'atteinte de l'impartialité, de l'indépendance, d'abstraction du contexte et des relations aux autres. Sous cette perspective, le jugement le plus moral est celui qui est le plus universaliste et universalisable.

Pour Gilligan, le problème ne réside donc pas dans les réponses données par les jeunes filles, qui seraient « moins matures » sur le plan du développement moralement, mais dans l'échelle même utilisée par Kohlberg pour mesurer ce développement. Il était essentiel, pour elle, de corriger ces biais et de s'attarder à constituer des connaissances qui donneraient un portrait plus complet et représentatif de l'expérience morale humaine, par-delà les genres. Il s'agissait donc de faire entendre la voix morale de celles qui, jusqu'ici, avaient été laissées de côté puis reléguée à l'infériorité : une « voix différente », celle des femmes. Elle entreprend donc ses propres études en intégrant des filles et des femmes à l'échantillonnage et en évitant de préférer, d'entrée de jeu, la philosophie morale

kantienne⁵¹. Elle écrit : « Les voix des femmes n'étaient pas conformes aux descriptions psychologiques de l'identité du développement moral que j'avais lu et enseigné pendant des années » (Gilligan, 2008 [1982] : 11).

Le résultat : les voix des femmes et des filles, qui avaient été disqualifiées et jugées moins matures par Kohlberg, tiennent compte et se soucient des relations avec les autres, visent à préserver des liens harmonieux avec leur entourage, sont souvent plus hésitantes que les garçons dans leur réponse et ne mobilisent pas systématiquement le langage des droits. Gilligan développe ainsi, parallèlement et en réaction à la théorie du développement moral de Kohlberg (où l'enfant chemine d'une pensée pré-conventionnelle vers une pensée post-conventionnelle, universelle, autonome et indépendante), une *théorie précisant les étapes progressives du développement de l'identité et de la conscience morale* où l'enfant chemine d'une pensée où il ne se soucie que de ses intérêts égoïstes à une pensée où il se soucie des autres mais par « convention », pour répondre aux attentes des autres vis-à-vis de lui, mais où il se sacrifie lui-même, à une pensée morale articulée en termes de *care*.

Elle écrit :

La disparité entre l'expérience des femmes et le modèle du développement humain, relevée par la majorité des écrits de psychologie, est généralement considérée comme le symptôme d'un problème inhérent au développement des femmes. On peut envisager une autre hypothèse : les difficultés qu'éprouvent les femmes à se conformer aux modèles établis de développement humain indiquent peut-être qu'il existe un problème de représentation, une conception incomplète de la condition humaine, un oubli de certaine vérité concernant la vie. (Gilligan, 2008 [1982] : 12).

⁵¹ Plus précisément, lors de la première publication de l'ouvrage, elle a conduit trois enquêtes sous formes d'entrevues. Sa méthode consistait « à suivre le langage et la logique de la personne interrogée » (Gilligan, 2008 [1982] : 13). Ces enquêtes s'intéressaient aux rapports entre les différents modes de la pensée morale et les conceptions du soi. Comme elle l'affirme, cette question de savoir « How do people think about themselves and about morality in actual situations » l'aura suivi durant toute sa carrière (Gilligan, 2020 : 676). Pour plus de détails sur la méthode de Gilligan, consulter l'article « On the Listening Guide: A Voice-Centered Relational Method » (Gilligan, 2015).

4.2 L'approche de la dissociation psychique

Pour Gilligan, dans nos sociétés occidentales patriarcales⁵², notre développement moral et identitaire est marqué par ce qu'elle appelle un processus de dissociation⁵³. Selon la lecture que nous en faisons, cette thèse, que Gilligan cherche aussi à étayer empiriquement, revient invariablement à travers l'ensemble de ses écrits. Tentons d'abord de la résumer, avant de l'examiner plus en détail.

Cette dissociation est causée par l'initiation à un ensemble de normes, notamment des normes de genre, auxquelles nous sommes confronté.e.s et soumis.e.s, dès notre plus jeune âge. Gilligan emploie très souvent le terme « scénario » ou « récit » (*script*) pour désigner ces normes, un terme qui est d'ailleurs en phase avec l'utilisation qu'elle fait de l'expression « fausse histoire » (*false story*) qui, comme nous le verrons, désigne les formes dominantes et genrées de « narration » du soi, articulées autour des dualismes hiérarchiques qui sont perpétuellement « racontées » dans nos sociétés (féminin-masculin, raison-émotion, corps-esprit, autonomie-interdépendance, etc.). Ces normes auxquelles nous sommes soumis.e.s, et qui soutiennent le processus de dissociation nous pressent à nous détacher, à nous couper de la part de nous-même qui est en tension avec ces normes, voire à l'enfouir, l'oublier. Pour l'instant, disons simplement que cette part de nous-même désigne, selon elle, notre « soi relationnel », lequel n'est ni féminin ni masculin.

⁵² Gilligan offre sensiblement la même définition du patriarcat depuis 1982 : « an old, common structure that organizes gender into a binary, hierarchical system. We label human capacities as either masculine or feminine and privilege the masculine. We “elevate some men over other men and all men over women” and then we “split” the self. Men get to be autonomous, but women are to be selfless and “serve men’s needs” » (Gilligan & Snider, 2018: 6).

⁵³ Gilligan développe plus explicitement ce processus dans les publications ultérieures à *Une voix différente*, telles que *Birth of Pleasure* (2003), *The Deepening Darkness* (2008), *Joining the Resistance* (2011), *When Boys Become Boys: Development, Relationships, and Masculinity* (2013), *Contre l'indifférence des privilégiés: à quoi sert le care* (2013), *Darkness Now Visible* (2018), *Why Patriarchy Persist* (2018), mais aussi à travers différentes conférences, entrevues et articles.

Gilligan soutient que les conceptions du soi genrées⁵⁴ historiquement dominantes ont été faussement confondues avec la nature humaine, avec un développement « normal », alors qu'elles sont en réalité le fruit d'une adaptation particulière. La dissociation, qui se traduit par la déconnexion à soi et l'oubli, résulterait de cette adaptation traumatique. De plus, elle impliquerait l'internalisation, l'identification, voire l'idéalisation de ce qui nous a imposé la dissociation au départ (Gilligan & Richards, 2009 : 25). Remédier à la dissociation consisterait à reconnecter ce qui est séparé, reprendre contact avec la part de nous-même que nous avons, sous les pressions de notre environnement, fait taire, et nous conduirait à être davantage disposé.e.s à ce qu'inhibe la dissociation : le *care*, l'attention, le souci, la sensibilité perceptive. Cette part de nous-même représenterait en même temps une clé pour résister à l'antithèse du *care* : la violence, l'oppression et l'indifférence. Selon elle, s'il est à ce point difficile de s'acheminer vers une société plus juste, c'est notamment parce que la dissociation affecte notre compréhension de nous-même ; cet oubli de la part relationnelle de nous-même nous a empêché.e.s de « sentir ce que l'on sent » (Gilligan, 1995 : 123 ; Gilligan & Richards, 2008 : 159)⁵⁵.

Cette vue d'ensemble de la thèse de Gilligan que nous proposons ici reste superficielle. Dans ce qui suit, nous tenterons d'expliquer plus précisément en quoi consiste

⁵⁴ En suivant Gilligan, nous nous intéressons dans ce chapitre à la socialisation genrée et aux pressions sociales qui incitent à la conformité aux normes masculines et féminines. Évidemment, l'identité et l'expression de genre ne se limitent pas à ces canons traditionnels très binaires (masculins ou féminins). Elles peuvent être fluides, non-binaires, queer, trans*, etc. Mais il importera aussi de comprendre la critique virulente de la socialisation genrée que formule Gilligan : si on s'intéresse aux conséquences de cette socialisation au féminin et au masculin, c'est en raison non seulement de ses effets délétères sur la conception de l'identité, sur le rapport à soi, et les capacités morales, non seulement pour ceux qui se conforment à ces normes et performant le masculin et le féminin, mais aussi pour ceux et celles qui y résistent, qui en dévient, et en subissent les contrecoups.

⁵⁵ Le propos de Gilligan témoigne d'un caractère général ou, pour reprendre un terme utilisé par Julie Perreault, « holiste » (voir Perreault, 2013). Comme nous le verrons au fil de ce chapitre, Gilligan parle de la « condition humaine », en s'intéressant à la « *big picture* » (Burack, 2019 : 336).

(1) la dissociation, (2) ces « fausses histoires » qui prévalent dans nos sociétés et qui entraînent la dissociation, et (3) de quoi nous dissociions nous plus spécifiquement; à la suite de quoi nous étayerons notre propre hypothèse en lien les travaux de Gilson, Butler puis la conceptualisation du déni de la vulnérabilité.

La dissociation n'est pas une invention de Gilligan. Bien que sa signification soit encore débattue aujourd'hui (Casey, 2021 ; Spitzer et al., 2006), son émergence remonte aux premiers développements de la psychanalyse (voir Freud & Breuer, 1895 ; Janet, 1889), développements auxquels se rapporte Gilligan, en plus d'en critiquer les biais androcentrés. Sous ses multiples acceptions, la dissociation est généralement vue comme le fait du « trouble » mental ou le fruit d'expériences traumatisantes qui sont individuelles (relevant, par exemple, du cercle de la famille). Mais l'originalité de la conception de Gilligan, qui s'inscrit hors du giron médical et individualisant de la dissociation, réside dans le fait qu'elle en propose une interprétation culturelle, sociale et politique. Cela illustre bien une conviction qui traverse l'œuvre de Gilligan et qui, pourrait-on dire, la situe « entre deux chaises » : on ne peut, à son avis, comprendre le psychologique sans comprendre le politique, ni le politique sans le psychologique.

Gilligan utilise différentes formulations pour décrire le phénomène de la dissociation : « [...] a psychic mechanism that serves an adaptative function on a cultural level » (Gilligan, 2003 : 21) ; « [...] a brilliant although costly way to hold two or more contradictory realities and to protect vital self from being overwhelmed (2004 : 133) ; « [...] our ability to remain unconscious or unaware of what otherwise we know (2003 : 170). Elle mobilise des termes tels que : « fragmentation », « fissure » (*rift*), ou encore « division » (*split*) pour illustrer cette rupture, au sein de la psyché, entre différentes parts

du soi (Gilligan, 2011a : 180). Selon la « fonction adaptative au niveau culturel » qui est en jeu, cette séparation permet que la ou les parties « dissociées » soient reléguées hors du champ de la conscience. Elle écrit :

La dissociation est la marque psychique du traumatisme ; le moi survivant se sépare d'un moi vaincu. Les signes de la dissociation sont une perte de la voix et de la mémoire, l'incapacité à raconter précisément sa propre histoire. Des parts de notre expérience en viennent à résider en dehors de notre conscience, si bien que nous finissons par ne plus savoir ce qu'intérieurement nous savons (Gilligan, 2013 : 50).

À l'inverse, elle évoque l'idée de *psychic wholeness* (que l'on pourrait traduire par « intégrité » ou « unicité » psychique) pour désigner l'état « contraire » de la dissociation (Gilligan & Richards, 2008 : 197).

Si sa conception de la dissociation s'inscrit à la fois en rupture et en filiation avec la tradition psychanalytique, il faut dire que Gilligan s'appuie principalement sur la contribution du neuroscientifique contemporain Antonio Damasio, dont les travaux sur la conscience et les émotions connaissent un écho important aussi bien en sciences cognitives qu'en philosophie. Il s'agit d'une référence qui revient ni plus ni moins dans chacun des écrits de Gilligan évoqués en introduction de cette section, et qu'elle emploie à différentes fins. D'abord, les découvertes auxquelles ont conduit les travaux de Damasio en neurobiologie, nous dit Gilligan, révèlent une distinction entre ce qu'il appelle la *core consciousness*, ou le *core sense of self*, et le « soi autobiographique » (*autobiographical self*) (Damasio, 1999). Cette distinction est fondamentale à la conception de la dissociation qu'elle met de l'avant.

Le *core self* est celui qui « vit », sent et enregistre continuellement son état à la manière d'un « film intérieur » permanent, sans filtre. Ce soi renvoie à l'expérience : il est ancré dans le corps. Il est pertinent de noter que Gilligan affirme que c'est ce *core self*

auquel elle réfère lorsqu'elle recourt à la métaphore de la « voix » (Gilligan, 2003 : 8). Le soi autobiographique est celui qui, au fil du temps, organise et se représente ses expériences. Il s'agit en quelque sorte d'un soi qui construit sa propre « histoire » à travers laquelle il se projette et se présente à autrui (Gilligan, 2011a : 33 ; 2008 : 185). Le plus souvent, le soi autobiographique est développé en réponse à des attentes contraignantes provenant de l'environnement.

Pour Gilligan, la capacité à suivre pas à pas son expérience et à formuler fidèlement le « récit de soi » en fonction de son *core self* est vite entravée par des attentes, des normes ou des conventions qui entrent en tension avec cette expérience. Comme elle le souligne, c'est l'idée déjà présente au tout début de ses recherches sur le développement moral, selon laquelle il existe une « disjonction entre l'expérience et la construction sociale de la réalité » ou, autrement dit, « une tension inhérente entre la santé psychologique et les structures du patriarcat » (Gilligan, 2011b : 12 ; 18). À son avis, cette idée s'accorde parfaitement avec la distinction empirique entre le *core self* et le soi autobiographique mise en évidence par Damasio. En somme, en nous conformant à certaines représentations identitaires culturellement dominantes qui nous sont transmises – de « fausses histoires » confondues avec le résultat d'un développement naturel – nous sommes conduit.e.s à renoncer à notre voix authentique.

