

Master en fondements et pratiques de la durabilité

L'éthique du care pour penser le monde économique et social de l'après Covid-19

Proposition théorique au travers du Revenu de Transition Écologique

Marine Raffini

Sous la direction de la Dr. M.E.R. Sophie Swaton



Décembre – 2020

« Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. A ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de de l'auteur-e sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable. »

Illustration de couverture

« Continuous one.line drawing, hands holding earth globe ». Repéré le 01.12.20 sur <https://www.pinterest.at/pin/376683956336020059/>

L'ÉTHIQUE DU CARE POUR PENSER LE MONDE ÉCONOMIQUE ET SOCIAL DE L'APRÈS COVID-19

Proposition théorique au travers du Revenu de Transition Ecologique

RÉSUMÉ

Nous vivons actuellement dans un contexte de crise systémique auquel est venu s'ajouter, en 2020, la crise sanitaire de la Covid-19, qui a mis notre monde en suspens. Ce contexte de pandémie a mis en lumière notre difficulté à envisager notre société en dehors de l'économie marchande, qui soumet le pôle écologique et social à son échelle de réflexion. Face à cet obstacle qui nous empêche de repenser notre façon d'habiter le monde, nous allons, dans ce travail, aborder l'éthique du care que nous avancerons comme voie de transformation de notre société. Ainsi, le but de ce travail de mémoire est de révéler en quoi l'éthique du care est pertinente pour traiter de la transition écologique et sociale de notre société – d'autant plus depuis la crise du coronavirus – et cela au travers de l'exemple du revenu de transition écologique (RTE). Nous allons donc commencer ce travail de mémoire en présentant l'éthique du care de manière générale, puis lier cette dernière à la question écologique, pour finalement rapporter ces éléments à la compréhension de la crise sanitaire de la Covid-19. Ensuite, nous présenterons le dispositif du RTE que nous confronterons aux théories du care précédemment présentées afin de démontrer que cet outil en est le porteur. Cela nous permettra, finalement, de voir de quelle manière ce dispositif peut faire muter notre monde vers une société durable et de care, en changeant notre conception de l'économie actuelle par son réencastrement dans le social et le politique.

Mots-clés : éthique du care, revenu de transition écologique, Covid-19, transition écologique et sociale, réencastrement de l'économie.

THE ETHICS OF CARE TO REFLECT ON THE ECONOMIC AND SOCIAL WORLD AFTER COVID-19

Theoretical proposal through the Ecological Transition Income

ABSTRACT

We are currently living in a context of systemic crisis to which was added, in 2020, the Covid-19 health crisis, which put our world on hold. This pandemic context has highlighted our difficulty in considering our society outside the market economy, which subjects the ecological and social pole to its scale of reflection. Faced with this obstacle that prevents us from rethinking our way of inhabiting the world, we will, in this work, approach the ethics of care that we will advance as a way of transforming our society. Thus, the purpose of this master's thesis is to reveal how the ethics of care are relevant to address the ecological and social transition of our society - especially since the coronavirus crisis- through the example of the Ecological Transition Income (ETI). First, we will begin this work by presenting the ethics of care in a general way, then linked it to the ecological question, to finally relate these elements to the understanding of the Covid-19 health crisis. Secondly, we will confront the ETI with the ethics of care previously presented in order to demonstrate that this tool is a bearer of these theories. Finally, this will allow us, to see in what way this device can make our world change towards a sustainable and caring society, by changing our conception of the current economy through its re-embedding in the social and political fields.

Key-words : Ethic of care, Ecological transition income, Covid-19, Ecological and social transition, economic's re-embedding

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de mémoire, Sophie Swaton, qui m'a guidée et soutenue tout au long de la rédaction de mon travail.

Merci également à Florian Barras d'avoir accepté d'être l'expert pour ce travail de mémoire.

J'aimerais également exprimer ma gratitude à ma famille et mes amis qui m'ont encouragée tout au long de mes études et qui, après tout ce temps, rêvaient de me voir terminer ce mémoire. Je remercie particulièrement Romain Bory qui a pris du temps pour la relecture attentive de mon travail et qui m'a soutenue tout au long de la rédaction.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	8
PROBLÉMATIQUE	13
PARTIE 1 : LE CARE DANS LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE DE LA SOCIÉTÉ.....	15
1. LES THÉORIES DU CARE : DE L'ÉTHIQUE À LA POLITIQUE DU CARE.....	15
1.1 Gilligan, une nouvelle voix morale	16
1.2 « Dégenrer » le care pour le déployer vers le politique	18
1.2.1 La dévaluation du care.....	19
1.2.2 Les frontières morales.....	20
1.2.3 Vers une politique du care.....	22
1.3 Une anthropologie de l'ordinaire pour fonder la société	23
1.4 Entre disposition et pratique : les quatre phases du care	25
1.5 Éthique de la Justice et du care : de la divergence à la convergence	29
1.5.1 Le care comme renversement de la justice	29
1.5.2 La conception rawlsienne de la justice face au care.....	31
1.5.3 La nécessaire introduction du care dans la théorie de la Justice	32
2. LA PLACE DU CARE DANS L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE.....	36
2.1 Le care et ses liens à l'éthique environnementale.....	36
2.2 Les critères pour une extension de la communauté morale	40
2.2.1 Une dépendance sans réciprocité	40
2.2.2 Une vulnérabilité partagée et infligée par l'être humain.....	42
2.3 Une responsabilité humaine de la nature	43
3. LA COVID-19 AU REGARD DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE ET DU CARE	47
3.1 La Covid-19 comme expression de la crise écologique	47
3.1.1 Une réponse politique qui ignore ce lien	48
3.2 Le care au cœur de la crise	50
3.2.1 La découverte de nos vulnérabilités.....	51
3.2.2 Un bref instant de visibilité sur les métiers de care	52
3.2.3 La remise en question du fonctionnement de nos démocraties	53
4. CONCLUSION : LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE COMME PROCESSUS DE CARE	56
PARTIE 2 : LES LIENS ENTRE LE REVENU DE TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET LES THÉORIES DU CARE .	58
5. LE RTE : UN DISPOSITIF SOCIAL ET ÉCONOMIQUE POUR LA TRANSITION	58
5.1 Les trois composantes du RTE.....	59
5.2 Les différences entre RTE et revenu de base inconditionnel (RBI)	60
6. LE RTE ET SES LIENS AUX THÉORIES DU CARE	63
6.1 Le personnalisme comme clé d'un rapprochement.....	63
6.1.1 L'Économie sociale et solidaire comme point d'ancrage	63
6.1.2 La philosophie personnaliste et le care : des notions communes.....	65
6.1.3 Une économie du care centrée sur la personne	66
6.2 Un postulat anthropologique ancré sur la coopération.....	68

6.2.1	La coopération comme élément de care	68
6.2.2	Le RTE en phase avec le processus de care.....	70
6.3	<i>Une place pour le care dans « une éthique davantage écocentrée »</i>	71
6.4	<i>Une justice prônée sur fond de care</i>	73
6.4.1	Une approche par la justice particulariste.....	75
6.4.2	Des capacités entretenues par le care	76
6.5	<i>Une portée politique du RTE qui soutient les ambitions du care</i>	77
7.	CONCLUSION : LE RTE, UN OUTIL ÉCONOMIQUE ET SOCIAL PORTEUR DE CARE	79
PARTIE 3 : LE RTE COMME IMPULSION POUR ALLER VERS UNE ÉCONOMIE EN ACCORD AVEC LES VALEURS DE CARE.....		81
8.	LE RTE POUR UN CHANGEMENT DE RAPPORT À L'ÉCONOMIQUE	81
8.1	<i>Reconnecter l'économie à la réalité ordinaire de nos vies</i>	82
8.1.1	Karl Polanyi et le désencastrement de l'économie.....	84
8.1.2	Un nouveau cycle de désencastrement de l'économie.....	85
8.1.3	Le réencastrement de l'économie par le RTE porteur de care.....	87
8.1.4	La réciprocité au premier plan des principes d'intégration économique.....	87
8.1.5	La portée démocratique du RTE	89
8.2	<i>Repenser le sens du travail</i>	92
8.2.1	Le travail comme participation à la société.....	92
8.2.2	Le RTE pour répondre aux conséquences de la pandémie	93
9.	CONCLUSION : UN MONDE QUI EXISTE PAR LES RELATIONS, QUI DOIVENT ÊTRE PRÉSERVÉES	95
CONCLUSION : LE CARE COMME PIERRE ANGULAIRE DE LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE.....		97
BIBLIOGRAPHIE.....		102

INTRODUCTION

Le monde actuel est proche de la rupture en de nombreux points, que ce soit au niveau mondial ou interne à certains pays. Sur le plan social, premièrement, nous faisons face à des inégalités entre pauvres et riches qui ne cessent de se creuser. Bien que la globalisation dans les années 50 ait arraché de nombreuses personnes à la pauvreté, cette amélioration de la vie ne fut que brève. Ainsi, même si la richesse produite a continué à croître et cela jusqu'à aujourd'hui, la disparité entre les deux classes n'a cessé de s'amplifier jusqu'à arriver à des inégalités sans précédent (Ariffin et al., 2012). Aujourd'hui, « 26 personnes détiennent à elles seules autant de richesses que la moitié la plus pauvre de la population mondiale, soit 3,8 milliards d'individus » (Oxfam, janvier 2019). Malgré tous les discours encourageants donnés par les partisans de la mondialisation prônant toujours plus de croissance afin de réduire cet écart entre « dominés » et « dominants », le constat pointe dans le sens inverse et tend à s'aggraver (Adam, 2012). Cette soi-disant croissance salvatrice ne fait que conforter les puissants dans leur richesse et réduit les plus démunis à toujours plus de précarité tout en les condamnant à rester en marge de la société.

Deuxièmement, sur le plan environnemental, nous avons dépassé le stade de la crise écologique. En effet, parler de crise reviendrait à dire qu'il existe un possible retour à une normalité, ce qui n'est plus le cas avec le réchauffement climatique (Bourg, 2013). Les problèmes auxquels est confrontée l'humanité ne touchent plus au court terme mais au long terme. Les difficultés que nous allons rencontrer portent désormais sur l'épuisement des ressources non renouvelables, qui mettront des milliers d'années à se renouveler, soit une échelle temporelle qui dépasse celle humaine. La crise environnementale rencontre ici ce que nous appelons les limites planétaires. Ce concept, proposé par Johann Rockström et al. (Bourg, 2019), trace les domaines de sécurité de l'humanité selon neuf processus et systèmes, qui régulent la stabilité et la résilience du système terrestre. Leurs dépassements entraînent le basculement dans un nouvel état du système, dangereux pour la survie des êtres humains puisqu'ils fournissent les conditions d'habitabilité de la planète (Bourg, 2019). Parmi ces neuf limites, quatre ont déjà été dépassées - celle de la biodiversité, de l'usage des sols, des flux de phosphore et d'azote - et il est impossible de revenir en arrière. Ainsi, nous voyons que ce à quoi fait face l'humanité est bien plus critique qu'une simple crise passagère et qu'il y va de la survie de l'être humain d'agir pour limiter les dégâts.