Nous avons maintenant une bonne idée de ce en quoi consiste le processus de dissociation tel que le conçoit Gilligan. Il peut-être déjà possible d'entrevoir certains lieux de rapprochements avec notre analyse du déni de la vulnérabilité présentée au premier chapitre ainsi qu'avec la conception de la vulnérabilité épistémique de Gilson. On peut penser, par exemple, à l'importance cruciale qu'accordent Gilson et Butler au fait

d'*expérimenter* la vulnérabilité. Mais pour avoir une compréhension plus achevée de la dissociation et pour répondre aux défis posés par la distance qui sépare Gilligan de Butler et de Gilson, tentons à présent d'élucider en quoi consistent, pour Gilligan, les « fausses histoires » qui provoquent le phénomène de la dissociation. Bien que ces fausses histoires se chevauchent, nous en distinguerons ici deux : (a) celle de la violence ou de l'agressivité naturelle, et (b) celle du genre (et de ses hiérarchies), deux composantes principales de l'idéologie patriarcale que Gilligan cherche à mettre en lumière pour mieux la déconstruire.

4.2.1 *Le mythe de la violence naturelle*

Julie Perreault, qui a réalisé sa thèse sur le *care*, soutient que le problème de la violence est le « fil conducteur » de la pensée de Gilligan : son « inquiétude fondamentale » (Perreault, 2013 : 201). C'est dans la continuité de sa critique à l'endroit de la théorie en psychologie du développement moral que Gilligan s'en prend à la vision anthropologique historiquement dominante selon laquelle la nature humaine – « L'Homme », dans le langage machiste de la tradition – serait intrinsèquement violente, dotée d'une disposition *innée* au conflit, à la compétition et à l'égoïsme (Gilligan, 2011a : 31)⁵⁶. À son avis, cette vision de la nature humaine est à un tel point ancrée dans les théories et les représentations culturelles occidentales qu'elle est simplement considérée comme allant de soi. Plus encore, et c'est en cela qu'il s'agit d'une inquiétude, sa répétition en serait venue à la « matérialiser », nous faisant accepter ces présupposés comme étant naturels,

⁵⁶ Il est essentiel de souligner qu'une très grande part de l'œuvre de Gilligan se positionne de façon critique vis-à-vis de Freud. Selon elle, Freud incarne une figure représentative de l'idéologie patriarcale, lui qui reprend aussi bien un ensemble de préjugés sexistes, que la vision selon laquelle « l'homme est un loup pour l'homme ». Freud affirme en effet que l'humain est un être « malveillant », un être de « conflit », de « compétition », et que l'agressivité est « le trait indestructible de la nature humaine » (Freud, 2010 [1930] : 121). Il écrit : « l'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, [...], de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le torturer et de le tuer. » (Freud, 2010 : [1930] : 117).

incontournables. En même temps, cette répétition a éclipsé l'interdépendance, l'attachement, mais aussi l'empathie et l'altruisme. Or, Gilligan soutient que nous devons aujourd'hui admettre qu'il s'agit d'une « lecture de la culture comme nature » – au même titre que le sont, comme nous le verrons, les constructions de la masculinité et de la féminité (Gilligan, 2009 : 39).

Le propos Gilligan témoigne d'une certaine complexité dans la mesure où il joue sur la frontière entre le descriptif et le normatif. D'une certaine manière, pour elle, le descriptif *est* normatif. Qu'il soit question de la violence ou du genre (comme nous le verrons), l'histoire qui nous est « racontée » au sujet de nous-même a non seulement l'effet d'une profonde distorsion de notre expérience subjective, mais elle a aussi une véritable influence sur nos manières d'être et d'agir, en ceci qu'elle peut inhiber certaines de nos « tendances » et en exacerber d'autres. C'est là, par ailleurs, une préoccupation centrale que partagent les théoriciennes de la vulnérabilité. Gilligan estime ainsi que le présupposé selon lequel la violence ou l'égoïsme seraient instinctifs et constitueraient le propre de notre nature s'est progressivement implanté dans notre imaginaire social et a pu nous rendre, par une forme d'adaptation, *plus disposé.e.s* à l'égoïsme et à la violence, en les légitimant par l'entremise d'une forme de sophisme naturaliste culturel. Selon la psychologue, cela a eu en même temps l'effet d'inhiber nos « aptitudes relationnelles »⁵⁷ (Gilligan & Richards, 2008 : 197). Gilligan estime donc que de déconstruire cette conception patriarcale de l'humain articulée d'abord autour du mythe de

⁵⁷ Il est intéressant de souligner que l'époux de Gilligan, l'auteur et psychiatre James Gilligan (avec qui elle est mariée depuis plus de 60 ans) a fait de la violence sa spécialisation de recherche. Intéressé notamment par le thème de la masculinité, et croisant les perspectives de la sociologie et de la psychologie de l'enfance, James Gilligan a fait paraître plusieurs ouvrages au sujet des déterminants sociaux et de la prévention des comportements violents. Une lecture de ses écrits est susceptible d'offrir un éclairage complémentaire au traitement qu'accorde Gilligan à ce sujet.

violence naturelle, nous permettrait de résister à la dissociation (d'où le titre, par exemple, *Joining the Resistance*), et de recouvrir une part de nous-même qui serait naturellement portée vers le souci d'autrui – le *care* – mais dont nous serions coupé.e.s, en raison de cette histoire construite et continuellement répétée, en bref, de ce construit social empiriquement infondé.

Pour déconstruire ce mythe, Gilligan mobilise les travaux de Frans de Waal et de Sarah Blaffer Hrdy, deux chercheur.e.s et auteur.e.s spécialistes de l'éthologie et de l'anthropologie évolutionniste. Les recherches empiriques de Frans de Waal sur les émotions et le comportement animal le conduisent, pour sa part, à soutenir l'existence du caractère inné et primordial de l'empathie chez plusieurs mammifères, et à plus forte raison chez les primates non-humains et humains. Prenant le contre-pied de la tradition darwinienne qui assimile tout comportement naturel à l'égoïsme, de Waal estime que, pour peu qu'on s'intéresse aux émotions et à l'empathie, nous faisons aujourd'hui face à la nécessité d'une « réévaluation complète de nos présupposés sur la nature humaine » (de Waal, 2009 : 7; Gilligan, 2011a : 42).

Dans *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding* (2009), ouvrage auquel se réfère fréquemment Gilligan, Sarah Blaffer Hrdy réfute quant à elle l'histoire patriarcale de la famille « nucléaire » soi-disant traditionnelle, au sein de laquelle le *care* serait exclusivement maternel, et où l'on retrouverait la figure mythique de « l'homme chasseur », brute dominante (Gilligan, 2011a : 52-53). Ses recherches sur l'aloparentalité⁵⁸ l'amènent à conclure que ce type d'organisation de soin des enfants,

⁵⁸ L'aloparentalité désigne le soin et l'éducation des enfants effectués en communauté (implication des parents et, par exemple, d'oncles, de tantes, de cousin.e.s, etc.) ; « the engagement of others who are not the biological parents in the raising of a child » (Gilligan, 2011a : 51).

partagé entre hommes et femmes, occupe une place si importante dans notre histoire évolutive qu'elle serait inhérente à notre espèce. Or, l'hypothèse qu'elle formule est que l'émergence de l'aloparentalité aurait permis le développement de fines aptitudes à coopérer, lire et comprendre les expressions et les émotions des autres. Dans un contexte de relations et d'interactions multiples, ces aptitudes auraient, chez les enfants (toujours indifféremment du genre), facilité une sollicitation plus efficace du *care*, et donc maximisé leur survie. En sélectionnant ainsi ces qualités, l'évolution les aurait inscrites en nous, faisant de notre espèce ce qu'elle est : *homo empathicus* (Gilligan, 2013 : 48).

S'appuyant sur ces travaux, Gilligan cherche à montrer que ce qui était, et est encore aujourd'hui, vu comme touchant au *care* et considéré comme biologiquement féminin (et, par le fait même, dévalorisé) est en réalité tout simplement « humain » (Gilligan, 2011a : 22). Elle estime en outre que ces travaux sont représentatifs d'un plus vaste « changement de paradigme » marqué par un « tournant relationnel » théorique et empirique dans les sciences humaines (Gilligan, 2020 : 684). C'est ce qui l'amène, dans le passage qui suit, à formuler l'interrogation qui est manifestement à l'origine de sa conception de la dissociation :

Plutôt que de nous demander comment nous acquérons la capacité à nous soucier de l'autre (*care*), comment nous développons une capacité de compréhension mutuelle, comment nous apprenons à adopter le point de vue de l'autre ou à dépasser la satisfaction de l'intérêt personnel, nous sommes incités à nous poser la question suivante : *comment perdons-nous* la capacité à nous soucier de l'autre (*care*)? À savoir : qu'est-ce qui freine notre désir de coopérer avec les autres [...] ? C'est l'absence de *care* ou l'incapacité à prendre soin (*failure to care*) qui appelle une explication. (Gilligan, 2013 : 49 ; 2011a : 163, nous soulignons).

En dépit des apparences, Gilligan ne plaide pas pour que l'on accorde une valeur morale à nos prédispositions naturelles seulement parce qu'elles seraient naturelles. Son objectif consiste d'abord à montrer la fausseté de la conception historiquement dominante de la

nature humaine articulée autour du mythe de la violence naturelle et aveugle à l'interdépendance et au *care*, cette conception ayant servi à légitimer un ordre social patriarcal sous prétexte de sa soi-disant « naturalité ». Elle soutient d'une part que les développements scientifiques contemporains en la matière permettent de court-circuiter ces arguments sur leur « propre terrain ». L'objectif de Gilligan, dans ce qui semble ici être le champ de l'anthropologie, s'apparente clairement à celui qui guidait sa critique de la psychologie du développement moral, soit de remettre en cause une conception dominante biaisée, élaborée et validée uniquement par des hommes, toujours en l'absence des femmes (Gilligan, 2008 [1982] : 115). On peut souligner que, ce faisant, elle soulève à sa manière la problématique des rapports entre la création des savoirs et la positionnalité des chercheurs, c'est-à-dire de ceux qui sont considérés comme des « autorités », pour reprendre un terme qu'elle utilise fréquemment. D'autre part, elle porte notre attention sur le rôle absolument déterminant de la société et de la socialisation dans l'expression de cette dite nature humaine. Selon elle, la société, ses structures et ses normes tendent à nous dissocier de la part de nous-même qui est naturellement relationnelle et encline au *care*, inhibant en même temps les aptitudes morales qui lui sont liées.

Or, le mythe de la violence naturelle ne peut être considéré indépendamment de ces catégories que sont le « masculin » et le « féminin ». Comme nous l'avons dit, pour avoir une compréhension complète de la dissociation et de ce qui la provoque, il nous faut aussi, selon Gilligan, adopter la « lunette du genre »⁵⁹.

⁵⁹ « The lens of gender » est un titre donné à l'un des chapitres de *The Deepening Darkness* (2008).

4.2.2 *Le genre et la socialisation au genre*

Chez Gilligan, le genre et la socialisation aux rôles traditionnellement reliés aux genres, qui constituent probablement son intérêt premier, s'imposent comme le principal vecteur de la dissociation. Comme nous l'avons présenté, c'est aussi le thème qui lui aura aussi valu le plus de critiques. Pour Gilligan, la masculinité et la féminité constituent les catégories identitaires sous lesquelles se recoupe la majeure partie des normes patriarcales qui provoquent la dissociation. Elles sont, elles aussi, des histoires culturelles à un tel point répétées⁶⁰ qu'elles sont confondues avec le naturel, et c'est sous la pression à nous conformer à ces catégories genrées que nous nous détachons, selon elle, de ce que nous sentons et expérimentons pleinement.

À l'instar de la tradition féministe dans laquelle elle s'inscrit, Gilligan conçoit le genre comme étant dichotomique (« être un homme veut dire ne pas être une femme et vice-versa ») et hiérarchique (« ce qui est masculin est privilégié sur le féminin ») (Gilligan & Richard, 2008 : 193; Gilligan, 2014 : 95; Gilligan & Snider, 2018 : 6). Dans *Feminist Politics and Human Nature* (1983), Alison Jaggar décrivait, d'une manière similaire à Gilligan, cet aspect du genre et ses effets :

Male-dominant culture, as all feminists have observed, defines masculinity and femininity as contrasting forms. In contemporary society, men are defined as active, women as passive; men are intellectual, women are intuitive; men are inexpressive, women emotional; men are strong, women weak; men are dominant, women submissive, etc.; ad nauseam... To the extent that women and men conform to gendered definitions of their humanity, they are bound to be alienated from themselves. The concepts of femininity and masculinity force both men and women to overdevelop certain of their capacities at the expense of others (Jaggar 1983: 316).

⁶⁰ La répétition est d'ailleurs une caractéristique primordiale de la conception du genre de Butler (voir Butler, 1988 : 519-522).

Cette idée selon laquelle le genre a une influence sur notre développement et nos capacités est évidemment centrale chez Gilligan, elle qui utilise d'ailleurs le terme « aliénation » pour caractériser la « fragmentation du soi » qu'impose le patriarcat (Gilligan, 2011a : 178). Néanmoins, comme nous l'avons vu, elle met l'accent sur la *perte* de qualités « humaines » (ni féminines ni masculines) causée par l'initiation au genre. Elle écrit :

When children are initiated into cultures that divides reason from emotion, mind from body, self from relationships, when these splits become tied to gender identity and the roles they are expected to play, they will feel pressed to reject or dissociate from aspects of themselves that would lead them to appear unmanly or not what woman should be (Gilligan, 2011a : 25-26).

Dans la continuité d'*Une voix différente*, Gilligan associe le féminin conventionnel à « l'attachement », et le masculin conventionnel à la « séparation » (associations stéréotypées qu'elle critique) (Deschênes, 2015 : 336 ; Gilligan, 2002 : 30). Pour elle, la séparation, ou la figure de l'individu « séparé », constitue un idéal ancré au fondement de l'idéologie patriarcale. Cet idéal implique la valorisation d'une attitude de détachement de soi vis-à-vis du corps, des émotions et des relations (associés au féminin), héritée d'une tradition postulant une distinction étanche et hiérarchique entre ces éléments d'un côté, et l'esprit, ou la raison (associés au masculin), de l'autre.