Ces deux problématiques qui perdurent peuvent être assimilées à un rapport de domination d'une catégorie sur une autre. Pour celle sociale, il équivaut à une forme de hiérarchisation entre êtres humains, selon la classe, la race ou encore le sexe. Pour celle environnementale, c'est une domination des hommes sur la nature, par la destruction de

cette dernière et le pillage de ses ressources. Ces deux axes, social et environnemental, étaient déjà au cœur du développement durable, concept développé dans le rapport Bruntland en 1987, qui se voulait une réponse face aux inquiétudes croissantes concernant le réchauffement climatique. Ce dernier portait deux objectifs primordiaux : une répartition plus équilibrée des ressources terrestres ainsi que la diminution des problèmes environnementaux globaux. Cependant, certaines erreurs inhérentes aux concepts ont rendu son application ineffective et, comme nous le voyons aujourd'hui, les problèmes sociaux et environnementaux persistent et se sont même accrus (Bourg, 2011). La première méprise a été celle de vouloir harmoniser les trois pôles : écologique, économique et social. Cela s'est avéré impossible, car l'économique a pris le dessus sur les autres piliers, qui se sont fait écraser par ce géant. Deuxièmement, la conciliation espérée entre la croissance indéfinie du PIB, qui découle de la première erreur, et la protection de l'environnement ne pouvait avoir lieu puisqu'elle entraînait une contradiction. En effet, il est impensable de vouloir corréliser ces deux actions puisque la croissance infinie vient se heurter à la finitude des ressources de la planète, pour laquelle même la technologie ne peut rien à long terme, celle-ci demandant toujours plus d'énergie (Meadows, Meadows & Randers, 2012).

Le développement durable, en plus de 30 ans d'existence, n'a pas su répondre aux défis environnementaux qui lui ont été présentés, car l'économie a pris le dessus sur les piliers social et environnemental. La croyance, quasi religieuse, en la toute-puissance des marchés a persévéré jusqu'ici et est encore trop peu remise en question. Pourtant, contrairement à leur âge d'or dans les années 50, les activités économiques, ne sont plus un facteur d'amélioration de la société. A l'inverse, elles sont, en partie, à l'origine de la situation de crise systémique actuelle. Malgré l'impératif de changement que ce constat devrait entraîner, que ce soit au niveau de la production ou de la consommation, rien n'est fait du côté de l'économie pour ralentir le changement climatique, ou du moins trop peu par rapport à cet enjeu.

Les sociétés modernes fantasment encore et toujours le retour d'une croissance similaire à celle vécue durant les Trente Glorieuses dans une majorité des pays développés de 1946 à 1975, et ignorent la réalité des conséquences que cela engendre au niveau social et environnemental. Cela empêche toute tentative de freiner le réchauffement climatique, car la logique fondamentale de l'économie marchande prévaut. En effet, la dynamique capitaliste impose aux entreprises de croître. Cette nécessité est à la fois la condition de leur rentabilité et également de leur survie, afin d'être plus compétitives et de résister à la concurrence (Frémeaux, 2014, p. 58). Dans ce schéma d'idée, une économie plus sobre n'a pas sa place, puisqu'étrangère à la logique qui domine le système économique. En plus de la difficulté à venir briser des siècles de pensées économiques standards, nombreuses sont les entreprises qui voient dans la transition vers une économie durable

une menace pour la pérennité de leurs activités économiques, et de même pour les salariés qui craignent pour leur emploi, la croissance étant une garantie de hausse de salaire, de pouvoir d'achat et de chance pour trouver un emploi (Frémeaux, 2014, p. 59). Cet attachement à la croissance et à l'espérance de gains de pouvoir d'achat qui lui est liée témoigne du fait que la consommation de biens et de services demeure une composante essentielle du statut social des personnes. La consommation n'est pas là uniquement pour remplir les besoins vitaux, elle est également le signe d'une appartenance sociale. Ainsi, que ce soit les riches ou les pauvres, tous aspirent à la croissance. Les premiers, pour garder leurs privilèges et les seconds, pour sortir de leur situation précaire et accroître leur pouvoir d'achat (Frémeaux, 2014, pp. 60-61). Cependant, durant ces dernières décennies, l'économie a commencé à montrer des failles, ne se montrant plus à la hauteur du pouvoir qui lui a longtemps été consacré. L'économie ne remplit plus ses promesses et elle est, elle aussi, entrée en crise.

Ainsi, plutôt que de diverses crises scindées, nous voyons que nous traversons une unique crise aux multiples dimensions, sociale, écologique et économique, qui s'alimentent entre elles et se renforcent de manière négative : une crise systémique (Grandjean, 2012). Face à notre modèle de développement, les signaux d'alarme s'accumulent : au niveau écologique, nous observons l'accélération de l'érosion, des émissions de gaz à effet de serre qui battent des records chaque année, une stagnation du prix haut des ressources énergétiques et premières qui témoignent de leur raréfaction; au niveau social, le taux de chômage s'envole, la précarité ne cesse d'augmenter et les inégalités s'accroissent jusqu'à devenir indécente (Grandjean, 2012). Notre modèle occidental de développement s'essouffle et ne tient plus ses promesses d'autrefois. Et pourtant, malgré les signes de son épuisement, nous nous obstinons à chercher notre salut à travers lui.

Ainsi, face à ce monde en crise, il est nécessaire de déployer de nombreux moyens afin de modifier le système et de faire transiter la société dans un état réellement durable, abandonnant l'idée utopique de développement. La proposition de transition écologique et sociale de la société prend tout son sens face à ces multiples crises. Cette dernière a pour objectif de ramener nos modes de vie dans les limites planétaires et surtout de s'y maintenir. Elle est une proposition de transformation globale de notre modèle de développement actuel, ce qui implique donc de redéfinir en profondeur nos modes de vie et notre relation à la nature, dans un cadre qui ne serait plus celui de la domination. Elle doit se faire de manière multiple en invoquant divers pôles d'expérimentation afin de multiplier les solutions à différentes échelles (Arnsperger & Bourg, 2017, p. 12). Plutôt que de rester inactif et d'attendre la solution miracle, la volonté est ici d'engendrer de multiples voies qui permettront d'atteindre la finalité espérée, une société durable.

En plus de ces multiples crises auxquelles la transition écologique veut répondre, est venue s'ajouter, en cette année 2020, celle sanitaire de la Covid-19. Ce virus a mis en suspens le

monde, allant jusqu'à figer l'économie de manière partielle et la fragilisant, ce qui aurait semblé presque impossible auparavant. La nature a eu raison de nos économies et de notre folie consumériste pendant un bref instant. Cette pandémie a ainsi mis en lumière notre vulnérabilité, celle que nous avons oubliée, sous l'illusion de la maîtrise humaine. Cependant, malgré ce rappel à l'ordre de la nature, la fin du confinement a sonné l'heure du redémarrage de l'économie. Plutôt que le retour à une vie de consommation, dictée par l'économie, l'opportunité se présente de réinventer notre monde, en freinant notre consommation et en refusant de retomber dans nos modes de vie destructeurs. La pandémie nous a prouvé qu'un ralentissement global était possible, nous pouvons suivre ce chemin que nous a ouvert la crise sanitaire, mais des changements doivent survenir au niveau structurel. Face au dérèglement climatique, la Covid-19 semble être une opportunité de nous améliorer, de remodeler nos modes de productions et de consommation, pour qu'ils soient compatibles avec la planète. Nous avons eu la preuve que ce ralentissement est possible, que nous pouvions renoncer à nos « libertés » face à une pandémie, alors pourquoi ne pas prolonger cela face au changement climatique. Tout comme la Covid-19, le réchauffement climatique tue, que ce soit des canicules, des pollutions atmosphériques, etc., alors pourquoi ne pas prendre des mesures aussi importantes pour gérer les problèmes climatiques ? (Bourg et al. 2020)

Parmi les différentes propositions d'expérience de la transition pour permettre un changement de trajectoires de notre société, nous retrouvons celle du revenu de transition écologique (RTE), imaginée par la philosophe et économiste Sophie Swaton. Cet outil économique se veut proche d'un revenu de base inconditionnel, à la différence que celui-ci serait alloué à la condition d'une activité favorable à la transition écologique, dans le domaine environnemental mais aussi social. Il s'inscrit dans un imaginaire de coopération et de solidarité écologique. Il se veut ainsi une réorientation de l'économie et de son fonctionnement actuel, en proposant une démarche plus humaine. Il s'exprime ainsi à contre-courant de l'économie actuelle, descendante des théories néoclassiques standards, qui se fourvoient dans une vision de l'être humain réductrice, soit un être calculateur et qui ne pense qu'au travers de son utilité, ne servant que ses propres intérêts : l'*homo oeconomicus*. De ce modèle anthropologique, découle un comportement humain égoïste et individualiste pour lequel il n'existe pas de souci de l'autre ni de bienveillance, la vulnérabilité est déconsidérée et l'indifférence préconisée (Petit, 2013a, p. 10). Ainsi, à l'opposé de cela, le revenu de transition écologique se présente comme un outil amenant hypothétiquement vers une nouvelle éthique, celle du *care* (Swaton, 2018, p. 202), dont la vision des êtres humains serait différente et plus proche de la réalité ordinaire de nos vies. Selon cette éthique, l'autonomie et l'indépendance ne doivent plus être les points centraux de notre existence. C'est, à l'inverse, avec notre vulnérabilité ontologique, qu'il faut renouer, ce qui est justement préconisé par les

éthiques du care et que nous pouvons retrouver, de manière présumée, dans le revenu de transition écologique (RTE).

PROBLÉMATIQUE

Ainsi, dans ce travail, nous allons chercher à démontrer en quoi l'éthique du care est une piste pertinente pour penser la transition écologique et pour faire face aux crises actuelles et cela, d'autant plus depuis la crise sanitaire de la Covid-19. Nous avancerons cette dernière comme une opportunité pour un changement radical de notre société. Pour cela, nous commencerons par définir ce qu'est l'éthique du care, pour ensuite la mettre en perspective de la crise sanitaire et écologique. Nous pourrons ensuite relier cela au RTE et définir sous quels axes, le revenu de transition écologique sous-tend une telle éthique. Nous pourrons ainsi diriger notre compréhension de la pertinence du care dans le cas précis du dispositif du RTE, ce qui impliquera une analyse finale qui s'attache au point de vue économique et qui cherche donc à répondre au contexte que nous avons présenté dans l'introduction.

La question que nous nous poserons, et que ce travail aura pour objectif d'éclaircir, est donc la suivante :

Dans quelle mesure les théories du care peuvent-elles répondre à la crise systémique actuelle, en partant de la crise sanitaire, et s'inscrire comme théories pertinentes dans la transition écologique et sociale de la société, dans le cas spécifique du revenu de transition écologique (RTE) ?

Pour répondre à cette problématique, nous nous interrogerons, dans la première partie du travail, sur ce qu'est éthique du care et en donnerons les grandes particularités (1). Notre première hypothèse est que l'éthique du care la plus pertinente pour traiter de la transition écologique et sociale, notamment suite à la crise sanitaire, est celle qui découle des travaux de la politologue Joan Tronto, qui met au cœur de la morale notre vulnérabilité et notre interdépendance et dont la portée est politique. L'intérêt de cette démarche est de chercher à renouer avec notre vulnérabilité ontologique en lui redonnant une place centrale dans la vie humaine, et à accepter nos interdépendances entre humain et au non-humain. Cette dernière, en étant un renversement de l'éthique contemporaine, nous semble plus apte à répondre aux enjeux sociaux et environnementaux, puisque, comme nous le verrons, en plus d'avoir une portée sociale, il est également possible de la définir comme une éthique environnementale (2). Une fois ces éléments approfondis, nous pourrons faire le lien avec la crise sanitaire actuelle de la Covid-19 qui démontrera l'importance d'une vision de care pour penser le futur de notre société (3).