Fidèle à sa démarche critique, Gilligan mobilise à nouveau les travaux en neurosciences qui démantèlent aujourd'hui les présupposés dualistes dans lesquels s'enracinent les conventions du genre. Parmi ces travaux, on compte encore une fois ceux d'Antonio Damasio. Sur la base de ses recherches sur le cerveau, les lésions cérébrales et la prise de décision, Damasio élabore la thèse des « marqueurs somatiques », qu'il vulgarise pour la première fois dans l'ouvrage *L'erreur de Descartes : la raison des émotions* (1994). Sans prétendre ici faire honneur à la complexité de son travail, soulignons que Damasio postule que les émotions sont non seulement à l'origine de la conscience,

mais qu'elles sont fondamentalement impliquées dans les processus cognitifs de prise de décision. Ce faisant, il nous force à revoir complètement le statut qui a historiquement été attribué aux émotions, et, en même temps, à la conception cartésienne de la raison, ou de « l'esprit » et du corps. En effet, ses recherches montrent que les émotions ne constituent pas en elles-mêmes un obstacle à l'exercice de la raison ni son opposé, elles en seraient ni plus ni moins une condition essentielle (Gilligan, 2011a : 107).

Ces considérations sont utiles pour déconstruire les dualismes hiérarchiques auxquels s'en prend à juste titre Gilligan. Pour ce faire, les travaux de Damasio sont très efficaces. Mais en pratique, c'est l'initiation au genre telle qu'elle est expérimentée concrètement dans nos sociétés qui intéresse avant tout Gilligan. C'est pourquoi elle accorde tant d'importance aux multiples témoignages qu'elle rapporte elle-même dans ses écrits ou aux recherches qualitatives menées auprès de jeunes filles et garçons qui portent sur le développement et le genre (ex. Gilligan, 1982; Brown & Gilligan, 1993 ; Chu, 2014; Way, 2011). D'après elle, ces recherches suggèrent que la socialisation à l'identité et aux rôles de genre masculins et féminins, en Occident, tend à s'actualiser différemment selon la façon dont ils nous soumettent à l'idéal patriarcal de séparation. Voyons comment cela se traduit.

Chez les jeunes filles, il se dégage à l'adolescence une impression d'être coincée entre la norme de la féminité conventionnelle (en vertu de laquelle on attend notamment d'une « bonne fille » qu'elle prenne soin d'autrui, soit douce, attentive aux besoins des autres, ne prenne pas trop de place, ne soit pas trop ferme, etc.) et le fait de savoir en même temps que cela est perçu comme immature, inférieur, en plus de constater que la

« réussite » dans le monde dans lequel celles-ci vivent attend à l'inverse une « rupture » des relations, un éloignement de ce qui se rapproche du *care* (Gilligan, 2013 : 49).

C'est ce que Gilligan percevait déjà en 1982 à travers la figure emblématique de la voix d'Amy, à savoir que la socialisation féminine impose aux jeunes filles une forme de faux dilemme : elles doivent choisir entre « avoir un *vrai* soi » (un soi séparé ou détaché) ou « avoir des relations », les deux ne pouvant coexister sans que l'un ne soit compromis – au même titre que sont envisagés séparément la raison et l'émotion, le corps et l'esprit. Selon Gilligan, cela s'explique par le fait que, dans nos sociétés, l'attachement, le souci des autres et des relations sont assimilés à l'effacement de soi, à l'absence d'individualité, voire à de la pure faiblesse. C'est pourquoi les jeunes filles apprennent, d'une part, qu'elles seront jugées si elles contournent les codes de la féminité conventionnelle (si elles ne cadrent pas avec ce qu'on attend d'une « bonne fille »), et d'autre part, qu'être fidèles à leur voix relationnelle leur sera aussi coûteux, dans la mesure où celle-ci est vue comme inférieure, « naïve » ou simplement « stupide » (Gilligan, 2011b : 12).

Chez les jeunes garçons, c'est à l'enfance que la psychologie serait plus directement affectée par les normes de genre⁶¹. Les recherches suggèrent qu'ils témoignent, vers l'âge

⁶¹ Gilligan soutient que les garçons sont « initiés » (et dissociés) plus précocement que les filles, ce qui a priori rendrait ces dernières mieux outillées à « résister » à la dissociation. Cela leur permettrait d'être plus proches de leur voix relationnelle et plus lucides face aux exigences du patriarcat, les garçons étant amenés plus jeunes qu'elles à se couper de leurs expériences (Gilligan, 2002 : 91). Si Gilligan prétend tirer cette conclusion d'études empiriques, il y a lieu de l'interroger. On ne saurait trop négliger le fait que l'organisation genrée de nos sociétés patriarcales bénéficie aux hommes. Gilligan en est consciente, elle qui rappelle souvent que le patriarcat implique qu'« être un homme signifie être au sommet de la hiérarchie » sociale (Gilligan, 2011b : 4). Mais elle fait plus ou moins le lien entre cette réalité et sa conception de la dissociation. Le fait est que, même si les garçons seraient psychologiquement dissociés plus tôt, sans doute comprennent-ils vite qu'ils tirent des avantages concrets du fait de ne pas « être une fille », de se distancer de tout ce qui se rapproche du *care*, et que cela se traduit par un gain de pouvoir (qui se matérialise évidemment de plusieurs façons différentes). Si les filles « résistent » alors davantage que les garçons, il y a de bonnes raisons de penser que ce n'est pas seulement parce qu'elles sont « moins dissociées » ou dissociées plus tardivement, mais parce que les garçons *ne voient pas l'avantage* de résister au patriarcat. Bref, cela nous ramène à la nécessité de considérer le contexte dans lequel émerge « l'ignorance motivée » que nous avançons au chapitre précédent.

de quatre ans, d'une « présence émotionnelle » et de « capacités relationnelles » qui sont assumées et observables – tout comme les jeunes filles d'ailleurs. Ils affichent une sensibilité aux dynamiques relationnelles, font preuve d'affection (en donnant par exemple des câlins à leurs amis) et manifestent un désir de proximité et de connexion. Toutefois, dès l'âge d'environ 6 ans, une pression d'être un « vrai garçon » se fait sentir, et ils cherchent alors de plus en plus à projeter une image masculine stéréotypée (ex. émotionnellement stoïque, indépendant, compétitif, agressif). On constate dès lors que la plupart d'entre eux deviennent moins attentifs à l'égard d'autrui et sensibles (*responsive*), moins à l'aise et articulés dans l'expression de leurs propres émotions et dans l'appréciation de leurs relations. Cette « présence » et ces « capacités » tendent ainsi à diminuer⁶². Surtout, leurs propos, leurs interactions et leurs comportements révèlent qu'ils s'efforcent de modifier leur façon de se présenter afin de ne pas être « comme une fille », auquel cas ils seraient vus comme des « bébés », des « fils à maman », des « chochottes », par exemple (Chu, 2014 : 75 ; Gilligan, 2011b : 13).

Tôt à l'adolescence, les effets de la socialisation au genre masculin se cristallisent. Ils sont initiés à un « *boys code* » plus strict, établi notamment autour du mantra « *no homo* », ou ne pas être homosexuel (Way, 2011 : 18). Pour ne pas être rejetés, ils savent qu'il est impératif de ne pas paraître « efféminés », ne pas exprimer d'émotions qui les feraient paraître vulnérables ou laisser entrevoir qu'ils dépendent d'une manière ou d'une autre

⁶² Lorsqu'elle parle de « capacités relationnelles », Gilligan réfère souvent à « l'empathie », à une « sensibilité perceptive » et plus largement à « l'intelligence émotionnelle » (Gilligan & Richards, 2009 : 266). Dans *When Boys Become Boys* (2014), en s'inscrivant explicitement dans l'héritage de Gilligan et de ses travaux, Judy Chu fournit d'autres exemples de capacités relationnelles : « 1. attentive, in the sense that they could listen carefully and respond thoughtfully as they engaged in their interactions with others; 2. articulate, in the sense that they could describe their perceptions and experiences in a clear and coherent manner; 3. authentic, in the sense that they could conduct themselves in ways that reflected their thoughts, feelings, and desires at a given moment; and 4. direct, in the sense that they could be forthright and straightforward in expressing their meanings and intentions » (Chu, 2014 : 33).

d'autrui (comme si cela était gage d'hétérosexualité). Ce faisant, ils tendent à revoir les termes qu'ils utilisent pour parler de leurs relations, à se soustraire à l'attachement et l'intimité émotionnelle que ces relations impliquent normalement, et sont plus froids et défensifs. Par exemple, ils n'ont plus d'amis qu'ils « aiment » avec lesquels ils entretiennent des relations significatives, car ils n'en ont « pas besoin ». Ils ont plutôt des « *buddies* » avec lesquels ils pratiquent parfois des « activités », sans plus (Way, 2011 : 201-205)⁶³. En parallèle, ils prennent la mesure de la compétition, de l'individualisme et des hiérarchies qui caractérisent les rapports sociaux et les comportements masculins traditionnellement associés au « succès ». Ils apprennent ainsi à maintenir une apparence de confiance, d'indépendance, de « *toughness* », voire de dominance, de même qu'à mettre en scène une « prétention via la posture » (Chu, 2014 : 37). Par conséquent, ils sont amenés à perdre contact avec cette part d'eux-mêmes qui pourtant, plus petits, les disposait naturellement au souci des autres et des relations, à un désir de proximité, à l'expression et à la perception de leurs émotions ainsi que de celles des autres⁶⁴.

Rien ne laisse donc penser que Gilligan soutient qu'il existe des genres « naturels » ou qu'elle défend strictement l'existence d'une « morale différenciée selon le genre ». Au contraire, la lecture de ses écrits révèle plutôt explicitement qu'elle considère le genre et le développement genré comme une *bifurcation* du développement humain naturel. Comme le mythe de la violence naturelle, le genre relève pour Gilligan d'une construction sociale,

⁶³ Dans le livre inspirée de sa thèse *Virilité en jeu : Perception de l'homosexualité masculine par les garçons adolescents* (2011), Janik Bastien Charlebois, professeure de sociologie à l'UQAM, met notamment en lumière la relation constitutive entre l'identité masculine et le rejet de la féminité et de l'homosexualité, qui sont péjorativement associées à de la vulnérabilité ou de la faiblesse.

⁶⁴ Sans théoriser la dissociation comme le fait Gilligan, on retrouve un point de vue semblable au sujet du genre et du développement chez bell hooks. Dans son ouvrage *The Will to Change : Men, Masculinity and Love* (2004), hooks s'intéresse aux résultats de recherches très similaires à celles qui sont mobilisées par Gilligan sur la masculinité, desquelles elle dégage le constat selon lequel les jeunes garçons passent à travers un « stade où ils se dissocient et se déconnectent » (Hooks : 2004 : 43).

d'une conception de l'être humain normative inscrite dans la culture qui n'est pas « naturelle » et qui cause la dissociation. Au-delà des propres remarques de Gilligan sur le sujet (ex. Gilligan, 1982 : 12), notons que la philosophe Cressida Heyes signait en 1997 un article intitulé « Anti-Essentialism in Practice: Carol Gilligan and Feminist Philosophy », dans lequel elle s'attardait à remettre les pendules à l'heure en ce qui a trait aux critiques d'essentialisme formulées à l'endroit de Gilligan et reprises allègrement par plusieurs auteur.e.s, un article dans lequel elle écrit : « she [Gilligan] adopts a social constructionist model and makes quite clear that these different voices are learned, albeit at a very young age » (Heyes, 1997 : 147)⁶⁵. Du côté des théoriciennes du *care* francophones, à notre connaissance, aucune ne soutient l'idée selon laquelle Gilligan serait essentialiste (souvent, le caractère réducteur de cette étiquette est dénoncé et jugé inadéquat pour caractériser en bloc la pensée de Gilligan). Un tel consensus se dégage assez clairement, par exemple de l'ouvrage *Le care : Éthique féministe* (2015) duquel nous avons déjà fait mention. Nous sommes donc loin d'être le premier à modérer l'accusation d'essentialisme dont Gilligan a pu faire l'objet.

Nous avons ici, pour notre part, tenté de montrer que l'un des objectifs de Gilligan est en fait de mettre en lumière le rôle joué par les pressions sociales liées à la construction des genres et l'une de ses conséquences adaptatives : la dissociation. Quand bien même, pour atteindre cet objectif, elle observe certaines différences entre les développements « masculin » et « féminin », cela n'implique pas la conclusion selon laquelle ces différences seraient universelles, intangibles, naturelle ou « essentielles ». Autrement dit, les identités et les expressions de genres étant sculptées par cette construction sociale

⁶⁵ Margaret Urban Walker est une théoricienne féministe qui a aussi défendu Gilligan dans divers travaux (voir Walker, 1998).

dominante des genres, il est normal de les constater empiriquement, d'autant plus que Gilligan condamne très explicitement leurs effets délétères sur la psyché humaine⁶⁶.

À ce titre, dans un passage fort intéressant de la préface qu'elle signe dans *When Boys Become Boys* (2014), Gilligan écrit que ces recherches sur lesquelles repose sa thèse « [...] bring new evidence to Erving Goffman's depiction of "the presentation of self in everyday life," [and] to Judith Butler's discussion of gender as "performance" [...] (Gilligan, 2014 : 6)⁶⁷. Elle ne donne pas plus de détail, mais cette mention de Butler et du genre comme « performance » est assez éloquente. Elle vient explicitement appuyer l'idée selon laquelle la position de Gilligan sur le genre, du moins dans sa perspective, n'est pas incompatible avec celle de Butler.

Ce que soutient Gilligan, c'est qu'en tant qu'humain.e.s, nous sommes des êtres interdépendants, faits de liens et d'attachements, et ce, indépendamment du genre. Nous ne sommes pas des êtres « séparés » les uns des autres destinés à l'autosuffisance extrême. Cette constitution relationnelle – elle qui unit en même temps notre esprit et notre corps, notre raison et nos émotions – nous pourvoit ensuite naturellement d'aptitudes au *care*, aussi embryonnaires soient-elles. Or, en les masquant ou en les infériorisant, l'idéologie patriarcale genrée qui imprègne la culture occidentale a plutôt entretenu une conception

⁶⁶ Le passage des faits au normatif étant depuis Hume mal perçu en philosophie, ce qui n'est pas le cas dans à peu près toutes les autres disciplines scientifiques, cette accusation provient peut-être aussi du fait que Gilligan s'appuie sur des données empiriques pour étayer sa réflexion (et du présupposé que cela implique la thèse selon laquelle les genres seraient naturels). Cela peut mener non seulement à une accusation de sophisme naturaliste, mais également à cette critique essentialiste. Il faut dire que cette critique est évidemment pertinente en philosophie, mais il n'en demeure pas moins que ce mépris de l'empirique, lorsqu'il n'est pas justifié, mérite parfois d'être questionné.