Dans la deuxième partie du mémoire, nous présenterons le dispositif économique et social du revenu de transition écologique (5). Une fois cela fait, nous chercherons à lier l'éthique du care au revenu de transition écologique en confrontant les éléments qui les fondent

(6). Ici, nous poserons donc une seconde hypothèse qui est que le RTE est un dispositif économique et social porteur de *care*.

Une fois nos deux hypothèses validées, nous pourrons finalement, dans la troisième et dernière partie du travail, démontrer la pertinence du RTE, en tant qu'outil porteur de *care*, face aux différentes crises que nous traversons, pour permettre une transition écologique et sociale de la société. Cette analyse du RTE, comme possibilité de soutenir un élan de changement à la suite de la pandémie, sera axée sur l'aspect économique puisqu'il en est un outil. Nous pourrons ainsi aborder la question du réencastrement de l'économie dans le social et le politique, en partant des travaux de Karl Polanyi (7). Une fois que nous aurons défini le nouveau modèle économique que peut engendrer le RTE, qui supposera un changement de paradigme, nous pourrons finalement analyser l'impact que cela aura sur la question du travail et le sens qui devra lui être attribué dans ce contexte (8).

PARTIE 1 : LE CARE DANS LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE DE LA SOCIÉTÉ

1. LES THÉORIES DU CARE : DE L'ÉTHIQUE À LA POLITIQUE DU CARE

L'éthique du *care* est une éthique contextuelle et relationnelle qui cherche à revaloriser les activités et les dispositions favorisant le souci et le soin des autres et de soi-même. Afin de ne pas perdre la richesse sémantique du terme « *care* » dans le travail, nous faisons le choix de ne pas le traduire, ce dernier étant plus complet que sa traduction française. Il n'existe pas de mot français qui désigne à la fois une attitude et une action, ce qu'est le *care*. Il peut, en effet, se traduire selon différentes notions, comme celle de la sollicitude et de l'attention (« *care about* »), du soin (« *take care* ») ou encore de l'affection (« *care for* »). Nous voyons bien, au travers de ces différentes traductions, que le terme oscille entre une disposition, une attention à autrui et une activité concrète du soin. Sous chacune de ces traductions ressort un aspect de ce qu'est le *care*. Ainsi, il est inséparable des notions de relation, d'interdépendance, de vulnérabilité et de considération (Nurock, 2010, p. 8). Afin de bien l'appréhender, nous pouvons également le comprendre dans sa forme négative, « *I don't care* », qui démontre l'indifférence par rapport à soi-même et aux autres.

Il n'existe pas une unique théorie du *care*, mais une grande variété de déclinaison dont certaines sont plus politiques, d'autres plus féministes, ou encore plus ou moins critiques envers le néolibéralisme. Pour ce qui est de ce travail, nous nous appuyons, en premier lieu, sur les textes fondateurs américains de la théorie du *care* pour le définir, à savoir ceux de la philosophe et sociologue Carol Gilligan ainsi que de la politologue Joan Tronto. C'est d'ailleurs la définition que cette dernière donne au *care* que nous utiliserons pour résumer notre compréhension de ce dernier dans ce travail:

« Le care est l'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 » (Tronto, 2009, p. 13).

C'est ainsi compris que le *care* peut donner lieu à une nouvelle façon d'aborder notre relation au monde dans l'optique d'une transition écologique et sociale de la société. L'intérêt de cette définition est qu'elle englobe non pas uniquement les relations humaines, mais aussi les relations à notre environnement, aux non-humains. Le *care* prend ainsi tout son sens dans les réflexions sur la transition écologique puisqu'il inclut dans sa sphère de réflexion morale l'objet de l'environnement, refusant ainsi une dichotomie homme - nature et rappelant l'élément fondamental qui nous lie à l'environnement, notre dépendance à ce dernier. Nous définirons cela de manière plus approfondie dans le

deuxième chapitre de cette première partie, qui concernera le lien entre le *care* et l'environnement, notamment dans la réflexion éthique accompagnant la transition écologique de la société.

Avant d'analyser le *care* sous cet aspect, il est nécessaire, dans le premier chapitre de ce travail de définir ce qu'est l'éthique du *care*, voire plus largement les théories du *care*, en partant de ces premiers éléments de définitions que nous venons d'introduire.

1.1 Gilligan, une nouvelle voix morale

Dans la tradition philosophique, l'éthique et la morale ont souvent été pensées en termes d'autonomie, de règle et d'égalité (Delassus, 2012). Selon cette idée, l'agissement moral est corrélé à une action rationnelle suivant des règles admises et suivies de tous. Cette forme de la morale, héritée de la tradition kantienne et prolongée par John Rawls dans la théorie de la Justice, a pour volonté d'instaurer une maxime, une règle particulière de l'action, qui a valeur de loi universelle (Petit, 2013b). Selon ce raisonnement, c'est donc dans notre société occidentale moderne, par la rationalité et par l'énoncé de principes universels, que les problèmes éthiques doivent, en général, être résolus. Cette conception de la morale ne laisse aucune place aux domaines du sensible et des affects pour comprendre et décider de la résolution d'un problème.

Cette césure complète avec les sentiments dans la réflexion morale a mené la philosophe et psychologue Carol Gilligan, dans les années 80, à introduire l'éthique du *care* comme un renversement de cette domination de la philosophie rationaliste. C'est dans son ouvrage « *Une voix différente* » qu'elle va présenter cette théorie pour la première fois, en l'opposant aux travaux de Lawrence Kohlberg sur le développement moral (Tronto, 2009, p. 101). Ce dernier, afin d'expliquer la nature du raisonnement moral, présente un modèle selon lequel les individus acquièrent des aptitudes morales en même temps que s'accroissent leurs capacités cognitives (Petit, 201, p.2). Ainsi, il décrit six stades de progression qui se succèdent, regroupés en trois niveaux qui conduisent à la maturité morale. Le premier niveau, pré-conventionnel, se définit par une relation particulière à l'obéissance et l'autorité, un stade amoral en quelque sorte, où l'enfant obéit afin d'éviter la punition; le second niveau, conventionnel, est caractérisé par la conformité aux lois et à l'ordre, afin de s'ajuster au groupe; enfin, le dernier niveau, post-conventionnel, est le stade où les règles et principes sont soumis à la critique de l'individu (Petit, 2013a, p.2-3). Alors que les deux premiers niveaux prennent en compte le bien-être d'autrui, le stade final de la maturité morale se veut rationnel et repose sur le respect de ce qui est perçu par l'agent comme la loi morale (Delassus, 2012).

Afin de réaliser cette échelle, Kohlberg a posé des dilemmes moraux hypothétiques à des enquêtés en leur demandant de résoudre des problèmes, le plus connu étant celui du

Dilemme de Heinz. Dans ce cas hypothétique, nous sommes face à Heinz, qui vit avec sa femme malade et n'a pas les moyens de payer ses médicaments, sans lesquels sa femme est condamnée à mourir. Le pharmacien refusant de lui donner les médicaments, la question est la suivante: Heinz devrait-il les voler? Deux enfants d'onze ans environ sont interrogés pour répondre à la question : Jake, un garçon et Amy, une fille. D'un côté, Jake va raisonner en disant qu'il faut voler les médicaments, le droit à la vie étant supérieur au droit de propriété. Il avance que si Jake va en prison, les juges seront cléments avec lui. De l'autre côté, Amy va proposer une autre voie pour résoudre le problème, en proposant qu'Heinz négocie avec le pharmacien afin d'essayer de le convaincre ou qu'il discute avec son épouse pour trouver des moyens de réunir l'argent nécessaire. De plus, elle ajoute que si Heinz devait aller en prison, sa femme n'en serait que plus démunie si elle devait retomber malade. Pour Amy, il semble impensable qu'on puisse refuser de sauver la vie d'un être humain et considère que, plutôt que de trouver une solution impersonnelle reposant sur la loi, nous pouvons nous appuyer sur une approche plus personnelle en établissant une relation et un dialogue entre tous les acteurs du récit pour aboutir à une solution (Delassus, 2012). Ainsi, nous voyons qu'elle ne conçoit pas le dilemme comme un problème impliquant la faculté d'utiliser la logique déductive mais plutôt comme une narration de rapports humains (Gilligan, 2008, p.58). Selon l'approche de Kohlberg, Jake atteste d'une morale supérieure ancrée dans le raisonnement logique, sur les bases d'une éthique de la justice dont la moralité est centrée sur l'équité, l'impartialité et l'autonomie. La pensée d'Amy est, quant à elle, considérée comme moins morale que celle de Jake car elle ne prend pas en compte l'action en tant que telle mais elle s'intéresse à son contexte.

En partant de l'expérience d'Amy, Gilligan va affirmer qu'il existe « une voix morale différente », qui renvoie à l'expérience des femmes, avançant ainsi le fait que ces dernières ont une sensibilité morale différente de celle des hommes. Ces dernières seraient plus disposées à se soucier du bien-être d'autrui et seraient plus proches du domaine du concret et du soin. Les hommes, quant à eux, garderaient une distance affective dans leur relation avec les autres, choisissant de résoudre les problèmes en fonction d'une rationalité instrumentale ou du respect de la loi juridique ou morale (Delassus, 2012). Gilligan affirme, ainsi, que « *les femmes construisent le problème de manière différente en centrant le développement moral sur la compréhension des responsabilités partagées et des rapports humains* » (Brugère, 2011, p. 19) Si nous revenons sur le cas d'Amy, nous voyons qu'il lui est impossible de résoudre le dilemme comme un problème mathématique dans lequel une réponse serait correcte et l'autre erronée. Elle choisit plutôt de reformuler le problème de manière plus complexe, en reconnaissant qu'il y a une pluralité de réponses possibles. Plutôt que de poser la morale comme une question de division entre bien et mal, elle va se questionner sur ce qui est important (Nurock, 2010, p.64). Pour

répondre à cette interrogation, il est nécessaire pour elle d'examiner la situation dans sa globalité et de comprendre ce qu'il s'y passe. Elle va également, dans sa démarche, considérer les protagonistes du dilemme, non pas comme des adversaires qui doivent faire valoir leur droit sur ceux des autres, mais comme les membres d'un réseau de relation, dont la situation dépend des réponses des autres (Garrau & Le Goff, 2010, p.43).

De cette observation du cas d'Amy et de Jake, Gilligan va donc établir un nouveau paradigme moral, celui d'une éthique du *care*, liée au genre féminin. Amy exprime l'intuition de cette éthique qui est que nous sommes dépendants les uns des autres et que la préservation des relations constitue un enjeu moral tout aussi important que la quête de la justice (Garrau & Le Goff, 2010, p.43). Cette éthique, plutôt que de placer en premier plan le souci d'une égalité formelle entre les individus, pose comme fondement la sollicitude envers l'autre, qui doit être considérée dans sa singularité (Delassus, 2012). Elle va ainsi introduire, dans la théorie morale, « *le domaine du sensible et des affects, le rôle des intentions, de la motivation et des attitudes, ainsi que la prise en considération du contexte de la décision* » (Petit, 2013a, p. 9). L'éthique du *care*, plutôt que d'être générale et abstraite, est attachée à des conditions concrètes. Elle part de l'expérience quotidienne des personnes réelles et des problèmes moraux dans leur vie ordinaire. La force des travaux de Gilligan est ainsi d'avoir remis en question le monopole de la justice dans le champ de la morale (Laugier, 2010).