⁶⁷ Erving Goffman (1922-1982) est l'une des grandes figures de la sociologie dont les travaux sur les interactions sociales, fondés sur son approche de la dramaturgie, ont joué un rôle de précurseur de la conception du genre comme « performance ». Sans entrer dans le détail, il est intéressant de noter qu'il prononçait la formule suivante en 1977 : « Gender, not religion, is the opiate of the masses » (Goffman, 1977: 315). Pour nous, la lecture de son ouvrage *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956) a jeté un éclairage pertinent sur la conception de la dissociation de Gilligan. Les liens entre leur pensée (en plus de celle de Butler) auraient sans doute pu faire l'objet d'un chapitre de ce mémoire.

radicalement inverse de notre nature, fondée sur l'individualisme, la séparation, le conflit, la menace et le détachement. Son emprise cultive en nous le sacrifice des relations, mais aussi, finalement, le sacrifice de la relation avec soi-même. C'est ce qui mène à la dissociation. La « psyché saine » doit résister à ce mensonge « tout comme le corps en bonne santé résiste à la maladie », écrit ainsi Gilligan (Gilligan, 2011b : 11).

4.2.3 *La compromission des capacités de care*

Nous pouvons maintenant répondre à notre dernière question au sujet de la dissociation, à savoir : de quoi exactement nous dissociions-nous lorsque notre soi se « dissocie » ? C'est une question à laquelle nous avons déjà répondu indirectement. La première chose qu'on peut souligner, c'est que Gilligan ne parle pas de « vulnérabilité » de manière centrale, bien qu'elle utilise le terme lorsqu'elle parle de la dissociation (ex. Gilligan, 2002 : 79; Gilligan & Snider, 2018 : 29). De fait, elle ne met pas tant l'accent sur la vulnérabilité, comme le faisait Tronto par exemple, mais sur les capacités (Deschênes, 2015 : 68). Si la dissociation est fondamentalement caractérisée par la perte de voix et de mémoire, Gilligan soutient que ce sont ultimement les capacités relationnelles liées au *care* qui sont compromises (par exemple « l'imagination affective » : « namely, the ability to enter into and understand through taking on and experiencing the feelings of others ») (Gilligan & Wiggins, 1987 : 287)⁶⁸. Ces capacités sont dérivées de notre condition d'être fondamentalement relationnels. En ce sens, même si elle n'utilise pas le terme « vulnérabilité », Gilligan – comme nous le verrons en détail au fil des deux prochaines sections – n'est pas si éloignée de Gilson. Cette dernière affirme elle-même que la vulnérabilité peut être comprise comme « la condition qui permet la constitution

⁶⁸ Voir Michael Slote (2007) pour le développement d'une théorie du *care* centrée sur l'empathie.

relationnelle du soi » (Gilson, 2015a : 23). De surcroît, au cours des deux premiers chapitres de ce mémoire, nous avons montré qu'elle et Butler considèrent clairement le rapport à la vulnérabilité sous l'angle des capacités morales que ce rapport compromet ou permet de cultiver.

Nous avons déjà décrit comment Gilligan mobilise le registre du « naturel », en s'appuyant sur les travaux qui suggèrent que ces capacités seraient devenues inhérentes à la nature humaine. Or, si cette perspective « naturaliste » est « essentialiste » dans une certaine mesure, nous avons vu qu'elle est avant tout critique. Elle vise à dévoiler cette facette historiquement négligée de nous-mêmes et à déconstruire les présupposés idéologiques qui ont étouffé ces capacités (des présupposés qui, eux, étaient véritablement essentialistes). C'est en considérant notre grande « adaptabilité » et « malléabilité » que Gilligan nous invite à nous demander ce que la société peut et doit cultiver en nous (Gilligan, 2011a : 167). Qu'on soit d'accord ou non avec ce qualificatif, c'est notamment pour ces raisons que Drucilla Cornell suggère de qualifier la perspective de Gilligan d'essentialisme « léger » (Cornell, 2011 : 121)⁶⁹.

4.3. Butler et Gilligan : une convergence insoupçonnée?

Au dernier chapitre, nous avons relevé et questionné l'absence de considération des travaux relevant du *care* chez Butler et Gilson. Dans le présent chapitre, nous avons constaté, en examinant attentivement l'approche de la dissociation de Gilligan, que le fossé qui la sépare de Butler au sujet du genre était aussi moins grand qu'on ne le présuppose

⁶⁹ Si Gilligan témoigne d'un tel enthousiasme à l'égard de ces travaux en anthropologie évolutionniste ou en neurosciences, c'est qu'ils montrent en quelque sorte la « naturalité » du *care* ou la disposition pour le *care* comme potentialité pleinement humaine. Comme elle l'écrit, elle a trouvé dans les conclusions de ces recherches « [...] de l'encouragement, et une véritable confirmation de la justesse de [ses] travaux (Gilligan, 2013 : 45). Pour une critique de l'entreprise « scientifique » de la psychologie du développement moral plus largement, voir Nails (1983).

d'ordinaire. Mais comme nous l'avons mentionné, nous estimons que les points de convergences entre elles sont encore plus fondamentaux. L'objectif de cette section consiste à faire ressortir ces points de convergence. Nous estimons que de mettre en évidence cette proximité entre Gilligan et Butler devrait solidifier, par la suite, la défense de notre thèse, soit qu'il serait judicieux d'incorporer l'approche de Gilligan à notre analyse du déni de la vulnérabilité et de l'inscrire dans le cadre de la réflexion de Gilson.

Nous avons déjà évoqué l'idée selon laquelle la violence est un fil conducteur de la pensée de Gilligan, qu'elle est son « inquiétude fondamentale ». Nous avons ensuite montré comment le phénomène de la dissociation est, chez Gilligan, une clé pour comprendre la violence, mais aussi la capacité à y être sensible, à ne pas y rester indifférent.e. Gilligan avance à ce titre une interprétation particulière de la violence. On la trouvait déjà formulée et résumée à la fin d'*Une voix différente*, dans cette courte phrase qui, à notre avis, teinte toute son œuvre : « l'origine de l'agression est une déchirure de la trame des relations »⁷⁰ (Gilligan, 2008 [1983] : 277). Autrement dit, pour s'exercer, la violence passe par le déni des relations, le détachement, l'adhésion au faux présupposé de la « séparation »⁷¹. La violence est conditionnée par le mensonge, le refus cultivé de percevoir le réseau de relations qui nous constitue et caractérise la vie, et de se percevoir soi-même à travers celui-ci.

Selon nous, cette perspective se rapproche significativement de la façon dont Butler envisage la violence et les effets du déni de la vulnérabilité. D'emblée, Gilligan et Butler

⁷⁰ Nous faisons l'hypothèse que le terme agression (ou agressivité) est utilisé par Gilligan parce que c'est celui qui est utilisé par Freud dans ses écrits, un usage qui semble prédominant dans la tradition psychanalytique.

⁷¹ Comme le remarque Julie Perreault, « la première particularité de cette éthique du détachement est qu'elle paraît s'adresser aux hommes de prime abord bien davantage qu'aux femmes » (Perreault, 2015 : 36). C'est bien le constat qui se dégage des écrits de Gilligan. En revanche, il convient de souligner qu'elle n'est pas très explicite là-dessus.

sont loin de toute forme de contractualisme. Il y a, chez les deux autrices, quelque chose de lévinassien dans leur conception de la responsabilité, dans la mesure où cette responsabilité naît de la relation, s'impose d'elle-même. Se couper (ou être coupé.e) de la relation, c'est abandonner sa responsabilité et dès lors rendre « possible » la violence. Par ailleurs, un commentateur de Butler, s'efforçant de résumer la manière dont elle conçoit la violence, écrit que, pour elle, « Violence is a hurtful breach of that relationality » (Borg, 2018: 459). Il faut relire la citation de Gilligan, avec laquelle la ressemblance est plus que frappante : « l'origine de l'agression est une déchirure de la trame des relations ».

On ne déchiffre pas toujours aisément la pensée et les thèses de Butler. Son style et ses formulations sont parfois difficiles, hermétiques, voire obscurs. Cette remarque fait d'ailleurs écho à la critique acerbe que formulait Martha Nussbaum à son égard, elle qui lui reprochait sévèrement sa méthode, qui affirmait qu'« il est difficile de comprendre les idées de Butler, parce qu'il est difficile de savoir exactement ce qu'elles sont » (Nussbaum, 2003[1999] : 5)⁷². Or, dans une entrevue fort éclairante accordée au journal *The New Yorker* en 2020, Butler fut invitée à vulgariser la réflexion qu'elle cherche à développer dans ses récents ouvrages. Nous nous permettons d'inclure ici la longue citation suivante, parce qu'elle met en lumière le rapprochement que nous souhaitons établir entre elle et Gilligan :

Most of the time, when we ask moral questions – like “What would you do?” or “How would you conduct yourself, and how would you justify your actions?” if such-and-such were the case – it's framed as a hypothetical in which one person is offering a justification to another person, with the aim of taking individual responsibility for a potential action. That way of thinking rests on the notion that individual deliberation is at the core of moral action. Of course, to some degree it is, but we do not think critically about the individual. [...] Most people who are formed within the liberal individualist tradition really

⁷² Il faut dire que la critique de Nussbaum a été formulée en 1999, avant la publication de nombreux ouvrages de Butler.

understand themselves as bounded creatures who are radically separate from other lives. The goal is to overcome the formative and dependent stages of life to emerge, separate, and individuate – and then you become this self-standing individual [...]. If we were to rethink ourselves as social creatures who are fundamentally dependent upon one another—and there’s no shame, no humiliation, no “feminization” in that – I think that we would treat each other differently, because our very conception of self would not be defined by individual self-interest. [...] Our interdependency serves as the basis of our ethical obligations to one another. When we strike at one another, we strike at that very bond. [...] We actually need to pose the question of violence and nonviolence within a different framework, where the question is not “What ought I to do?” but “Who am I in relation to others, and how do I understand that relationship?”⁷³ (Butler, 2020)

Ces propos de Butler nous permettent non seulement de réitérer la filiation dont elle témoigne, selon nous, avec les travaux sur le *care*, mais aussi une ressemblance remarquable avec Gilligan plus spécifiquement. Dans la même entrevue, Butler affirme d’ailleurs : « When I do violence to another human being, I also do violence to myself, because my life is bound up with this other life » (Butler, 2020). De son côté, en 1982, Gilligan écrivait :

Cette éthique [du *care*], qui reflète une connaissance accrue des relations humaines, pivote autour d’une vérité centrale, celle de l’interdépendance entre soi et autrui. Reconnaître cette interdépendance signifie reconnaître qu’un acte de violence finit toujours par se retourner contre soi, tout comme on bénéficie du *care* fait à autrui. (Gilligan, 2008 [1982] : 123)

Tout comme Gilligan, en effet, Butler exprime dans ce passage qu’elle accorde une attention particulière à la formulation des dilemmes moraux. Elle évoque à demi-mot la critique de Kohlberg et du paradigme libéral kantien en psychologie du développement moral. Elle met l’accent sur l’importance cruciale et négligée de la conception du soi qui

⁷³ Cette dernière phrase rappelle à nouveau la filiation entre le *care* et Butler que nous avançons au chapitre précédent. Comme l’écrit Cyndie Sautereau – dont les travaux se situent d’ailleurs au confluent du *care*, de la vulnérabilité et de la dimension éthique de la narrativité (voir aussi 2013): « [...] les éthiques du *care* ne partent pas des individus, mais des relations entre les individus. Dès lors, la question éthique est de savoir quelles sont nos responsabilités envers les personnes avec qui nous sommes en relation [...] » (Sautereau, 2015 : 8. Nous soulignons).

sous-tend la délibération. Elle mentionne l'idéal d'autonomie et de séparation. Elle met de l'avant notre interdépendance, rappelle sa connotation sociale « humiliante » et le stéréotype de genre qui y est associé. Elle souligne la façon dont les relations que nous entretenons peuvent informer nos obligations morales. Elle pose la question de la violence, qui est l'une de ses grandes préoccupations, et souligne à ce titre les implications morales transformatrices de la prise en compte des relations pour s'acheminer vers la non-violence.

Ensuite, toujours comme Gilligan, Butler témoigne d'un intérêt marqué pour la formation de l'identité, le rapport déterminant aux normes et au genre, et pour la manière de raconter qui nous sommes, à la dimension « performative » de cette narration du soi et sa confusion avec le naturel⁷⁴. À cet égard, un des objectifs principaux poursuivis par Butler dans *Le récit de soi* est justement de faire ressortir les limites de la reconstruction narrative de sa propre histoire. Butler y met en lumière la nature des conditions de notre émergence et de notre développement, l'implication cruciale des autres, les relations dont nous dépendons, en plus que l'impact incontournable des normes et du langage dans notre formation identitaire. Ce faisant, elle cherche à montrer que nous ne pouvons nous « approprier » entièrement notre histoire, qu'il est impossible d'être ce « je » transparent à lui-même qu'on attend de nous.

Dans ce même ouvrage, Butler évoque le fait que les mots, les catégories, les outils particuliers dont nous disposons pour « rendre compte »⁷⁵ de qui nous sommes et à travers lesquels nous pouvons être « reconnu.e.s » nous précèdent, ils sont fixés avant notre

⁷⁴ Dans chapitre « Butler's Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible » la théoricienne politique et féministe Sara Rushing écrit que, pour Butler : « Character is not nature, but rather a set of cultivated dispositions that we can work to habituate ourselves to, and which, when repeated over time, can become something like 'second nature' » (Rushing, 2015 : 82), ce qui n'est pas sans rappeler la perspective de Gilligan sur la dissociation.