1.2 « Dégenrer » le *care* pour le déployer vers le politique

A la suite de la perspective du *care* proposée par Gilligan, la philosophe Joan Tronto va, dix ans plus tard, revenir sur l'argument de la moralité des femmes dans l'éthique du *care* en affirmant que cette dernière ne doit pas être une discussion autour de la différence de genre mais plutôt que les débats sur le *care* doivent porter sur sa pertinence en tant que théorie morale (Paperman & Laugier, 2011, p.26). Tout au long du 20^{ème} siècle et encore aujourd'hui, la moralité des femmes a été avancée comme un argument pour que ces dernières accèdent à un statut plus élevé, comme au droit de vote par exemple. Le contenu de cette moralité des femmes n'est pas énoncé clairement mais il renvoie à un ensemble d'idées qui sont les suivantes : « *la valeur attribuée au soin et à l'attention éducative, l'importance de l'amour maternel, leur rôle fondamental dans l'entretien des relations humaines et l'aspiration à la paix* » (Tronto, 2009, p.26). L'argument de la moralité des femmes n'a cependant jamais porté ses fruits et, pourtant, il existe toujours un certain attrait à suivre cette voie stratégique. Une des raisons à cela est qu'il permet de mettre en avant la contribution des femmes au lieu de n'avancer que les torts qui leur sont faits par les hommes (Tronto, 2009, p.28).

Dans son livre « *une voix différente* », la façon d'amener l'éthique du *care* par Gilligan laisse ouverte la possibilité d'un essentialisme de la forme morale qu'est le *care*. En

amenant le *care* comme une sensibilité féminine, elle a, sans le vouloir, restreint le *care* en marge des réflexions éthiques. En effet, il existe une méfiance, voire une condescendance à l'égard du *care*, qui, par sa lecture hâtive et caricaturale de maternage ou de commisération, le rabaisse à une littérature marginale (Nurock, 2010, p.10) Il est alors important de définir également ce que n'est pas le *care*, à savoir une conception essentialiste, binaire qui se voudrait une éternelle lutte entre le féminin et le masculin. Il n'est pas non plus une charité absolue mêlée à une abnégation, une approche sentimentale remplaçant la morale par les bons sentiments ou par une empathie extrême (Nurock, 2010, p.12). Du reste, Gilligan reviendra, bien plus tard, sur ses propos et les éclaircira en affirmant que son but a toujours été de remettre en cause des certitudes bien établies sur la morale pour faire surgir des pratiques enracinées dans le souci de l'autre et sous-estimées, car largement exercées par des femmes et non de consolider des stéréotypes de genre (2009).

1.2.1 La dévaluation du *care*

Pour Tronto, il ne faut plus parler de moralité des femmes mais plutôt proposer une éthique du *care* qui inclut les valeurs traditionnellement associées aux femmes. Ce qu'elle reproche surtout aux théoriciennes du *care* qui l'ont précédée, c'est de ne pas avoir été capable d'interroger la dévaluation dont sont frappés l'orientation morale du *care*, les activités du *care* et ceux qui les effectuent. En effet, le *care* connaît une dépréciation dans la société qui s'observe à plusieurs niveaux : celui social, où elle se révèle dans le fait que l'activité du *care* est le plus souvent assignée aux catégories les plus défavorisées de la population ; celui politique, où elle apparaît dans le fait que les questions de besoins et de soin sont rarement au centre des discussions politiques ; et celui éthique, où elle se manifeste dans l'opposition incessante entre éthique de la justice et éthique du *care*, avec une domination de la première sur la deuxième, le *care* étant considéré uniquement comme un supplément moral, qui n'appartiendrait qu'à la sphère des relations proches (Garrau & Le Goff, 2010, pp. 69-70). Les premières théoriciennes du *care* ont ainsi omis d'interroger le contexte idéologique, social et politique dans lequel elle voulait introduire la proposition de *care*, ce qui a ôté toutes opportunités à ce dernier de percer dans le champ moral et au-delà, dans celui politique.

Tronto va ainsi poser la question de savoir pourquoi le *care*, qui est une activité si centrale de la vie, est pourtant traité comme un élément aussi marginal de l'existence (Tronto, 2009, pp. 153-156). Pour nous faire comprendre cette relégation du *care* au rang d'activité secondaire, elle va introduire ce qu'elle appelle les frontières morales. Ces dernières, au nombre de trois, sont, selon elle, ce qui maintient le *care* au rang de préoccupation mineure pour l'éthique mais également dans sa dimension politique et c'est aussi cela qui fait de la stratégie de la moralité des femmes une impasse. La première

frontière morale désigne la séparation entre la sphère politique et la sphère morale ; la deuxième, entre le point de vue universel et particulier, qu'elle nomme « le point de vue moral » et la dernière entre public et privé. Selon Tronto, ces trois idées fonctionnent comme des frontières, dans le sens où elles excluent toutes prises de considérations d'autres conceptions de la morale (Tronto, 2009, p.33). Ces frontières se réfèrent à un contexte culturel et historique qui englobe un certain nombre de représentations relatives à la morale et selon ce contexte, la réception des idées morales sera différente (Garrau & Le Goff, 2010, p.72).

En présentant ces trois frontières, ainsi que ce qui les a fait émerger, nous pourrions comprendre pourquoi la stratégie de défense du care comme morale des femmes échoue et comprendre les modalités d'une argumentation réussie de l'éthique du care.

1.2.2 Les frontières morales

La première frontière est donc celle qui renvoie à la séparation faite entre frontières politique et morale. Cette morale relève, dans les sociétés occidentales, plutôt du champ des relations personnelles, alors que la frontière politique relève de celui du maintien de l'ordre public, de l'allocation des ressources et des arguments généraux (Tronto, 2009, p.33). Ces deux domaines semblent concerner des aspects divers et séparés de la vie humaine. Pourtant, ce n'est pas ce qu'affirmait Aristote qui concevait morale et politique comme étroitement liées. En effet, il a présenté « *l'association politique comme la façon dont les sociétés ont créé les aptitudes à des pratiques et modes d'existences éthiques* » (Aristote, cité dans Tronto, 2009). Ainsi, pour lui, la vie politique donne forme aux idées et aux pratiques morales. Contrairement à la vision d'Aristote, les théoriciens d'une politique contemporaine considéraient la morale et la politique selon deux voix divergentes. Selon la première perspective, c'est la « morale d'abord » et dans cette optique, ce sont les valeurs qui priment et la vie politique doit se conformer à ces idées morales arrêtées, qui représentent des principes à suivre. La seconde perspective est celle du « politique d'abord », selon laquelle les valeurs morales ne doivent être introduites dans le domaine politique que dans la mesure où elles correspondent aux exigences de ses préoccupations. (Tronto, 2009, p.34). Si nous analysons l'argument de la moralité des femmes dans n'importe laquelle de ces deux perspectives, nous voyons qu'il ne peut aboutir à un changement politique. L'éthique du care, assignée à une moralité féminine, ne peut être reçue comme un argument politique car il demeure assigné à la sphère privée.

La deuxième frontière que présente Tronto est celle qu'elle nomme « du point de vue moral ». Selon cette dernière, découlant de la tradition kantienne, le jugement moral est formulé d'un point de vue distant et désintéressé et surtout émane des exigences de la raison (Garrau & Le Goff, 2010, p.73). Ce qu'il est important de noter ici, c'est que la

morale qui a pris le dessus dans notre acceptation contemporaine de ce qu'elle doit être, est celle universelle inspirée de Kant. Elle ne laisse à la morale contextuelle héritée d'Aristote plus aucune légitimité, hormis au sein de la sphère privée. En effet, en philosophie morale, le tournant du 18^{ème} siècle a conduit au retrait des théories aristotéliennes, soutenues en ces temps par les penseurs écossais des Lumières au travers des théories des sentiments moraux (Brugère, 2011, p.59). Les théories morales relatives à la vertu sont devenues plus difficiles à mettre en cohérence avec la transformation des formes de vie. La société n'était plus réduite à l'échelle locale mais allait bien au-delà, jusqu'à des préoccupations sociales, morales et politiques mondiales (Tronto, 2009, p.61). Ainsi, il devenait nécessaire de trouver une pensée de la morale qui puisse englober la diversité des personnes et des modes de vie qui apparaissaient à l'échelle mondiale (Tronto, 2009, p.62). C'est ainsi que l'hypothèse d'une raison humaine universelle a été formulée et que les Européens de l'Ouest se sont convaincus qu'ils avaient découvert une solution radicale pour résoudre ce problème, au travers de la morale kantienne. Les sentiments moraux ont donc été délaissés pour laisser place à une acceptation généralisée de la théorie morale universaliste (Tronto, 2009, p.61). Ainsi, l'idée contemporaine dominante de ce qui compte comme théorie morale est inspirée de Kant. Cette acceptation de la conception de la morale implique plusieurs conséquences. Premièrement, la morale se trouve au-delà du monde des émotions et des sentiments, la faisant ainsi appartenir uniquement à celui de la raison. Deuxièmement, la morale ne peut être déduite de coutumes et d'habitudes locales, car elle doit être universalisable. Troisièmement, si malgré tout, la morale pouvait trouver des variantes locales, ces dernières seraient toujours inférieures à la morale universelle, rationnelle et dépersonnalisée. Finalement, en plaçant la morale comme issue de la raison et donc universelle, les philosophes ne s'intéressent plus qu'à la nature de la pensée morale et non pas à ce qui permet de s'assurer que les acteurs agissent moralement (Tronto, 2009, p.37). Cette acceptation de la morale implique que toutes propositions qui ne suivraient pas les règles de l'universalité, en faisant appel, par exemple, aux émotions ou encore aux circonstances de la vie quotidienne, ne seront pas acceptées car dénaturées par des éléments non rationnels et relevant du particulier (Tronto, 2009, p. 37). Ainsi, l'argument de la moralité des femmes, ne peut percer puisqu'il sera toujours perçu comme de l'ordre du secondaire.

Enfin, la dernière frontière est celle établie entre vie publique et vie privée. Dans le monde occidental, les femmes ont longtemps été confinées à la sphère privée et y sont assignées aux pratiques du *care* qui leur serait « naturelles » (Garrau & Le Goff, 2010, p.73). Cette injonction perdure dans notre société et peine à évoluer. Ainsi, par cette assignation des femmes au domaine privé, peu importe si elles réussissent à prouver qu'elles possèdent

des qualités morales qui leur sont propres, ces dernières seront toujours écartées du domaine public (Tronto, 2009, p.38).

Nous voyons ainsi que l'argument de la moralité des femmes ne peut aboutir à des changements puisqu'il sera toujours neutralisé par ces frontières morales. En choisissant de définir le *care* par un essentialisme féminin, ce dernier sera constamment maintenu en dehors de l'arène politique et restera invisibilisé (Mozère, 2004). Le *care* ne doit pas être la question de femme mais celle des préoccupations humaines. Il doit être redéfini comme un ensemble d'activités et d'expériences que tout le monde est capable de formaliser et de s'approprier. En partant des analyses de Tronto, nous comprenons que ces activités de *care* sont le fardeau qui retombe sur les femmes, mais aussi sur les groupes marginalisés ou dévalorisés selon leur classe sociale, leur appartenance ethnique, ou encore leur statut (Lovell, Pandolfo, Das, & Laugier, 2013, p. 167), parce que ce sont à eux que, traditionnellement, la responsabilité de percevoir ou de répondre aux besoins d'autrui a été déléguée. La voix différente que Gilligan voulait faire entendre n'est pas une voix à laquelle il faut définir une catégorie – de genre, de classe, ethnique – mais c'est une voix qui parle à la première personne, qui est celle de la singularité de la personne. Chacun possède sa propre voix et elle ne peut être confondue avec une autre (Paperman cité dans Nurock, 2010, p.85).