⁷⁵ Le titre original de l'ouvrage *Le récit de soi* est *Giving an Account of Oneself*.

arrivée, déjà construits socialement. Mais elle se rapporte aussi au corps et à la dépendance, qui occupent une place absolument fondamentale dans ses réflexions. Elle évoque, par exemple, le « corps infantile », cet « être affecté, ému, nourri, mis en sommeil [...] » que nous avons été et qui a fait de nous qui nous sommes aujourd’hui (Butler, 2007 [2004] : 70). De telles considérations l’amènent à affirmer que : « L’autre est ainsi présent dans mon acte de narration [...]. Le “je” que je suis n’est rien sans ce “tu” et ne peut même pas commencer à parler de lui en dehors de la relation à l’autre [...] » (2007 [2004] : 82-83). Par conséquent, Butler soutient que quelque chose de nous-même et de notre histoire nous échappe et résidera toujours à *l’extérieur* de nous – idée qui est d’ailleurs illustrée par le titre « hors de soi » du deuxième chapitre de l’ouvrage *Défaire le genre*, (2014 [2004]), et par sa critique de la conception du deuil de Freud, dans *Vie précaire*. Butler formule effectivement une critique de la conception freudienne en vertu de laquelle le proche perdu lors d’un deuil équivaut, pour la personne endeuillée, à un « objet d’attachement » perdu pouvant être remplacé, présupposant qu’il s’agit là d’une relation « sujet-objet ». Mais pour Butler, *quelque chose de nous-même* est perdu lorsque nous vivons un deuil. Il ne s’agit alors pas seulement d’un « sujet » qui entretient des rapports avec ce qui serait un « objet », extérieur à lui, ontologiquement « séparé », un objet qui serait alors « remplaçable ». Butler utilise cet exemple du deuil pour illustrer l’idée que ce « je » auquel nous référons est en réalité fait de relation, il *est* des relations, d’une telle manière que la grammaire dont nous disposons ne peut rendre compte⁷⁶. Butler défend ainsi la thèse suivant laquelle

⁷⁶ La description du deuil que fait Butler est presque utilisée comme une expérience de pensée, dont Butler se sert pour nous faire imaginer et sentir ce qu’elle cherche à dire. C’est en ce sens que Sara Rushing écrit : She [Butler] is not making arguments, but rather is working on us *affectively*, through her words, by repeatedly invoking a vocabulary of affect, vulnerability, interdependence, loss, grief and, somewhat, love and care. (Rushing, 2015: 82).

« admettre » cette perte de « maîtrise », de prétention à l'« autorité narrative » sur nous-même (que nous n'avons en réalité jamais) n'équivaut pas à abandonner la responsabilité morale qui nous incombe, elle donne plutôt accès à un « nouveau genre » de responsabilités, fondé sur l'humilité et la générosité (Morin, 2011 ; Rushing, 2010 ; Simmons, 2006).

Comme Gilligan, Butler cherche à déconstruire la figure du sujet moral radicalement « autonome », un idéal qui implique la rupture de la trame relationnelle de chaque vie et qui constitue aussi, pour elle, le terreau fertile à l'objectivation d'autrui et à la violence. Si elle le formule en d'autres termes, nous pouvons constater que Butler témoigne également d'un intérêt pour cette tension entre le soi « autobiographique » et le *core self*, centrale chez Gilligan, et au rapport entre cette tension et la violence. D'un côté comme de l'autre, on retrouve l'intuition selon laquelle le psychologique est politique, et l'idée que nous sommes des êtres vulnérables, constitués et mus par des relations, mais que nous développons une conception de notre identité qui n'est pas en phase avec cette réalité. Nous avons accès à ce « quelque chose » en nous-même qui a le potentiel de transformer positivement notre rapport à autrui et à soi. Cependant, nos sociétés véhiculent des normes qui ont une influence négative sur notre conception de nous-même. En nous pliant aux idéaux illusoire de maîtrise, de séparation ou d'invulnérabilité, l'histoire que nous élaborons au sujet de nous-même bifurque, de sorte que nous perdons accès à cette part de la personne que nous sommes, d'où ce besoin de cultiver une distance critique par rapport à ces normes sociales.

Il ne s'agit pas de soutenir que Butler et Gilligan pensent la même chose ni d'imposer une grille de lecture réductrice qui évacuerait toutes les différences qui existent

bel et bien entre leurs pensées. Nous suggérerons plutôt qu'il existe des points de convergence significatifs entre ces deux penseuses majeures, alors qu'elles sont généralement loin d'être considérées comme « proches » sur le plan théorique et axiologique. Comme nous l'avons énoncé précédemment, nous faisons l'hypothèse qu'un tel rapprochement est freiné par ce que nous appelions la double indifférence des travaux de Gilligan. Pourtant, nous pouvons maintenant affirmer, d'une part, que la pensée de Gilligan ne correspond pas à l'essentialisme de genre grossier auquel elle est parfois associée et, d'autre part, que Butler (dont s'inspire principalement Gilson) tente vraisemblablement de réhabiliter des thèses qui sont depuis longtemps centrales au *care* tel que conçu par Gilligan – sans jamais en faire mention – et ce, à travers une perspective qui témoigne de similarités avec celle de Gilligan.

Prenons un instant de recul pour situer où nous en sommes. Jusqu'ici, nous nous sommes appliqué à faire la démonstration d'une filiation ignorée entre, d'un côté, les travaux de Gilson et Butler et, de l'autre, les travaux sur le *care*, et plus précisément ceux de Gilligan, dont nous avons introduit la pensée et examiné l'approche de la dissociation. Or il ne s'agissait pas seulement de mettre en lumière cette filiation. Nous voulions également montrer qu'en se rapportant au *care*, en s'inscrivant dans l'héritage de la première vague de ces travaux, Gilson disposerait de ressources pertinentes et conceptuellement plus adéquates pour théoriser le déni de notre vulnérabilité. La dernière section de ce mémoire avance donc la proposition suivante : l'analyse de la dissociation développée par Gilligan permet de rendre compte fidèlement et de bien saisir la complexité du phénomène du déni de la vulnérabilité.

4.4 De Gilson à Gilligan : incorporer l'approche de la dissociation

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, pour cerner les contours du déni de la vulnérabilité, Gilson s'appuie sur de nombreuses notions développées par d'autres penseur.e.s. L'examen de chacune de ces notions nous a permis d'approfondir, sous différents angles, notre compréhension de nos rapports à notre propre vulnérabilité. Cependant, l'analyse de Gilson nous semblait se situer à un stade encore exploratoire et inachevé. Si le regard que nous portions sur cette analyse est juste, elle ne répondait pas de manière satisfaisante à la question plus fondamentale de savoir en quoi consiste exactement « l'ignorance » ou le déni de notre vulnérabilité. Autrement dit, elle ne parvenait pas tout à fait à circonscrire la nature du processus d'ignorance ou de déni en tant que tel. Sans prétendre que nous pourrions mieux y répondre, nous suggérons que les travaux de Gilligan peuvent nous mettre sur une piste fructueuse et faire un apport à la réflexion qui mérite d'être rappelé.

Rappelons que, chez Gilligan, la dissociation est un processus psychique qui, selon ses mots, joue une fonction adaptative sur le plan culturel. Comme le terme l'indique, la dissociation est caractérisée par la séparation d'éléments internes au soi. Elle permet à l'individu de mieux gérer deux réalités contradictoires au sujet de lui-même, reléguant l'une d'elles hors du champ de la conscience. La dissociation compromet la capacité à raconter sa propre histoire ; elle opère une bifurcation du « soi autobiographique » par rapport à l'expérience véritable du soi, du « *core self* ». Pour Gilligan, la dissociation est liée au développement psychologique, qui se fait suivant différentes phases, de l'enfance à l'âge adulte, et elle est le résultat de l'initiation, voire l'internalisation d'attentes, de conventions, de normes sociales qui exigent que nous abandonnions une part de l'individu

que nous sommes pour s'y conformer. Voici donc quatre raisons pour lesquelles nous estimons que l'approche de dissociation de Gilligan peut contribuer à mieux décrire le phénomène de l'ignorance ou du déni de la vulnérabilité et enrichir les travaux de Gilson et de Butler à ce sujet.

Premièrement, la dissociation, telle qu'elle est pensée par Gilligan, présente l'avantage principal de désigner spécifiquement une forme d'ignorance qui concerne le soi et la connaissance de soi. Plus précisément, notre vulnérabilité n'est pas un fait ou un objet externe : elle est une caractéristique de nous-mêmes et de notre histoire. Il y a lieu de penser que son ignorance appelle une explicitation distincte de l'ignorance ou du déni d'une réalité comme les changements climatiques ou de l'histoire de l'esclavage, pour ne donner que deux exemples. C'est à ce critère pour le moins fondamental que répond la dissociation. En effet, elle n'est pas seulement une forme de « tromperie de soi » (*self deception*), mais une « tromperie de soi » *au sujet de soi*, résultant d'une tension entre son expérience et la fausse histoire que l'on apprend à se raconter sur soi-même. Si Gilson et Butler s'intéressent explicitement à l'ignorance de notre vulnérabilité, les notions que mobilise Gilson pour la décrire n'ont pas cet attribut distinctif de la dissociation. Sur le plan conceptuel, il semble donc que la dissociation fournit d'emblée une idée plus précise de ce dont il est question.

Deuxièmement, une des vertus de la dissociation est qu'elle pointe naturellement vers le développement et l'adaptation. Comme nous l'avons déjà mentionné, Gilson insiste sur le fait que l'ignorance de la vulnérabilité est « cultivée » et qu'elle est une affaire de formation et de compréhension du soi, mais cette idée n'est finalement que peu développée dans ses écrits, si bien qu'elle semble parfois tenue pour acquise. Du côté de

Gilligan, la dissociation est intimement liée à l'effet de la socialisation sur le développement psychologique, moral et identitaire. Préoccupée par les modèles auxquels nous sommes soumis.e.s à un jeune âge, Gilligan s'intéresse à l'impact ce qui est idéalisé, mais aussi masqué comme étant « naturel », « mature » ou « accompli ». Dans une perspective moins abstraite, elle prend acte du fait que l'enfance et l'adolescence constituent des moments charnières de la formation de notre identité et de notre pensée, ce qui est plutôt négligé chez Gilson ou Butler. La méthodologie qu'elle emploie n'est pas la même que Butler et Gilson, certes : Gilligan observe et cherche à discerner les différences, les hésitations, les points de rupture, ce qui est tu et ce qui est exprimé dans notre façon de nous raconter, pour comprendre la relation entre ces fluctuations et les pressions sociales. Ainsi, la « fonction adaptative à un niveau culturel » de la dissociation renvoie bien à « l'utilité sociale » que Gilson attribue à la prétention à l'invulnérabilité et à « l'inconfort » qu'elle relie à la vulnérabilité. Toutefois, nous avons vu que Gilligan les situe davantage dans le contexte relationnel où ils émergent et sont reproduits. Ce faisant, son approche offre, par exemple, la possibilité de nuancer le qualificatif « inconscient » que Gilson associe à l'ignorance « *willful* », une association qui soulevait un problème de cohérence.

Troisièmement, la conception de la dissociation de Gilligan met aussi le genre au centre de ses préoccupations. Nous avons déjà élaboré sur ce point en défendant la pertinence des travaux sur le *care*. Gilligan, pour sa part, conçoit la dissociation comme une ramification tentaculaire du régime patriarcal⁷⁷ tel qu'il s'immisce jusqu'au cœur de

⁷⁷ La thèse défendue dans le livre *Why Patriarchy Persist* (2018) consiste justement à dire que le patriarcat persiste non seulement parce que les personnes en position de pouvoir tiennent mordicus à leurs privilèges, mais parce que le patriarcat joue une fonction psychologique : celle de nous dissocier de nous-mêmes comme

la psychologie humaine (patriarcat auquel Gilson et Butler, pourtant féministes, ne réfèrent étrangement presque pas). Comme nous l'avons vu, la dissociation résulte d'une socialisation genrée, calquée sur des dualismes dichotomiques et hiérarchiques. S'y intéresser permet de constater que cette socialisation reproduit selon le genre des attentes différentes en ce qui a trait au rapport à la vulnérabilité, comme en témoignent les recherches mobilisées par Gilligan. L'idée que nous défendions précédemment et que nous souhaitons ici remettre en exergue, c'est que l'ignorance ou le déni de la vulnérabilité ontologique est un phénomène genré, ou, à tout le moins, qu'on ne peut aspirer à comprendre ce phénomène pleinement si on l'isole du genre et de la socialisation au genre. Il s'avère que Gilligan répond à cette attente. En outre, son approche semble coïncider avec un phénomène dont on peut difficilement faire fi, soit que dans nos sociétés occidentales capitalistes avancées, le problème de violence – difficilement dissociable du déni de la vulnérabilité – est plus masculin que féminin. Encore faut-il percevoir, en ce sens, que les hommes, qui sont de loin les plus riches et toujours les moins impliqués dans la prise en charge de la vulnérabilité, sont responsables de la très grande majorité des comportements toxiques, asociaux et violents (voir Dupuis-Déri, 2018; Hamrouni, 2012; Peytavin, 2021). Il semble donc important de reconnaître le caractère genré du déni de la vulnérabilité, de reconnaître que c'est justement le modèle de la masculinité traditionnelle, mais aussi ce qui est appelé le mythe du *self made man*, qui incarne en réalité la subjectivité invulnérable, *masterful* décriée par Gilson

En attaquant de front la question de la reproduction sociale du genre, en la croisant avec le mythe de la violence naturelle et en interrogeant l'effet de leur présupposée

l'indique la formule : « Why is patriarchy so powerful? Because it changes our understanding of ourselves » (Gilligan & Snider, 2018 : 159).