1.2.3 *Vers une politique du care*

Pour Tronto, le *care* pourrait jouer le rôle de valeur morale mais également fonder politiquement une société bonne (2008, p.36). Pour cela, ces frontières qui ont abouti à l'exclusion des femmes et à la marginalisation des pratiques de soin doivent avant tout être, non pas abolies puisqu'elles sont nécessaires, mais redéfinies de façon à laisser une possibilité au *care* d'avoir un réel pouvoir éthique et politique. En s'affranchissant de ces frontières, il sera alors possible de développer une conception alternative de la morale et de décrire, ainsi, l'organisation sociale et politique des activités de soin qui en résulterait. En proposant de valoriser les caractéristiques morales dites féminines comme l'attention ou le souci des autres, l'éthique du *care* a entraîné une modification de la conception ordinaire de ce qu'est l'éthique, en introduisant ses enjeux dans le politique (Laugier, 2015). Ainsi, la perspective que présente Tronto est indissociablement éthique et politique, elle élabore une analyse des relations sociales sous le prisme de la vulnérabilité et de la dépendance.

Le *care* possède une perspective éthique dont l'objectif est d'attirer l'attention sur les activités de soin qui permettent la perpétuation des vies humaines et du monde. Ainsi, les dispositions qui sous-tendent ces pratiques sont mises en lumière, telles que l'attention et la responsabilité, mais elles ne se limitent pas à cela. La perspective du *care* est également une réflexion sur la manière dont ces pratiques et les dispositions qui en découlent ont été

attribuées, dévalorisées et invisibilisées dans nos sociétés libérales (Garrau, 2012). En plus de savoir quelles activités il importe de prendre en considération pour agir moralement, les théories du *care* interrogent leur répartition sociale, les raisons politiques et sociales de leur invisibilisation ainsi que les conséquences de cet aveuglement. Il existe en effet une inégalité avérée au sein des minorités qui sont principalement des fournisseurs de *care*. L'enjeu politique est bien ici de faire cesser toute forme de subordination entre les genres et entre les ethnies (Harang, 2009). Par cette sensibilité particulière aux questions de domination et d'oppression, les théories du *care* portent en elles une perspective politique. Elles cherchent à mettre en évidence les raisons - schémas de pensée, modes d'organisation ou rapports sociaux de domination - pour lesquels nous agissons comme nous le faisons et, ainsi, ignorons parfois volontairement ou sous la contrainte, des éléments auxquels nous devrions porter attention (Garrau, 2012). La portée politique du *care* est donc de démontrer ce qui doit changer dans l'organisation sociale de la société pour que nous puissions nous voir et voir les autres différemment. C'est ainsi l'attention au réel qui émerge comme une force politique. L'objectif est de faire apparaître ce qui est précisément sous nos yeux mais que nous ne voyons pas, ce qui relève de la vie ordinaire, qui fait tellement partie de nos vies que nous l'oublions (Laugier, 2009).

Dans cette optique, nous voyons que le *care* est une critique de l'individualisme de nos démocraties libérale, les droits qui en découlent amenant à une dissimulation des relations de subordination entre exploités et exploitants. Par l'éthique du *care*, toute logique marchande ne peut exister. Une société en quête d'efficacité et de rentabilité ne pourrait se montrer capable de prodiguer des soins avec humanité aux êtres humains (Harang, 2009). L'approche par le *care* implique donc un changement de nos démocraties en se centrant moins sur l'individu et ses droits et en allant vers la responsabilité collective des citoyens caractérisée par la sollicitude. En plus de l'individualisme, la politique du *care* remet également en cause et conteste le paradigme productiviste qui fonde le développement des sociétés, majoritairement occidentales, dont la finalité est l'accumulation et dont l'unique perspective « spirituelle » est la consommation (Guérin, 2011). Dans le domaine du soin, cette approche n'a pas de sens. Ainsi, le *care* marque l'évolution de l'économie et le passage à un mode de production de l'homme par l'homme. Nous allons à présent, à partir des théories du *care*, voir quelle image renouvelée de l'être humain est proposée.

1.3 Une anthropologie de l'ordinaire pour fonder la société

Les théories morales dominantes s'accompagnent d'une vision de l'être humain qui est celle de *l'homo œconomicus*. Cette dernière découle de la théorie économique néoclassique de l'agent rationnel (Petit, 2013a, p.22). Elle suppose ainsi une anthropologie utilitariste selon laquelle le monde se lirait au travers du prisme de l'intérêt

individuel (Pierron, 2019, p.17). Ainsi, l'être humain est vu comme un individu calculateur, qui ne pense qu'au travers de son utilité et dont les choix sont orientés uniquement par ses propres intérêts. Ce dernier est donc par nature autonome et indépendant. A l'inverse de cette conception de l'être humain, le *care* se fonde sur une anthropologie qui renoue avec l'humain dans sa vie ordinaire et qui serait caractérisé par sa vulnérabilité. Ainsi, cette centralité du *care* comme condition originelle de l'être humain nous ramène à notre dépendance envers les autres humains et à notre environnement (Laugier, Falquet & Molinier, 2015).

Les éthiques du *care* n'ont pas découvert la vulnérabilité humaine mais elles font le choix de mettre cette caractéristique au centre de la morale, à la place des valeurs jusqu'ici dominantes de l'autonomie, l'impartialité et l'équité (Laugier, 2012, p.9). Ainsi, *homo oeconomicus* est remplacé, dans les théories du *care*, par *homo vulnerabilis*, un homme imparfait, limité, empathique, attentif à autrui et à son environnement social (Petit, 2013a, p. 47). L'autonomie parfaite et constante n'est qu'un mythe de la vie humaine. Il est nécessaire de déconstruire cette image de sujet souverain, ce soi désengagé qui ne connaît ni relation, ni contexte (Pulcini, 2012). La dépendance et le fait d'être en relation ne doivent plus être vus comme des faiblesses. La vulnérabilité n'est pas un accident de parcours, elle est le lot de tout être humain, une caractéristique au fondement de ce que nous sommes (Paperman & Laugier, 2011, p.12). Aujourd'hui, l'illusion de l'individualisme moderne et du sujet souverain nous a conduits à refouler notre condition ontologique d'être vulnérable (Pulcini, 2012). En renouant avec notre vulnérabilité, nous pouvons pleinement reconnaître notre dépendance à autrui et ainsi accepter que nous sommes des êtres relationnels. Bien que notre vulnérabilité fasse de nous des objets du soin, elle nous invite également à devenir les sujets du soin et à porter notre attention vers la souffrance d'autrui (Delassus, 2012). Le *care* se veut l'acceptation que nous sommes tous pris dans des réseaux complexes de relations tout au long de notre vie (Garrau & Le Goff, 2010, p.80). Les éthiques du *care* sont apparues afin de « *mettre en cause une société dans laquelle la réussite individuelle passe par la capacité à devenir un entrepreneur de soi peu soucieux des autres ou du collectif* » (Brugère, 2011, p.5). En effet, face au culte de l'individu autonome, à la recherche du profit dans une société de marché autorégulé, elles viennent rappeler que la toute-puissance de certains se fait toujours au détriment d'autres individus, souvent issus des minorités ou des groupes dominés qui se portent garant des tâches de soin (Brugère, 2011, p.4). Ainsi, il est crucial de fonder une anthropologie nouvelle, qui définirait les relations entre êtres humains comme essentielles.

Il est nécessaire, pour réhabiliter le *care*, de ne pas le confondre avec une abnégation de Soi pour autrui. Le *care* n'est pas une perspective purement altruiste, qui est souvent associée aux femmes. Il n'a pas pour vocation de se construire comme un don de soi mais plutôt comme un équilibre entre le soin des autres et le soin de Soi. Il faut dépasser, dans

le *care*, la dichotomie entre la priorité du Moi et la priorité d'autrui (Pulcini, 2012). Il est ainsi indispensable de sortir de la vision dominante actuelle de sujet souverain et autonome pour lequel autrui joue un rôle secondaire et instrumental et ne pas tomber dans un Soi altruiste et oblatif qui place autrui au premier plan et s'oublie (Pulcini, 2012). Pour cela, il est essentiel de se placer en sujet vulnérable, ce qui a pour effet de motiver le Moi à témoigner du *care* pour autrui puisqu'il est conscient de sa dépendance constitutive (Pulcini, 2012). Ainsi, le soi doit être configuré comme un sujet relationnel et singulier, concret et empathique, attentif à autrui et conscient de son insuffisance et de sa fragilité ontologique (Pulcini, 2012, p.61). La vulnérabilité se construit donc comme la source de motivation des relations de *care*.

Bien que les théories du *care* visent à remettre au centre de notre existence la vulnérabilité, elles ne s'opposent pas pour autant à l'autonomie. Il est vrai que la morale du *care* se veut être un refus du primat de cette dernière, mais elle ne signifie pas son abandon pour autant. L'autonomie ne peut être le principe qui régit nos vies mais elle doit plutôt être considérée comme l'horizon que nous visons. En prenant soin de l'autre dans sa vulnérabilité, nous ne cherchons pas à le maintenir dans cette dépendance mais au contraire à faire progresser l'individu, qui est objet du soin, vers une autonomie relative. Ainsi, c'est dans et par la relation que se construit l'autonomie que le philosophe Eric Delassus qualifie de solidaire, puisqu'elle ne signifie pas une totale indépendance vis-à-vis d'Autrui (2012). Il est nécessaire pour réaliser un tel *care* de ne pas le confondre avec la manifestation d'une simple disposition naturelle, tel le mythe de l'instinct maternel. Il faut, au contraire, le comprendre pour ce qu'il est, un savoir et un savoir-faire qui découlent d'une longue expérience et de l'investissement de l'individu pourvoyeur de *care*. C'est dans cette conception du *care*, non pas uniquement compris comme une disposition mais comme un agir envers autrui que Joan Tronto va présenter le *care* selon quatre phases.

1.4 Entre disposition et pratique : les quatre phases du care

Bien que Tronto rejette la stratégie théorique que les premières théoriciennes du *care* ont voulu suivre quant au fait de pouvoir le *care* comme une caractéristique féminine, elle partage bien la prémisse suivante avec elle : le *care* est une dimension essentielle de la vie humaine et son éthique porte les modalités de réponses adéquates au problème ontologique de la vulnérabilité. Il est ainsi l'occasion d'instaurer un type de rapport à autrui et au monde qui se révèle moins sous la forme de dispositions ou vertus mais plutôt comme un ensemble de pratiques (Garrau & Le Goff, 2010, p.79). Nous l'avons déjà mentionné sans l'approfondir, le *care* porte une double étiquette, celle d'une disposition mais également d'une pratique. Il n'est pas simplement une préoccupation intellectuelle ou un trait de caractère mais aussi un engagement envers les personnes, un souci de

l'existence de l'autre (Tronto, 2009, p.144). Le *care* conduit ainsi à entreprendre une action de sollicitude envers l'autre, ce qui le rend indissociable de la notion de charge (Noddings, 2013, p.9).

En tant que processus actif, le *care* a été défini en quatre phases par Tronto et Fischer, qui sont les suivantes et que nous allons préciser dans ce sous-chapitre du travail : se soucier de (« *caring about* ») ; prendre en charge (« *taking care of* ») ; prendre soin (« *care giving* ») et recevoir le soin (« *care receiving* »). Chacune de ces étapes implique la mise en avant d'un élément moral qui lui est spécifique et qui est la condition pour prodiguer ce que nous pouvons appeler un « bon soin » (Garrau & Le Goff, 2010 p.81). En présentant ce processus de *care*, nous pourrions ainsi comprendre pourquoi ce dernier ne peut se réduire uniquement à la morale, et pourquoi il s'expérimente dans la pratique plutôt qu'au travers de grands principes.

Au travers du premier aspect du *care*, celui du « *caring about* », il s'agit de reconnaître l'existence d'un besoin qui demande à être satisfait et par là, la nécessité du *care*. A cela se lie le besoin d'être à l'écoute d'autrui, c'est ainsi l'attention qui se présente comme première dimension morale qui sous-tend le souci d'autrui (Petit, 2014). Cette attention requiert de la personne une capacité à « s'identifier à autrui » (Zielinski, 2010/12). Si nous prenons ce critère au sens propre, cela signifie que le fait d'ignorer les besoins d'un autre revient à une forme de manquement moral (Tronto, 2009, p.173). L'ignorance, la méconnaissance ou la négligence des besoins d'autrui conduisent donc à la perturbation du processus de *care* (Petit, 2014). Tronto et Fischer ne sont pas les seules à avoir identifié cette forme de mal moral. Nous pouvons également citer les travaux de la philosophe Simon Weil, qui considérait la notion morale d'attention comme capitale pour une interaction véritablement humaine, ou encore Hanna Arendt, qui a poussé la description de l'inattention à ce qu'elle a appelé la « *banalité du mal* » (Tronto, 2009, p.170). Le mal peut ainsi également provenir de l'ignorance, qu'elle soit volontaire mais aussi qu'elle résulte d'habitudes enracinées. Dans notre société moderne, « *le renforcement de la division du travail accroît notre interdépendance matérielle et impersonnelle à l'égard des autres et réduit notre dépendance aux autres particularisés* » (Tronto, 2009, p.176). C'est le marché qui satisfait la majorité de nos besoins. Ainsi, dès lors que nous possédons assez d'argent, nous n'avons plus à dépendre des autres dans la vie courante, les intermédiaires personnels étant grandement réduits dans notre société de consommation. C'est ce mécanisme d'éloignement par le marché qui renforce l'insensibilité aux autres. Cette inattention se révèle dans la réticence que nous avons à orienter notre attention vers les autres. Nous devons remédier à cela en permettant au *care* de prendre davantage d'importance dans la vie sociale. Pour que nous soyons à l'écoute des besoins des autres, il y a également une nécessité d'être attentif à nos propres besoins de *care* (Tronto, 2009, p.177), afin de ne pas tomber dans la suridentification et l'oubli de soi, ce

qui, comme nous l'avons déjà vu, ne doit pas caractériser le *care*. L'attention est ainsi la qualité morale qui intervient en premier lieu comme élément du *care* mais qui pourtant ne correspond pas à une attitude initiale mais qui est plutôt le fruit d'un processus (Zielinski, 2011). Pour Tronto, plus le *care* sera visible et reconnu dans la société, plus l'attention aux besoins des autres sera facilitée, avec une reconnaissance du *care* comme jouant un rôle éducatif. Agata Zielinski ajoute à cela que cette empathie envers autrui se manifeste également grâce à la prise de conscience de notre propre vulnérabilité (2011). C'est une dimension de réciprocité qu'il est nécessaire d'instaurer, en comprenant que nous-même, au vu de notre condition ontologique d'être vulnérable, nous avons besoin du soin d'autrui (Zielinski, 2011).

Vient ensuite le second aspect du *care* qui est celui du « *taking care of* », qui implique un travail matériel, c'est-à-dire de concevoir les moyens adéquats pour remplir le besoin qui, dans la phase précédente, a été reconnu. La prise en charge suppose de reconnaître qu'il nous est possible d'agir pour traiter un besoin non-satisfait (Tronto, 2009, p.148). Cette seconde phase demande, à celui qui prend en charge le besoin, la disposition morale de la responsabilité (Brugère, 2011, p.79). Cette dernière est ici entendue comme une forme d'efficacité. Nous mettons en œuvre, dans cette partie du processus, un ensemble de moyens afin d'en assurer une fin. Si nous savons que ce déploiement de moyens n'aboutira pas, il est inutile de poursuivre cette action (Zielinski, 2010, p. 634). A cette responsabilité, Tronto distingue le devoir ou l'obligation morale, qui eux doivent être entendus comme l'obéissance à des principes, pour l'orienter vers une dimension sociale et politique (2009, p.177). Elle formule cette responsabilité ainsi: « *quelque chose que nous avons fait, ou n'avons pas fait, a contribué à l'apparition de besoin de soin, et nous devons dès lors nous en soucier* » (2009, p.177).

La troisième phase, celle du « *care giving* » demande une rencontre directe avec le besoin de *care*. C'est ici que nous rencontrons l'activité du *care*, dans le sens d'un contact avec les personnes, au travers de leurs besoins. C'est sur ce point que le *care* se distingue de la seule sollicitude. La dimension morale associée à cette phase est celle de la compétence. En effet, le prendre soin n'est pas une activité improvisée mais un travail (Zielinski, 2010). En conséquence, à cette étape, une action non-appropriée va à l'encontre de l'activité de soin (Petit, 2014). En axant cette troisième phase sur la qualité morale de la compétence, Tronto aligne l'approche du *care* sur le conséquentialisme moral (2009, p.179). Ainsi, s'assurer que le travail du soin est accompli avec compétence doit être un aspect moral du *care*, sans quoi, la personne qui prendra en charge un besoin ne se préoccupera pas des conséquences ou du résultat final de sa prise de soin. L'intention de se soucier ne suffit pas à définir le comportement moral (Zielinski, 2010). Pour Tronto, l'éthique ne peut se simplifier à un code déontologique dont il faut se contenter de cocher les cases pour se déclarer moralement capable. Cependant, le *care* ne peut

se réduire à une technique maîtrisée ou un acte efficace, il doit également être guidé par la sollicitude, en permettant à celui qui reçoit le soin d'être traité dans sa dignité.

La quatrième et dernière phase est celle du « care receiving » et correspond à observer que l'objet de la sollicitude réagit au soin procuré (Tronto, 2009, p.149). La réception du soin est nécessaire dans les éléments qui doivent fonder le care puisqu'il est l'unique façon de savoir si les besoins initiaux de care ont été satisfaits, si le soin proposé était adéquat à la situation de la personne. C'est cette dernière étape qui permet de définir si le care procuré a été un « bon care » (Petit, 2014). Le facteur moral inhérent à cette phase est celui de la capacité de réponse. La réaction de l'autre est ce qui fait office de critère d'évaluation à la réussite des actes du soin. Ici, nous décelons une dimension de réciprocité dans la relation de soin (Zielinski, 2010). Celui qui donne le soin a besoin de la réponse de l'autre afin de définir si l'action effectuée était la bonne et c'est ainsi le destinataire du soin qui reprend le contrôle. En effet, il n'est plus l'objet du care mais devient le « sujet ». C'est lui qui permet de réajuster le care, en guidant celui qui donne le soin sur ce qu'il faut faire pour améliorer sa condition. « *La compréhension s'affine, la compétence s'ajuste au contact de celui qui, d'objet, devient sujet du soin* » (Zielinski, 2010, p.639). C'est ainsi le fait de se centrer sur autrui plutôt que sur le soin qui va renforcer la qualité de la relation. Ces personnes qui ont besoin de soin sont révélatrices de la condition commune de l'humanité qui est celle de vulnérabilité et d'interdépendance (Tronto, 2009, p.181). En plus de celui qui reçoit le care, celui qui le prodigue est également soumis à une vulnérabilité et à une possible perte d'autonomie. En effet, il s'expose à mal comprendre ou mal évaluer le besoin, à l'erreur ou à la maladresse. Quant à son autonomie, elle dépendra de la compétence qu'il possède. Ainsi, tous les protagonistes du processus de care sont confrontés à leurs conditions ontologiques de vulnérabilité et de dépendance (Zielinski, 2010).

Ce sont donc ces quatre phases du care qui permettent de juger du bon care. L'attention, la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse sont les éléments éthiques qui sous-tendent l'acte du care. Il y a une nécessité de penser le caractère inséparable de la disposition et de l'activité (Brugère, 2011, p.80). Nous observons, dans cette description du care, que les étapes ne peuvent être séparées, mais qu'elles doivent être considérées comme un tout intégré (Tronto, 2009, p.183). Ainsi, le care « *n'est pas simplement un principe moral mais aussi « un travail », un engagement très fin et concret qui nécessite, en plus de l'implication émotive du sujet, la capacité de se mettre en jeu dans la multiplicité des situations dans lesquels il se retrouve à agir, la volonté d'obtenir certains effets et d'atteindre des objectifs* » (Pulcini, 2012). Bien sûr, la simple injonction à être attentif, responsable, compétents et réceptifs ne suffit pas, car le care demande une connaissance approfondie et réfléchie du contexte du processus de soin. Cela ne signifie

pas qu'il est réservé uniquement à des professionnels mais qu'il doit être le résultat d'un apprentissage, ce qui implique que n'importe qui peut être un pourvoyeur de *care*.

Selon Tronto, le fait de distinguer ces quatre phases du *care* permet de rendre visible la centralité sociale des pratiques du *care*. En effet, ces dernières ne caractérisent plus uniquement des relations asymétriques évidentes tels que celle d'une mère envers son enfant ou d'un médecin envers son patient, mais cela ouvre à une gamme bien plus vaste de relations (Brugère, 2011, p.83). Il ne faut bien sûr pas entendre que toutes activités sociales renvoient à une relation de *care* mais que le *care* englobe l'ensemble des activités qui trouvent leur finalité dans la réponse à une vulnérabilité, et qui visent à réparer et maintenir les êtres humains, selon la définition de Tronto et Fischer. Ainsi, dans le champ des activités du *care*, nous pouvons inclure « *les soins préventifs ou curatifs, les activités éducatives et l'ensemble des activités de service, le travail social, le travail ménager et plus étonnement, l'urbanisme ou l'écologie* » (Garrau & Le Goff, 2010, p.83).

Au vu de ce processus, il est nécessaire d'émanciper le *care* des visions réductrices qui le poursuivent encore aujourd'hui, telles que l'identification de ce dernier à la sphère privée, la réduction de l'activité de *care* à l'assistancialisme ou encore de l'interpréter comme un paternalisme qui prive ceux qui le reçoivent de toute dignité (Pulcini, 2012).

1.5 *Éthique de la Justice et du care : de la divergence à la convergence*

1.5.1 *Le care comme renversement de la justice*

Maintenant que nous avons vu ce qui caractérise le *care*, nous allons pouvoir le confronter avec attention à la théorie dominante de la Justice de Rawls. En amenant la vulnérabilité et la dépendance au cœur de la condition humaine, l'éthique du *care* se veut, en effet, un renversement de cette dernière. Certaines théoriciennes du *care*, telle que Noddings ou Gilligan ont ainsi défini le *care* en l'opposant à la notion de justice. D'un côté, nous retrouvons l'éthique de la justice qui repose sur des règles et des principes universels et de l'autre, l'éthique du *care*, qui existe dans le contexte particulier des individus et qui veut mettre en son cœur les relations. En partant du principe que le *care* et la justice découlent de deux points de départ méta-éthiques différents - l'un universel, dans la lignée de Kant et l'autre contextuel, hérité de l'éthique des vertus d'Aristote - les deux éthiques peuvent sembler, au premier abord, incompatibles (Tronto, 2009, p.217). D'un côté nous avons le *care* qui « relève du particulier et qui est le prolongement de la compassion, et de l'autre, la justice qui relève de l'universel et découle de la rationalité » (Tronto, 2009, p.217). Il est, ainsi, intéressant d'examiner ce qui oppose les deux éthiques afin de comprendre en quoi le *care* est un renversement de la justice.