« naturalité », l'approche de la dissociation de Gilligan permet d'aborder ce problème. Qui plus est, ses travaux montrent comment les standards normatifs de la masculinité véhiculent clairement des idéaux d'invulnérabilité contrastant avec ceux de la féminité. Ces derniers véhiculant une vision négative et inférieure de la vulnérabilité, mais aussi des attentes en ce qui a trait aux attitudes, aux rôles et aux tâches de soins et de ce qu'elles impliquent, de ce qu'on attend souvent, autrement dit, d'une « bonne fille » (et des injustices qui s'en accompagnent). D'un côté comme de l'autre, ces standards font obstacles à la reconnaissance de la vulnérabilité ontologique. S'interdire de considérer la socialisation au genre ou s'en tenir à quelques allusions ponctuelles réduit donc le potentiel de cette reconnaissance. Bref, la revendication d'une transformation de notre rapport à la vulnérabilité passe par la revendication de la critique soutenue du patriarcat et des constructions hégémoniques du genre.

Quatrièmement, dans le même ordre d'idée, envisager l'ignorance de la vulnérabilité à travers la lunette de la dissociation pourrait bonifier la conception de la vulnérabilité épistémique défendue par Gilson. Il s'agirait moins de mettre de l'avant une recommandation à suivre individuellement que de songer à des stratégies d'ordre social qui, en amont, préviendraient la dissociation ou seraient « associatives » (unificatrices, intégratrices) plutôt que « dissociatives ». Suivant l'approche de Gilligan, et comme en témoigne ses travaux sur le genre, nous pouvons retracer plus finement l'origine et les causes des réactions affectives de « fermeture » vis-à-vis de la vulnérabilité, pour ainsi les critiquer et penser des mesures afin de les contrer. Par exemple, son approche nous invite à envisager la pertinence de penser non seulement une éducation résolument « non genrée », mais une éducation aux compétences psychologiques liées à l'intelligence

émotionnelle et relationnelle, l'introspection, l'écoute de soi et des autres, l'empathie, etc.⁷⁸. Certes, chacun.e est unique, a son vécu. Il ne s'agit pas de dépolitiser les histoires respectives. Nous pourrions néanmoins bénéficier en tant que société à nous familiariser, dès le plus jeune âge avec des outils permettant de mieux lire notre propre récit de vie, vivre avec autrui, gérer et apprivoiser nos expériences de la vulnérabilité, de façon à ce que notre rapport à ces expériences ne verse ni dans la réaction défensive de la fermeture ni dans la violence.

4.5. *Entre care et vulnérabilité : Gilligan et la dimension morale du rapport à soi*

Suivant l'interprétation que nous avons proposée de l'œuvre de Gilligan, cette dernière est traversée par la préoccupation pour ce que nous pourrions appeler un rapport à soi faux, inauthentique. Cette préoccupation est illustrée lorsqu'elle affirme :

Comment les questions de justice et de droits croisent-elles les questions de *care* et de responsabilité ? L'injonction morale de ne pas opprimer – ne pas exercer injustement un pouvoir ou prendre avantage sur les autres – coexiste avec l'injonction morale de ne pas abandonner – ne pas agir de façon inconsidérée et négligente (*carelessly*), *ne pas trahir, y compris soi-même* ». (Gilligan, 2011b : 9, nous soulignons).

Le lien entre responsabilité et cette idée de ne pas se « trahir soi-même » est révélateur. D'un écrit à l'autre, nous avons constaté que Gilligan témoigne de ce souci de la fidélité, de la connexion et de la proximité à soi ainsi que de cette insurrection contre les modèles culturels et les conventions sociales qui font l'apologie du détachement et de la séparation.

⁷⁸ On peut penser que Gilligan serait favorable à une telle éducation. Si l'on se rapporte à sa « position anthropologique », le premier pas à franchir serait toutefois la critique et la transformation en profondeur de l'idéologie et des structures sociales qui font plutôt « taire » en nous ces capacités. En effet, il semble qu'il s'agirait moins pour elle d'« inculquer » quelque chose que de faire tomber les barrières systémiques qui font obstruction ou qui dissuadent l'expression naturelle de nos capacités relationnelles (en assimilant leur expression à de la faiblesse, au manque de confiance, à l'antithèse de la réussite sociale, etc.).

Si elle met tant d'espoir dans un rapport à soi qui serait vrai et authentique, c'est qu'il constitue pour elle le fil d'Ariane nous ramenant à la responsabilité dont nous sommes coupé.e.s. Autrement dit, elle fait le pari suivant lequel ne pas se trahir et prendre la pleine et honnête mesure de la dimension relationnelle de notre vie peut nous interpeller, nous engager, nous amener à « sentir ce que nous sentons ». Aussi optimiste ou naïf ce pari soit-il, il ne saurait être réduit uniquement à un idéal personnel, une invitation à une forme de pratique « réflexive » solitaire pour retrouver une responsabilité individuelle ; il renvoie d'abord et avant tout au besoin de réfléchir collectivement à ce qui est mis à la disposition de chacun.e pour se comprendre soi-même.

Cette façon de présenter la pensée de Gilligan n'est pas la plus commune, du moins à notre connaissance. Nous avons retracé une intuition semblable dans les écrits de Marjolaine Deschênes, par exemple, lorsqu'elle observe :

Ainsi, je demanderais à Gilligan pourquoi elle a toujours continué elle-même de nommer son éthique « l'éthique du *care* ». À mon sens [...] ce qu'elle suggère depuis le début est une éthique de la maturité et de la responsabilité qui inclut et dépasse les moments du *care* et de la justice. (Deschênes, 2015 : 333).

Sans dire que le terme *care* soit inadéquat, la question paraît légitime. Cette idée d'après laquelle Gilligan mettrait de l'avant une éthique de la maturité et de la responsabilité nous semble d'ailleurs plus plausible et explicite dans ses récents travaux. Mais, déjà dans *Une voix différente*, la psychologue suggérait que l'on voit dans la résistance ou le dépassement des conventions – telles que celles qui dictent ce qu'est un « bon garçon » et une « bonne fille » – l'expression d'une forme de maturité morale. C'est aussi dans le chapitre « Visions de la maturité » du même ouvrage qu'elle écrit : « Au précepte de responsabilité et de sollicitude s'ajoute maintenant un impératif d'intégrité : celui d'être fidèle à elle-même » (Gilligan, 2008 [1982] : 263). Cette vision de la maturité morale ne prend pas

racine dans l'abstraction, l'impartialité ou l'indépendance. Elle ne requiert pas non plus la négation de soi présumée par l'agent rationnel placé dans une position originelle. Comme elle l'écrit, « les marqueurs habituels du développement – l'intelligence et l'éducation – ne font pas obstacle à l'atrocité morale » (Gilligan, 2013 : 36). On voit ainsi, chez Gilligan, se dessiner une conception de la maturité qui va de pair avec l'attention à soi, le regard honnête sur sa condition, celle qui nous rappelle que nous avons besoin que les autres se soucient de nous comme les autres ont besoin que nous nous soucions d'eux, un regard qui nous révèle la « la réalité de l'interdépendance »⁷⁹ (Gilligan, 1982b : 211).

Il est vrai que l'on ne retrouve pas de principes normatifs et institutionnels clairs chez Gilligan. La lectrice ou le lecteur à la recherche d'arguments de cette nature restera sur sa faim. À cet égard, une part de la critique de Tronto est recevable ; le *care* de Gilligan est plus « sentimentaliste » que politique. Mais cela n'interdit pas d'en faire une lecture politique, comme nous tentons un peu de le faire ici. Une telle critique s'applique tout autant aux travaux de Gilson et de Butler, par ailleurs. Nous pensons qu'il est ainsi possible de l'assumer tout en appréciant la richesse de l'apport de Gilligan à une réflexion sur notre rapport à la vulnérabilité et en rappelant que, pour ces trois penseuses, le rapport à soi-même est politique en ce qu'il a une incidence sur le rapport à autrui et sur les émotions politiques⁸⁰.

Tronto et Fisher suggéraient que l'on distingue quatre « phases du *care* » : se soucier de (*caring about*), se charger de (*taking care of*), accorder des soins (*care giving*), recevoir des soins (*care receiving*) (Tronto et Fisher, 1990 : 40 ; Tronto, 2008 : 248-250).

⁷⁹ C'est la conscience de cette réalité qui « prevents aggression and gives rise to the understanding that generates response » (Gilligan, 1982b : 211).

⁸⁰ Ce qui n'est pas sans rappeler la formule « le personnel est politique ».

Suivant la volonté de politiser le *care* et les nombreux efforts allant en ce sens qui ont succédé à ceux de Tronto, un certain désintérêt s'est exprimé face à la première phase, jugée trop morale, sentimentale. Le fait de s'y arrêter semble avoir été associé à la futilité. Si elle est moins « politique », cette phase aura néanmoins été la pierre angulaire des travaux de Gilligan, avec tous les angles morts que cela comporte. Ses travaux partent de la conviction qu'il faut prendre au sérieux cette phase, plus complexe qu'elle n'en a l'air, « de se soucier de » (soi et des autres), et qu'on ne peut prendre cette première étape pour acquise. Parce que cette phase est aussi celle où il n'y a *pas* de souci, où il y a insouciance, indifférence, aveuglement, désengagement, insensibilité, ignorance à l'égard du besoin d'autrui. On devine ainsi chez Gilligan une conscience aiguë de l'échec de cette première phase et de ses conséquences, échec qui constituait d'ailleurs le point de mire de la dissociation.

Au terme de cette discussion, il nous apparaît clairement qu'il y a des recoupements importants entre les intuitions philosophiques de Gilligan et celles de Gilson et de Butler au sujet de notre rapport à la vulnérabilité. Bien que ces dernières ne se réclament pas du *care* ou de la pensée de Gilligan, elles se préoccupent clairement des failles qui, dans notre rapport à notre propre vulnérabilité, compromettent notre capacité à nous soucier d'autrui et de son bien-être.

CONCLUSION

Notre réflexion étant terminée, c'est maintenant l'occasion de revenir sur le chemin que nous avons parcouru et sur ce que nous avons proposé dans ce mémoire. Ce retour nous permettra de faire quelques remarques additionnelles.

Notre thèse

Dans ce mémoire, nous nous sommes intéressé au phénomène du déni ou de l'ignorance de notre propre vulnérabilité ontologique, et cela, en partant des travaux de la philosophe féministe américaine Erinn Gilson. Après avoir constaté les limites de la conceptualisation proposée par cette dernière, nous avons soutenu la thèse suivante : il y a sur le marché des idées de la pensée féministe une approche théorique à même de répondre de manière satisfaisante au défi que posent la conceptualisation, la compréhension et la potentielle résolution du phénomène de l'ignorance ou du déni de notre vulnérabilité ontologique. Cette approche, ignorée par les éthiciennes comme Gilson et trouvant peu d'écho même à l'extérieur, est celle de la dissociation, développée par la pionnière de l'éthique du *care* Carol Gilligan.

Pour les raisons que nous avons soulevées – qui gravitent *grosso modo* autour de l'essentialisme de genre – nous faisons l'hypothèse que ce n'était probablement pas un hasard si la pensée de Gilligan n'était même pas mentionnée par Gilson ou Butler (volontairement ou involontairement). En soutenant notre thèse, nous n'avions pas seulement l'ambition d'appliquer l'approche de Gilligan à une lecture du phénomène de l'ignorance ou du déni de la vulnérabilité. Nous voulions également suggérer qu'il était possible de faire ce rapprochement entre sa pensée, celle de Butler et celle de Gilson, de

façon cohérente, et ce, sans admettre de désaccords de fond entre elles. C'est pourquoi nous avons tenté de dissiper les raisons qui auraient pu justifier l'indifférence dont Gilligan fait injustement l'objet. Cela nous a conduit à montrer, plus encore, qu'il existe une proximité appréciable et étonnante entre les pensées de Butler et Gilligan, mais qui est ignorée par Butler elle-même. Dans la mesure où Butler est l'inspiration principale de Gilson, nous avons ainsi pu mettre en lumière le fait que Gilson, comme ses partisans, pourraient aussi potentiellement s'appuyer sur les travaux de Gilligan de façon harmonieuse et cohérente avec leurs propos, en bonifiant leur conception du déni ou de l'ignorance de la vulnérabilité ontologique.

Notre démarche

Pour étayer cette thèse, nous avons commencé par établir ce qu'était la vulnérabilité ontologique et en quoi celle-ci se distingue de la vulnérabilité situationnelle. Ayant en main une définition élémentaire, mais fonctionnelle de cette vulnérabilité, nous avons dès le premier chapitre fait l'analyse approfondie de la conception de Gilson du phénomène du déni de la vulnérabilité et de la poursuite de l'invulnérabilité. Dans ce chapitre, nous avons examiné attentivement chacune des notions mobilisées par Gilson pour aborder ce phénomène, en plongeant dans les écrits à l'origine de ces notions et ceux de leurs commentatrices. Si Gilson se range principalement derrière l'ignorance *willful* (Tuana), nous avons vu qu'elle recourt aussi aux notions de mauvaise foi existentialiste (Sartre et de Beauvoir), au réductionnisme (Shiva) et à la subjectivité *masterful* (Plumwood). Nous avons conclu cet examen et ce premier chapitre en faisant ressortir le constat suivant : malgré la grande richesse des notions mobilisées par Gilson, la question de savoir *en quoi* consistait le processus du déni de sa vulnérabilité ontologique ne semblait pas entièrement

résolue. C'est à cette tâche que nous entendions ultimement nous consacrer en nous tournant vers les travaux de Gilligan.

Nous avons poursuivi, au deuxième chapitre, en reconstruisant un portrait des répercussions négatives qui sont associées au déni de la vulnérabilité chez Gilson et Butler. Ce qui nous a permis de mettre en lumière la dimension moralement problématique de ce phénomène, que ce soit à travers l'interprétation du cycle de la violence avancée par Butler où le processus de désidentification théorisé par Gilson. Nous avons vu que, chez ces deux autrices, le déni de la vulnérabilité compromettrait sérieusement nos capacités morales. Nous avons enchaîné en détaillant la proposition normative de Gilson visant répondre à ce problème, soit la vulnérabilité épistémique, puis conclut en suggérant qu'elle ne parviendrait pas à ses fins en misant exclusivement sur la bonne volonté individuelle.