Si nous revenons sur le débat qui avait opposé Gilligan à Kohlberg, cette dernière avait identifié trois éléments pour démontrer ce renversement (Paperman & Laugier, 2011, p.28). Premièrement, la théorie du *care* a pour volonté de renouer avec la philosophie morale écossaise du siècle des Lumières, dans la lignée de l'éthique des vertus d'Aristote, dont l'attention est essentiellement portée sur le rôle des sentiments dans la construction de la morale. Ainsi, elles viennent se heurter aux théories dominantes, qui placent la raison au centre de la morale. Il y a ainsi, par le *care*, une dénonciation de cette raison pure et abstraite, sans pour autant prôner l'émotion contre la raison. Le *care* a donc pour volonté de rappeler que les sentiments sont essentiels dans la formation de jugements, qu'ils ne peuvent être détachés du processus moral puisque c'est eux qui permettent de voir ce qui est important. L'exigence de la justice s'impose là où un problème se voit et c'est la sensibilité qui permet de mettre cela en évidence (Petit, 2014). Ainsi, par les théories du *care*, le domaine du sensible et des affects est réintroduit dans le domaine de la morale. Deuxièmement, la morale du *care* veut se situer dans des circonstances qui sont concrètes et non pas dans l'abstrait et le formel. Pour Gilligan, les comportements sont inscrits dans un contexte et ne peuvent être compris au travers de principes abstraits, comme souhaite le faire Kohlberg au travers de l'énumération des stades de la moralité. Dans la perspective du *care*, c'est la compréhension claire du contexte qui permet l'action appropriée. La bonne réponse face à une situation donnée doit toujours être particulière, elle ne peut être déterminée a priori, comme souhaite le faire l'éthique de la justice. Par sa volonté de généralisation et d'abstraction, il y a un risque d'aveuglement et de simplification des éléments du problème (Garrau, 2014, p.48). De plus, la vision de la morale universaliste, héritée de Kant, se veut minimaliste, dans le sens où elle consiste à définir des règles sur lesquels chacun peut s'accorder et qui sont fondées sur la raison, ce qui demande moins d'implication morale aux individus (Tronto, 2009, p.59). Ainsi, selon Kant, il est possible de concevoir le monde au travers d'une morale qui consiste en un ensemble de principes universalisables, objectifs, qui décrivent ce qui est juste. A l'inverse, le *care* se situe dans la tradition de l'éthique des vertus d'Aristote, soutenue par les penseurs écossais des Lumières, notamment Francis Hutcheson, David Hume et Adam Smith. Selon cette conception de la morale, dépendant fortement du contexte, la vie morale exige des individus la recherche de la vertu, cette dernière étant définie comme une disposition. *« En définissant la vertu comme une disposition, cela implique que la formation des dispositions, la vigilance apportée aux développements des qualités intérieures de chacun, en tant que personne, sont importantes pour la préservation de la morale dans la communauté »* (Tronto, 2009, p.60). De la position d'Aristote, l'existence de la vie morale exige beaucoup des êtres humains et de la communauté qu'ils forment, contrairement à ce que nous avons vu avec l'éthique universaliste. Troisièmement, cette forme de morale s'exprime le mieux non pas comme un ensemble de principes, mais comme une activité, celle du soin. La morale n'est donc de ce point de vue pas abstraite

et universelle comme l'éthique de la justice, mais elle s'inscrit dans des expériences quotidiennes et dans les problèmes moraux de la vie de tous les jours des personnes ordinaires. Plutôt que de vouloir concevoir la morale sur des principes, le *care* fonde sa morale sur une question : « *comment faire, dans telle situation, pour préserver et entretenir les relations humaines qui y sont en jeu* » (Laugier, 2012, pp.8-13). La perspective du *care* se développe comme une attention aux pratiques qui forment la vie ordinaire. Choisir de concevoir la morale uniquement sur le modèle de la justice conduit à négliger des aspects essentiels de la vie morale, tels que nos proximités, nos motivations et nos relations et uniquement se centrer sur des concepts éloignés de nos questionnements ordinaires comme le choix, la rationalité et l'obligation (Lovell, Pandolfo, Das & Laugier, 2013, p.168).

1.5.2 La conception rawlsienne de la justice face au *care*

Ainsi, les notions de vulnérabilité et de dépendance sont totalement absentes des théories sociales et morales dominantes et c'est en cela que le *care* est un renversement de la théorie de la justice. En effet, les théories du *care* refusent la position originelle décrite par Rawls qui désire exprimer l'idéal d'une citoyenneté libre et égale. Inspirée de la tradition contractualiste, la position originelle est une situation hypothétique qui permet de décrire le contexte dans lequel la question de la justice se pose et de dépeindre la conception minimale de la personne sur laquelle se fonde la réflexion sur la justice (Garrau, 2015). Cette dernière « *suppose ainsi que les personnes « libres et égales » sont guidées, de manière rationnelle et égoïste, par un intérêt suprême qui est leur propre possibilité de déterminer et de réaliser une conception de la vie bonne* » (Arnsperger et Van Parijs, 2003). Selon cette définition, les personnes qui sont placées dans la position originelle se caractérisent par deux pouvoirs moraux : elles sont, premièrement, rationnelles et dotées d'un sens de la justice, c'est-à-dire du désir d'agir en conformité avec les principes de justice. Deuxièmement, dans cette position hypothétique, elles sont placées dans une situation de symétrie au travers du « *voile d'ignorance* », une position qui leur interdit de savoir par avance leur statut social, leurs capacités et talents initiaux et leur propre conception du bien, ce qui permet d'exprimer une égalité morale (Garrau & Le Goff, 2010, p.119). Dans cette position, Rawls affirme ainsi que les partenaires devraient choisir les deux principes suivants : le premier énonce que toute personne se voit garantir un ensemble de libertés et de droits fondamentaux égaux aux autres et le second expose que les fonctions et les positions doivent être ouvertes à tous sur la base de l'égalité des chances et que s'il doit y avoir des éventuelles inégalités socio-économiques, elles doivent être aux plus grands bénéficiaires des membres les moins avantagés de la société (Arnsperger & Van Parijs, 2003, p.58).

Bien que la conception rawlsienne de la justice semble séduisante, la philosophe Eva Kittay relève que cette dernière omet deux composantes essentielles de la vie humaine,

par la faute des présupposés anthropologique sur lesquels elle se fonde. Premièrement, le postulat de base d'individus libres et égaux est inexact puisque nous dépendons tous, tôt ou tard, de l'attention et du travail de *care* fournit par les autres et pour certains, cela s'étend à leur vie entière (Garrau, 2015). Cet aspect de dépendance de la vie humaine est relégué hors du champ d'application des principes de justice, à la sphère privée, ce qui fait écho à la troisième frontière morale que nous avons vue avec Tronto. En effet, au sein de la théorie de Rawls, ce sont des individus idéalisés qui sont décrits. Pour les individus qui ne rentrent pas dans ces cases prédéfinies, telles que les personnes en situation de handicap, le problème est reporté à un stade ultérieur de la réflexion sur la question « pratique » des cas ne rentrant pas dans la norme (Garrau & Le Goff, 2010, p.120). Cette idéalisation mène ainsi à ignorer l'importance du *care* dans le développement des facultés morales des citoyens « normaux », en le prenant pour acquis. Deuxièmement, l'existence de ces situations de dépendance oblige certains acteurs à prendre soin des autres, ce qui les empêche de prendre part à la coopération sociale de manière égale à ceux qui sont exemptés du travail de *care* (Garrau, 2015). L'absence de reconnaissance de la dépendance comme un élément central de la vie humaine a pour conséquence d'ignorer la question de la répartition et l'organisation du travail de *care* dans les sociétés contemporaines, comme s'il s'agissait d'une question privée et non politique. Ainsi, sont exclus de la communauté des égaux, non pas uniquement les destinataires de *care* mais aussi ceux qui le dispensent (Garrau, 2015),

L'éthique du *care* propose de reprendre cette idée de condition originelle et de la baser sur la vulnérabilité et l'interdépendance des êtres humains, en refusant de définir l'autonomie comme un fait de nature (Delassus, 2012). En avançant cela, les théories du *care* rappellent que tous les humains ou objets du monde ne sont pas également capables, qu'il existe des asymétries dans les relations éthiques, refusant ainsi le postulat de départ de l'éthique de la justice, qui suppose une égalité entre tous les êtres humains. Afin de restaurer de l'égalité dans l'inégalité, il est nécessaire de prendre conscience de notre propre vulnérabilité, en acceptant qu'un jour ou l'autre dans notre vie, nous pouvons devenir dépendant d'autrui et devenir bénéficiaire de *care*. Ainsi, une société qui se veut juste ne peut pas simplement se limiter à l'égalité formelle qui justifierait l'attitude individualiste du « *chacun pour soi* », mais elle doit aussi accepter que les êtres humains sont égaux dans leur vulnérabilité et leurs dépendances les uns envers les autres (Delassus, 2012).

1.5.3 La nécessaire introduction du *care* dans la théorie de la Justice

Ainsi, selon la philosophe Okin Moller, c'est cette conception de la nature humaine qu'il est nécessaire de réintroduire dans la théorie de la justice afin de remédier à ses imperfections. Plutôt que de partir de l'hypothèse d'une position originelle injustifiée, où

les personnes se désintéressent mutuellement les unes des autres, pourquoi ne pas supposer que les êtres humains s'engagent les uns envers les autres, dans une relation d'interdépendance (Tronto, 2009, p.218). Si nous reprenons les travaux de la philosophe Eva Kittay, elle affirme également qu'une conception de la justice qui ne prend pas en compte la nécessité de répondre à la vulnérabilité des êtres au travers du *care* ne peut être qu'incomplète et qu'un ordre social qui ignorerait le *care* ne pourrait être qualifié de juste (Tronto, 2009, p. 257). Elle va donc proposer de compléter les principes de Rawls, en intégrant la dépendance dans la conception de la justice. Ainsi, dans la position originelle, il est nécessaire de considérer la possibilité de se retrouver dans une situation de dépendance. En acceptant que la dépendance puisse être centrale à nos vies, nous pouvons ainsi, selon Kittay, amener un troisième pouvoir moral qui consiste à se montrer attentif aux besoins spécifiques d'autrui (Garrau & Le Goff, 2010, p.123). L'intérêt de ce pouvoir est qu'il amène à reconnaître l'importance d'une répartition équitable du travail du *care*. En incluant « *la dépendance dans les circonstances de la justice, cela permet l'ajout du care à la liste des biens premiers que les partenaires de la position originelle souhaitent voir réparti équitablement* » (Garrau & Le Goff, 2010, p.123). A cela, Kittay vient ajouter un 3^{ème} principe de justice, découlant directement de ce pouvoir, celui de la responsabilité sociale. Ce dernier existe afin de garantir que les besoins spécifiques de *care* seront satisfaits et que les capacités à dispenser du *care* seront socialement promues.