Au troisième chapitre, nous avons déplacé notre attention vers un enjeu distinct en remarquant que Gilson et Butler ne se rapportaient jamais aux travaux des théoriciennes et éthiciennes du *care*. Nous avons interrogé de manière critique cette absence de considération, en dévoilant notamment l'existence de cette même préoccupation pour le déni de la vulnérabilité au sein du corpus de travaux sur le *care*. Nous avons profité de cette occasion pour défendre la pertinence de ce corpus, en identifiant certaines pistes qui contribueraient à enrichir notre réflexion sur le déni ou l'ignorance de la vulnérabilité. Nous nous sommes alors appuyé sur la contribution de Naïma Hamrouni pour avancer l'idée selon laquelle il serait bénéfique de parler d'ignorance « motivée » plutôt que d'ignorance *willful* de la vulnérabilité. D'une part, une telle perspective offrait l'avantage de pointer vers les motivations et les intérêts concrets des groupes dominants – en grande partie de la domination historique et actuelle de genre – à nier et se tenir « à distance » de

leur vulnérabilité. D'autre part, elle permettait de résoudre, ou minimalement d'éviter, un problème sémantique et conceptuel que nous soulevions auparavant, soit celui qui semblait inhérent au terme *willful*.

Nous avons par la suite constaté que ni Gilson ni Butler n'abordaient le genre dans leurs travaux sur la vulnérabilité. À notre avis, la pensée de Gilligan pouvait nous convaincre, entre autres, de la pertinence d'inclure cette composante dans notre analyse du déni de la vulnérabilité (comme nous convainquent d'ailleurs plusieurs éthiciennes du *care*, mais aussi des théoriciennes féministes plus largement). Pour défendre notre thèse, nous devions toutefois prendre connaissance de ce qui était susceptible de gêner la considération de Gilligan : le soi-disant problème de l'essentialisme dans sa pensée. Moins imposant, cet avant dernier chapitre nous a en quelque sorte servi de transition.

Le quatrième et dernier chapitre a introduit la pensée de Gilligan et brossé un portrait de son approche de la dissociation. Compte-tenu de son ampleur, nous ne reviendrons pas en détail sur cette approche. Rappelons seulement qu'en nous penchant sur son traitement du genre et de la socialisation aux rôles de genres, nous sommes parvenu à la conclusion que l'accusation d'essentialisme était mal informée. Cela nous a permis d'écarter l'idée d'après laquelle celle-ci se situerait aux antipodes d'une déconstructionniste comme Butler. Mais les rapprochements entre elles ne s'arrêtaient pas là : nous avons mis en évidence d'autres affinités entre les idées de ces deux monuments de la pensée féministe, des affinités qui laissaient pratiquement s'imaginer Butler comme étant une lectrice inavouée de Gilligan et une adepte du *care*.

Nous avons finalement inscrit l'approche de Gilligan, dans le cadre de la réflexion amorcée par Gilson sur le déni ou l'ignorance de la vulnérabilité, que nous avons analysée

dans le premier chapitre. Nous soutenions que la dissociation rend mieux compte du processus par lequel ce phénomène est reproduit et de ses effets sur les capacités ou les inclinations morales, qui préoccupent à la fois Gilligan, Gilson et Butler. Sans nécessairement être exhaustif, nous avons proposé quatre avantages à prendre appui sur la dissociation. Rappelons les ici rapidement : 1) la dissociation est conceptuellement plus précise : elle correspond et désigne spécifiquement ce que l'on tente de décrire, soit le déni de la vulnérabilité ; 2) elle offre une compréhension plus fine de ses causes en tenant compte de la socialisation et du développement; 3) elle ne fait pas l'impasse sur le genre, qui est un facteur non négligeable dans la construction du mythe de l'invulnérabilité; et enfin 4) elle nous aiguille vers des solutions possiblement plus efficaces, et nous montre comment le problème ne peut être résolu en misant exclusivement sur la motivation individuelle ; pour revenir sur la conception de la vulnérabilité épistémique de Gilson, ce n'est pas simplement en le voulant qu'on fera preuve d'une attitude comme celle de la vulnérabilité épistémique, et que nous nous acheminerons vers des rapports sociaux plus justes et inclusifs.

Au terme de notre analyse, nous avons mis de l'avant les grandes lignes de notre interprétation de l'œuvre de Gilligan : une œuvre guidée par un idéal moral de fidélité à soi-même qui, à notre avis, mérite d'être revisitée et mise à profit par les théoriciennes de la vulnérabilité d'aujourd'hui qui s'intéressent au déni de la vulnérabilité ontologique. S'il existe une telle chose qu'une tâche de devenir une meilleure personne et que cette tâche trouve une place dans la philosophie morale, il semble qu'elle est, en partie du moins, une tâche critique de connaissance de soi, ce qui est largement négligé en philosophie morale et politique.

BIBLIOGRAPHIE

- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alcoff, L. M. (2007). Epistemologies of Ignorance: Three Types. In Sullivan, S., & N. Tuana (eds), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 39-58). Albany: State University of New York Press.
- Anderson, E. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology*, 26(2) : 163-173.
- Anderson, J., & Honneth, A. (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In Christman, J., & Anderson, J. (eds), *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, (pp. 127-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- Applebaum, B. (2017). Comforting Discomfort as Complicity: White Fragility and the Pursuit of Invulnerability. *Hypatia*, 32: 862-875.
- Armstrong, F. (2018). An Extrinsic Dispositional Account of Vulnerability. *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 12(2-3) : 180–204.
- Bandura, A. (2011). Self-deception: a paradox revisited. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(1): 16-17.
- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, 20(2) : 61–90.
- Bastien Charlebois, J. (2011). *Virilité en jeu : Perception de l'homosexualité masculine par les garçons adolescents*. Québec : Septentrion.
- Beauclair, N. (2015). Épistémologies autochtones et décolonialité : réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3) : 67–76.
- Blais, M. (2012). « Y a-t-il un « cycle de la violence antiféministe »? Les effets de l'antiféminisme selon les féministes québécoises. *Cahiers du Genre*, 1(1), 167-195.
- Blais, M (2009). « *J'haïs les féministes!* » : *Le 6 décembre 1989 et ses suites*. Montréal, Les éditions du remue-ménage.
- Blais, M., & Dupuis-Déri. F. (2015). *Antiféminismes (Les): Analyse d'un Discours Réactionnaire*. (Observatoire de l'antiféminisme). Les éditions du remue-ménage.

- Bailey, A. (2007). Strategic Ignorance. In Sullivan, S., & N. Tuana (eds), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 77-94). Albany: State University of New York Press.
- Bicchieri, C., Muldoon, R., & Sontuoso, A. (2018). Social Norms. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Bordo, S. R. (1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Borg, K. (2018). Narrating Trauma: Judith Butler on Narrative Coherence and the Politics of Self-Narration. *Life Writing*, 15(3): 447-465.
- Bourgault, S. (2015). Le féminisme du *care* et la pensée politique d'Hannah Arendt : une improbable amitié. *Recherches féministes*, 28(1): 11-27.
- Brugère, F. (ed.) (2009). «Faire et défaire le genre» : La question de la sollicitude. In *Judith Butler: Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (pp. 69-88). Paris: Presses Universitaires de France.
- Brown L. M., & Gilligan, C. (1993). Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development. *Feminism & Psychology*, 3(1):11-35.
- Brown, K. (2011). 'Vulnerability': Handle with Care. *Ethics and Social Welfare*, 5(3) : 313-321.
- Brown, K. (2014). Questioning the Vulnerability Zeitgeist: Care and Control Practices with 'Vulnerable' Young People. *Social Policy and Society*, 13(3) : 371-387.
- Brown, K., Ecclestone, K., & Emmel, N. (2017). The Many Faces of Vulnerability. *Social Policy and Society*, 16(3) : 497-510.
- Burack, C. (2019). Why Does Patriarchy Persist? *Journal of Women, Politics & Policy*, 40(2): 336-337.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4) : 519-531.
- Butler, J. ([1990]2007) *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*. ed. La découverte.
- Butler, J. (2004). Contre la violence éthique. *Rue Descartes*, 45-46(3-4) : 193-214.
- Butler, J. ([2004]2014). *Défaire le genre*. Paris : Amsterdam.
- Butler, J. ([2003]2007). *Le récit de soi*. Presses Universitaires de France.
- Butler, J. (2005). *Vie précaire*. Paris : Amsterdam.

- Butler, J. (2015). *Senses of the Subject* (1st ed.). Fordham University Press.
- Butler, J. (2016). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso.
- Casey, P. (2021). Editors Comment: The debate on dissociative identity disorder. *BJPsych Advances*, 27(2): 102-103.
- Chu, J.Y., & Gilligan, C. (2014). *When Boys Become Boys: Development, Relationships, and Masculinity*. New York: NYU Press.
- Clifford Simpican, S. (2015), Care, Disability, and Violence: Theorizing Complex Dependency in Eva Kittay and Judith Butler. *Hypatia*, 30: 217-233
- Collin, F., Pisier, É., & Varikas, E. ([2000]2011). Les femmes de Platon à Derrida : Anthologie critique (Hors collection Dalloz) (Dalloz ed.).
- Cornell, D. (2011). Review essay: Trauma, eros and democratic futures. *Philosophy & Social Criticism*, 37(1): 119–135.
- Crasnow, S., Wylie, A., Bauchspies, W. K., & Potter, E. (2018). Feminist Perspectives on Science. In Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).
- Damasio, A. (1997). *L'erreur de Descartes*. Paris : Odile Jacob.
- Damasio, A. (2002). *Le sentiment même d'être soi. Corps, émotions, conscience*. Paris : Odile Jacob.
- Darnon, C. (2021). Motivation (psychologie). *Encyclopædia Universalis* (en ligne).
- Davis, L. (2002). *Bending over Backwards, Disability, Dismodernism and other Difficult Positions*. New York, New York University Press.
- Beauvoir, S., (2003[1947]). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Folio Essais, Gallimard.
- Deschênes, M. (2015). L'attention aux récits sur soi. Paul Ricoeur et Carol Gilligan autour du tragique freudien. In Caputo, A. (ed.), *Paul Ricoeur and the Symphony of the Languages* (pp. 322-338).
- De Waal, F. (2009). *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Harmony Books.
- Dupuis-Déri, F. (2018). *La crise de la masculinité: autopsie d'un mythe tenace*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Drolet, M. (2013). *De l'éthique à l'ergothérapie: la philosophie au service de la pratique ergothérapique*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Engster, D. (2019). Care Ethics, Dependency, and Vulnerability. *Ethics and Social Welfare*, 13(2): 100-114.

- Fang, F. C., & Casadevall, A. (2011). Reductionistic and holistic science. *Infection and immunity*, 79(4): 1401–1404.
- Ferrarese, E. (2016). The Vulnerable and the Political: On the Seeming Impossibility of Thinking Vulnerability and the Political Together and Its Consequences. *Critical Horizons*, 17 (2): 224–239.
- Fineman, M. A. (2004). *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*. New York: The New Press.
- Fineman, M. A. (2008). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism*, 20(1): 1-23.
- Fineman, M. A. (2010). The vulnerable subject and the responsive state. *Emory Law Journal*, 60(2): 251–275.
- Fineman, M. A. (2012). ‘Elderly’ as Vulnerable: Rethinking the Nature of Individual and Societal Responsibility. *Elder Law Journal*, 20(1): 71-112.
- Fineman, M. A., & Grear, A. (2013). *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. New York & London: Routledge.
- Fineman, M. A. (2021). Universality, Vulnerability and Collective Responsibility. *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* 16(1).
- Fox, B. (ed.) (1980). *Hidden in the Household: Women's Domestic Labour under Capitalism*. Toronto: The Women's Press.
- Fraser, N., & Nicholson, L. J. (1990). Social Criticism Without Philosophy. In Nicholson, L. J. (ed.), *Feminism/Postmodernism* (pp. 19-38). New York: Routledge.
- Freud, S., & Breuer, J. (1895). *Studies on Hysteria*. London: Hogarth Press
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford & New York: Oxford University Press
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom. California: The Crossing Press.
- Gagnon-Bouchard, L., & Ranger, C. (2020). Reclaiming Relationality through the Logic of the Gift and Vulnerability. *Hypatia*, 35(1), 41-57.
- Garrau, M., & Le Goff, A. (2014). Le care: éthique et politique. *Cahiers philosophiques*, 136.
- George M., & Posluns, M. (1974). *The Fourth World: An Indian Reality*. Don Mills: Collier Macmillan Canada.

- Gessen, M. (2020). Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage. *The New Yorker* (en ligne).
- Gilligan, C. ([1982] 2008). *Une voix différente, pour une éthique du care*. Paris : Flammarion, champs essais.
- Gilligan, C. (1982). New maps of development: New visions of maturity. *American Journal of Orthopsychiatry*, 52(2): 199–212.
- Gilligan, C., & Wiggins, G. (1987). The origins of morality in early childhood relationships. In Kagan, J., & Lamb, S. (eds), *The emergence of morality in young children* (pp. 277–305). Chicago: University of Chicago Press.
- Gilligan, C. (1990). Joining the Resistance: Psychology, Politics, Girls, and Women. *Michigan Quarterly Review*, 24(4): 501-536.
- Gilligan, C. (1995). Hearing the Difference: Theorizing Connection. *Hypatia*, 10(2): 120-127.
- Gilligan, C. (2002). *The Birth of Pleasure*. New York: Knopf.
- Gilligan, C. (2004). Strengthening Healthy Resistance and Courage in Children: A Gender-Based Strategy for Preventing Youth Violence. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1036: 128-140.
- Gilligan, C. (2009). Is There Now a Different Voice ? *The Sixties: A Journal of History, Politics and Culture*, 2(1): 49-78.
- Gilligan, C. Richards, D. A. J. (2009). *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. New York: Cambridge University Press.
- Gilligan, C. (2011a). *Joining the Resistance*. Polity Press: New York.
- Gilligan, C. (2011b). Une voix différente: Un regard prospectif à partir du passé. In *Le souci des autres: Éthique et politique du care*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Gilligan, C. (2014). Moral Injury and the Ethic of Care. *Journal of Social Philosophy*, 45: 89-106.
- Gilligan, C. (2015). The Listening Guide method of psychological inquiry. *Qualitative Psychology*, 2(1): 69–77.
- Gilligan, C., & Snider, N. (2017). The Loss of Pleasure, or Why We Are Still Talking about Oedipus. *Contemporary Psychoanalysis*, 53(2): 173-195.
- Gilligan, C., & Snider, N. (2018). *Why Does Patriarchy Persist?* Cambridge: Polity Press.
- Gilligan, C. (2020). Disrupting the Story: Enter Eve. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 68(4): 675-693.

- Gilson, E. C. (2011). Vulnerability, Ignorance, and Oppression. *Hypatia*, 26(2): 308-332.
- Gilson, E. C. (2014). *The Ethics of Vulnerability: A feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York: Routledge.
- Gilson, E. C. (2015a). Vulnerability, Relationality, and Dependency: Feminist Conceptual Resources for Food Justice. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 8(2): 10-46.
- Gilson, E. C. (2015b). Intersubjective vulnerability, ignorance and sexual violence. In Gross, M., & McGoey, L. (eds), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies* (pp. 228-238) New York & London: Routledge.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Goffman, E. (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4(3): 301-331.
- Goodin, R. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of our Social Responsibilities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Griffin, S. (1978). *Woman and Nature*. Harper & Row.
- Griffin, S. (1993). *A Chorus of Stones: The Private Life of War* (Reprint ed.). Anchor.
- Grosz, E. A. (1995). *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- Guelfi, J. (2016). Les troubles dissociatifs dans le DSM-5. In Smith, J. (ed.), *Psychothérapie de la dissociation et du trauma* (pp. 27-34). Paris: Dunod.
- Hamington, M. (2015) «Care Ethics and Engaging Intersectional Difference through the Body». *Critical Philosophy of Race*, vol. 3 no. 1, p. 79-100.
- Hamrouni, N. (2012). *Le care invisible : Genre, vulnérabilité et domination*. Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université catholique de Louvain.
- Hamrouni, N. (2015) Vers une théorie politique du *care*: entendre le *care* comme “service rendu”. In Bourgault, S., & Perreault, J. (eds), *Le care : Éthique féministe actuelle* (pp. 71-93). Montréal: Éditions du remue-ménage.
- Hamrouni, N. (2016) Ordinary Vulnerability, Institutional Androgyny and Gender Justice. In Straehle, C. (ed.), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics* (pp. 69–82). New York: Routledge.
- Hamrouni, N. (2020). Vulnerable Political Life : Distributive justice, critical theory, and critical care ethics in Celentano, D., & Caranti, L. (Eds.). (2020). *Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond* (1st ed.). Routledge India.

- Hancock, A.-M. (2016). *Intersectionality. An intellectual history*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Hardy, S. B. (2009). *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heilmann, A. (2011). Gender and Essentialism. *Critical Quarterly*, 53: 78-89.
- Hekman, S. (2014). Vulnerability and Ontology. *Australian Feminist Studies*, 29(82): 452-464.
- Heyes, C. (1997). Anti-Essentialism in Practice: Carol Gilligan and Feminist Philosophy. *Hypatia*, 12(3): 142-163.
- Heyes, C. (2000). *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice*. Cornell University Press.
- hooks, b. (2005). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. New York: Washington Square Press.
- Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique*. Paris: Alcan.
- Kerber, L. (1986). Some cautionary words for historians. *Signs*, 11(2): 304-310.
- Kyte, R. (1996). Moral Reasoning as Perception: A Reading of Carol Gilligan. *Hypatia*, 11(3) : 97-113.
- Lamoureux, D., & et Dupuis-Déri, F. (2015) (dir.), *Les antiféminismes. Analyse d'un discours réactionnaire*. Montréal, Les éditions du remue-ménage.
- Lanoix, M. (2008). Sollicitude, dépendance et lien social. *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 3(2) : 56–71.
- Lanoix, M. (2007). The Citizen in Question. *Hypatia* 22(4), 113-129.
- Laugier, S. (2007). Le care : enjeux politiques d'une éthique féministe. *Raison Publique*, 6: 29-46.
- Laugier, S. (ed.) (2012). *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris : Petite bibliothèque Payot.
- Le Doeuff, M. (1980). *L'imaginaire philosophique*. Paris : Payot.
- Lévinas, E. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Nijhoff.

- Lloyd, G. (1993). *The Man of Reason: Male and “Female” in Western Philosophy* (2nd ed.). New York and London: Routledge.
- Lloyd, M. (Ed.). (2015). *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Logue, J. (2014). The Politics of Unknowing and the Virtues of Ignorance: Toward a Pedagogy of Epistemic Vulnerability. *Philosophy of Education Archive*, 53-62.
- Lorde, A. (2007[1984]). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.
- Luna, F. (2009). Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2(1): 121-139.
- Lynch, K. (2012). On the ‘tension’ inherent in Self-Deception. *Philosophical Psychology*, 25(3): 433–450.
- Lynch, K. (2016). Willful ignorance and self-deception. *Philosophical Studies*, 173(2):505-523.
- MacIntyre, A. (2006). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- Mackenzie, C, Rogers, W., & Dodds, S. (eds) (2014). What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 1-26). Oxford & New York: Oxford University Press.
- Mackenzie, C. (2016). Vulnerability, Needs and Moral Obligation. In Straehle, C. (ed.), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics* (pp. 83-100). New York, Routledge.
- Mackenzie, C., & N. Stoljar (eds) (2000). *Relational Autonomy Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Mackenzie, C., Rogers, W., & Dodds, S. (eds) (2014). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- MacKinnon, C. A. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacKinnon, C. A. (2005). *Le féminisme irréductible : conférences sur la vie et le droit*. Paris: Des femmes-Antoinette Fouque.
- Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?* Genève : Labor et Fides.

- Maria M., & Shiva V. (1993). *Ecofeminism*. New York: Zed Books.
- Marshall, E. (2003). The Birth of Pleasure (Review). *The Lion and the Unicorn*, 27(2): 288-292.
- Martin, A. K., Tavaglione, N., & Hurst, S. (2014). Resolving the Conflict: Clarifying ‘Vulnerability’ in Health Care Ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 24(1): 51-72.
- Martínez, M. (2016). The ethics of vulnerability: a feminist analysis of social life and practice : Review : Routledge, *Investigaciones Feministas*, 7(2), 359–360
- McDonald, W. (2017). Søren Kierkegaard. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- McHugh, N. A. (2007). *Feminist Philosophies A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford & New York: Oxford University Press
- Merchant, C. ([1980]1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (Reprint ed.). HarperOne.
- Mills, C. ([1997] 2007). *The racial contract*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2007.
- Molinier, P. (2000). Virilité défensive, masculinité créatrice. *Travail, genre et sociétés*, 1(1) : 25-44.
- Molinier, P. (2004). Déconstruire la crise de la masculinité. *Mouvements*, 1(1) : 24-29.
- Molinier, P., Laugier, S., & Paperman, P. (eds) (2009). *Qu’est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite bibliothèque Payot.
- Molyneux, M. S. (1995). Deborah Lynn Mies and Shiva's Ecofeminism: A new testament? *Feminist Review*, 49.
- Monbourquette, J. (2006). *La violence des hommes*. Montréal, éditions Bayard.
- Morin, S. (2011). Giving an account of oneself Review. *Foucault Studies*, 12: 196-199.
- Murphy, A. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia*, 26(3): 575-590.
- Nails, D. (1983). Social-Scientific Sexism: Gilligan’s Mismeasure of Man. *Social Research*, 50(3): 643-664.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

- Nussbaum, E. (2002). Ms. Lonelyhearts. *The New York Times* (en ligne).
- Nussbaum, M. ([1999]2003). Le professeur de parodie. *Raisons politiques*, 12(4) : 124-147.
- Paperman, P. (2008). Les gens vulnérables n’ont rien d’exceptionnel. In Paperman, P., & Laugier, S. (eds), *Le souci des autres, éthique et politique du care* (pp. 281-329). Paris : Éditions de l’EHESS.
- Paperman, P. (2010). Éthique du care: *un changement de regard sur la vulnérabilité*. *Gérontologie et société*, 2(2): 51-61.
- Paperman, P. (2015). L’éthique du *care* et les voix différentes de l’enquête. *Recherches féministes*, 28(1) : 29–44.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Perreault, J. (2013). Féminisme du *care* et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident. Thèse doctorale, Science politique, Université d’Ottawa.
- Perreault, J. (2015). Renégocier la “voix différente” : retour sur l’oeuvre de Gilligan. In Bourgault, S., & Perreault, J. (eds), *Le care: Éthique féministe actuelle* (pp. 29-52). Montréal: Éditions du remue-ménage.
- Petherbridge, D. (2016). What’s Critical about Vulnerability? Rethinking Interdependence, Recognition, and Power. *Hypatia*, 31: 589-604.
- Peytalin, L. (2021). *Le cout de la virilité : ce que la France économiserait si les hommes se comportaient comme les femmes*. Paris : Anne Carrière.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York & Oxford: Routledge.
- Plumwood, V. (2020). *Réanimer la nature*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Polhaus, G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of “Willful Hermeneutical Ignorance”. *Hypatia*, 27(4): 715-735.
- Redmalm, D. (2015). Pet Grief: When is Non-Human Life Grievable? *The Sociological Review*, 63(1): 19–35.
- Robertson Ishii, T., & Atkins, P. (2020). Essential vs. Accidental Properties. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Robinson, H. ([2003]2020). Dualism. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Rushing, S. (2010). Preparing for Politics: Judith Butler's Ethical Dispositions. *Contemporary Political Theory*, 9: 284–303.
- Rushing, S. (2015). Butler's Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible. In Lloyd, M. (ed.), *Butler and Ethics* (pp. 65-90). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Salmela, M., & Mayer, V. (2009). *Emotions, Ethics, and Authenticity*. Amsterdam: Benjamins.
- Sartre, J.-P. ([1943]1990). *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- Sautereau, C. (2013). Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 4(2) : 8-24.
- Sautereau, C. (2015). Répondre à la vulnérabilité: Paul Ricoeur et les éthiques du *care* en dialogue. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 23(1): 1-20.
- Savard, R. (1979). *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*. Montréal, L'Hexagone.
- Shiva, V. (1987) The Violence of Reductionist Science. *Alternatives*, 12(2): 243.
- Shiva, V. (1989). *Staying Alive*. London: Zed Books.
- Shiva, V. (1995b). Beyond Reductionism. In Shiva, V, & Moser, I. (eds), *Biopolitics* (pp. 267-284). London: Zed Books.
- Shiva, V. (2014). *The Vandana Shiva Reader*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Shiva, V. Mies, M. *Ecofeminisme*. L'Harmattan.
- Silvers, A. (1995). Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or people with Disabilities. *Hypatia*, 10(1): 30-55
- Silvers, A. (2004). Historical Vulnerability and Special Scrutiny: Precautions against Discrimination in Medical Research, *The American Journal of Bioethics*, 4:3, 56-57,
- Simmons, J. A. (2006). Giving an account of oneself review. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 7(2): 85-90.
- Singh, J. (2018). *Unthinking mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Durham & London: Duke University Press.
- Snyman, G. (2015). Responding to the decolonial turn: Epistemic Vulnerability. *Missionalia: Southern African Journal of Missiology*, 43(3): 266-291.
- Spitzer, C., Barnow, S., Freyberger, H. J., & Grabe, H. J. (2006). Recent developments in the theory of dissociation. *World Psychiatry*;5(2): 82–86.

- Stanescu, J. (2012). Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. *Hypatia*, 27(3): 567-582.
- Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. *Journal of Moral Philosophy*, 1(2): 135–153.
- Sullivan, S., & Tuana, N. (eds) (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press.
- Swier, G. M. (2020). Nature, Gender and Technology: The Ontological Foundations of Shiva's Ecofeminist Philosophy. *Comparative and Continental Philosophy*, 12(2): 118-131.
- Tamari, S. (2010). How Merleau-Ponty Can Provide a Philosophical Foundation for Vandana Shiva's Views on Biodiversity. *Comparative and Continental Philosophy*, 2(2): 275-289.
- Taylor, C. (2008). The Precarious Lives of Animals. *Philosophy Today*, 52(1): 60–72.
- Townley, C. (2006). Toward a Reevaluation of Ignorance. *Hypatia*, 21: 37-55.
- Townley, C. (2011). *A Defense of Ignorance: Its Value for Knowers and Roles in Feminist and Social Epistemologies*. New York: Lexington Books.
- Tronto, J. C. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs*, 12(4): 644-663.
- Tronto, J. C., & Fisher, B. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. In E. Abel, & M. Nelson (Eds.), *Circles of Care* (pp. 36-54). SUNY Press.
- Tronto, J. C. (2008). Du care. *Revue du MAUSS*, 2(2) : 243-265.
- Tronto, J. (2009). *Un Monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : Éditions La Découverte.
- Tronto, J. C. (2011). Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care*. In Paperman, P., & Laugier, S. (eds), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, (pp. 51-77). Paris: EHESS.
- Tuana, N. (2004). Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance. *Hypatia*, 19(1): 194-232.
- Tuana, N. (2006). The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance. *Hypatia*, 21(3): 1-19.
- Van Riel, R., & Van Gulick, R. (2019). Scientific Reduction. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Varga, S., & Guignon, C. (2020). Authenticity. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Von Hippel, W. & Trivers, R. (2011), The Evolution and Psychology of Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(1): 1–56.
- Walker, M. (2008). *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics* : Oxford University Press.
- Way, N. (2011). *Deep Secrets: Boys' Friendships and the Crisis of Connection*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wendell, S. (1996). *The Rejected Body*. Oxford & New York: Routledge.
- Witt, C. (1995). Anti-Essentialism in Feminist Theory. *Philosophical Topics*, 23(2): 321-344.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.