Nous pouvons sur ce point également citer la philosophe Martha Nussbaum dont les travaux sont proches de ceux de Kittay sur certaines critiques apportées à la théorie rawlsienne. Il faut cependant souligner que leur approche de la dépendance n'est pas la même et que, pour Nussbaum, il y a une nécessité de rejeter le cadre contractualiste (Garrau & Le Goff, 2010, p.126). En ce qui concerne la dépendance, pour Nussbaum, il faut faire attention à ne pas emprisonner les personnes en besoin de *care* dans une dépendance, sous prétexte de sollicitude (Goldstein, 2011). Il faut absolument garder en tête la visée d'autonomie, pour ne pas finalement forcer des personnes, par exemple en situation de handicap, à rester dépendante du *care* d'autrui, dans une forme de domination. Nussbaum met ici en garde sur le risque du *care* de pencher vers une forme excessive de prise en charge qui empêcherait les receveurs de *care* de s'autonomiser. Ainsi, pour la philosophe, « *tous les citoyens devraient avoir l'opportunité de développer le plus large éventail possible de capacités et d'accéder au maximum d'indépendance* » (Nussbaum, 2012, cité dans Garrau & Le Goff, 2010, p.130).

En ce qui concerne le cadre contractualiste, elle reproche à Kittay de vouloir réaménager la théorie de la justice de Rawls sans remettre en question le cadre contractualiste sous-jacent à cette dernière. C'est, en effet, pour Nussbaum le cœur du problème, puisque les théories contractualistes font partie du problème, ces dernières partant de la prémisse d'une égalité de droit entre les individus, elles sont incapables de prendre en compte des

inégalités de fait entre ces derniers. Cette critique rejoint celle de l'économiste Amartya Sen, qui pose la question de savoir quelle égalité doit être poursuivie par les théories de la justice. En effet, il existe plusieurs théories de la justice qui cherchent à défendre des égalités qui ne sont pas les mêmes : par exemple, le libéralisme pose l'égalité des droits individuels, l'utilitarisme défend lui l'égalité des utilités individuelles et finalement le libéralisme rawlsien cherche à défendre la distribution équitable des biens premiers (Garrau & Le Goff, 2011, p.133). A ces différentes approches, Sen vient ajouter sa pierre à l'édifice en proposant de définir l'égalité en terme « de capacités de base », qui se traduisent comme la liberté que nous avons d'accomplir des fonctionnements, combinaisons d'états et d'actions qui vont des plus élémentaires (avoir de quoi manger, être en bonne santé...) aux plus complexes (être heureux, participer à la vie de la communauté...) et qui constituent le bien-être. Cette approche, bien qu'un peu similaire à Rawls, dans le sens où elle accorde une importance centrale à l'égalité de liberté, permet de considérer « le fait que l'accès à la liberté ne repose pas uniquement sur la possession de biens premiers, et que nous ne sommes pas tous égaux dans la capacité à convertir les moyens disponibles en fins poursuivies ». (Garrau & Le Goff, 2010, p.135). Nussbaum reprendra la théorie des capacités élaborée par Sen, pour la diriger vers un projet différent de celui de la réflexion sur la mesure de la qualité de vie. Elle va en effet chercher à élaborer une théorie de la justice inspirée des capacités. Son objectif est alors de définir, parmi toutes les capacités humaines, celles qu'il est nécessaire de soutenir équitablement pour aboutir à une société juste. Elle va ainsi parvenir à une liste de dix capacités : la vie, la santé du corps, l'intégrité du corps, les sens (associés à l'imagination et la pensée), les émotions, la raison pratique, l'affiliation, les autres espèces, le jeu, le contrôle sur son environnement (Nussbaum, 2012). Ainsi, une société ne pourra se revendiquer comme juste si elle n'assure pas cet ensemble de capacité à tous les citoyens. L'idée n'est pas de garantir que les individus disposent d'un certain nombre de biens, mais plutôt d'agencer un environnement affectif, social et politique qui favorise l'exercice des capacités (Garrau & Le Goff, 2010, p.139).

Dans l'optique de ces capacités proposées par Nussbaum, il est possible de réintégrer les théories du *care*. Le *care* peut en effet être ramené à ce qui permet ces capacités fondamentales. Les soins qu'il recouvre permettent la vie, la santé et l'intégrité physique. En ce qui concerne le développement et l'usage des sens, de l'imagination et de la pensée, c'est le soutien émotionnel et l'attention qu'il entraîne qui les rendent possibles.(Garrau & Le Goff, 2010, p.138). Ainsi, nous voyons que le *care* renvoie à ces capacités et se présente ainsi comme central à la définition d'une société juste. La théorie des capacités aboutit à celle du *care* pour aller vers une société plus juste.

Finalement, ce qui est mis en lumière est que le *care* est un élément central de la vie et donc, il doit absolument être mis au centre de ce qui fait la société. Ce que les

théoriciennes du *care* mettent en évidence, c'est qu'il ne faut pas supplanter la justice par le *care*, mais introduire le *care* dans la justice. Cette dernière formule oblige à accepter que chacun est vulnérable et dépendant d'une attention particulière d'autrui. Tant que nous resterons dans le déni de notre vulnérabilité et que nous négligerons l'attention que nous devons avoir envers autrui, des rapports de domination se maintiendront (Garrau, 2014, p.60). L'organisation des activités de *care* doit ainsi être une responsabilité collective et un enjeu politique central.

2. LA PLACE DU CARE DANS L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, le care se présente en premier lieu comme une éthique de la sollicitude qui met en avant le caractère vulnérable de l'être humain et ainsi sa dépendance vis-à-vis d'autrui. Il peut, à première vue, sembler ne concerner que les êtres humains, étant donné qu'il les engage dans leurs relations au travers de leur vulnérabilité. Cependant, si nous reprenons la définition de Tronto et Fischer, une dimension environnementale peut être rattachée au care :

« Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-même et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie » (Tronto, 2009, p.143).

Ainsi, nous voyons qu'il existe une possible ouverture vers une articulation du care au niveau environnemental.

Dans ce second chapitre du travail, nous allons essayer de comprendre, dans notre situation de crise environnementale marquée par l'érosion de la biodiversité, la souffrance animale et le stress des milieux épuisés en leurs ressources par la prédation anthropologique (Pierron, 2019, p.31), comment l'éthique du care peut amener une réponse et en quoi cette réponse se différencie du travail des autres éthiques environnementales. Pour cela, nous allons commencer par chercher les liens qui unissent l'éthique du care et les éthiques environnementales pour ensuite décrire leurs différences.

2.1 Le care et ses liens à l'éthique environnementale

Bien que Tronto ait élaboré l'hypothèse de l'extension du care vers l'environnement, elle n'a jamais, elle-même, exploré cette piste. Elle renvoie, cependant, aux travaux des écoféministes qui défendent une approche de l'environnement par les valeurs de care. L'écoféminisme est une éthique qui veut faire surgir la voix des femmes dans les réflexions sur l'environnement, en avançant des similitudes entre la domination des êtres humains sur la nature et des hommes sur les femmes. Il est difficile de donner une définition singulière de l'écoféminisme qui rende compte de la diversité de ses approches théoriques. Il est tout de même possible de définir quelques points communs qui se retrouvent dans tout le corpus écoféministe: la critique du système patriarcal fondé sur l'économie de marché, les hiérarchies sociales excessives, les inégalités économiques et la destruction et le gaspillage des ressources. Le mouvement est apparu dans les années 70 avec deux grandes ambitions. La première, épistémologique, est d'explorer la logique de domination

inhérente au cadre conceptuel de la connaissance et de critiquer les grands dualismes tels que nature/culture, sauvage/civilisé, femme/homme. La seconde ambition est, quant à elle, pratique. L'objectif est de développer une attitude éthique à l'égard de la nature, dans le sens d'une éthique du *care*, c'est-à-dire en avançant « des valeurs de soin, d'amour, d'amitié et de réciprocité appropriées, des valeurs qui présupposent que nos relations aux autres ont un rôle central dans la compréhension de qui nous sommes » (Warren, 1998, cité dans Nurock, 2010, p.152). Dans cette lutte contre la logique de domination, nous voyons donc apparaître le *care* dont le but est l'adoption de nouveaux rapports non-hiérarchiques et non-dominateurs à l'environnement et entre humain (Larrère, 2015). Il est à noter qu'au sein de l'écoféminisme, il existe de nombreux courants très divers allant de l'écoféminisme spirituel, à celui éthique, en passant par le politique, etc., ce qui en fait un domaine très vaste. En définitive, nous pouvons décrire l'écoféminisme comme un projet à la fois politique, social, écologique et féministe, porté par différents courants, tant au Nord qu'au Sud.

L'éthique du *care* trouve ainsi un premier ancrage dans l'environnement au travers de l'écoféminisme. Cependant, il existe une autre voie pour lier le *care* à l'environnement, qui se rapproche davantage des théories du *care* présentées précédemment dans notre travail et prenant pleinement compte de la vulnérabilité comme cœur de la morale, ce que l'écoféminisme n'avance pas. De plus, ce dernier est une pensée très hétérogène, qui s'inscrit dans une pluralité culturelle, historique, géographique et il existe des risques de tomber dans l'essentialisme naturaliste du *care*, ce que nous refusons de faire. C'est pourquoi, dans ce travail, nous avons fait le choix de partir de la version politique du *care*, qui découle de la définition de Tronto et Fischer pour relier le *care* et l'environnement, moins dans une optique spirituelle ou métaphysique.

Il est ainsi possible de comprendre ce qui lie l'environnement et le *care* en partant des travaux de divers auteurs majeurs de l'éthique environnementale. Premièrement, nous pouvons citer Aldo Leopold qui, dans l'*Almanach d'un comté des sables* écrit en 1949, fait appel à des caractéristiques propres à l'éthique du *care* pour formuler son éthique de la terre, telles que la vision relationnelle, l'importance accordée aux sentiments et la reconnaissance de notre dépendance à notre environnement (Raïd, 2012, pp.181-183). Ainsi, l'*Almanach d'un comté des sables* peut se lire sous l'angle relationnel, par exemple, dans la première partie du livre qui consiste en la description, mois par mois, des relations avec la nature qu'entretiennent Leopold et sa famille dans leur ferme du Wisconsin, donc dans leur relation proche à l'environnement qui découle de l'ordinaire (Raïd, 2012, p.190). Leopold tente, dans ses écrits, de démontrer la connexion entre les problèmes du bon usage de la terre et celui d'une vie heureuse en son sein. Il est vrai que l'approche de Leopold se fait dans la contemplation et semble donc lointaine à l'éthique du *care* qui se présente comme une pratique. Cependant, il ne faut pas caricaturer l'éthique du *care*

comme pure et simple éthique du travail (Raïd, 2012, p.193). Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'observation et l'attention sont également cruciales pour que le soin soit porté correctement. Ainsi, l'éthique de la terre d'Aldo Leopold – dont découlera l'éthique environnementale de l'écocentrisme qui vise à l'élargissement du domaine moral aux non-humains - et les éthiques du *care* se rejoignent sur un objectif : celui de trouver une voie pour mieux habiter la terre ; d'établir avec elle une relation plus sensible, où nos gestes et actions nous permettent d'agir bien avec la nature, dans le sens d'une coopération, en s'adaptant aux principes internes de résilience d'une nature comprise dans sa vulnérabilité (Zummo, 2016).

Il est également possible de trouver l'idée de soin comme modèle d'une bonne pratique avec la nature dans les écrits du philosophe Arne Naess. Pour ce dernier, la singularité de l'être humain et ses capacités singulières par rapport à celles des autres types d'êtres vivants sont ce qui lui a servi de prémisse à la domination et à la maltraitance. A l'inverse, dans sa proposition pour une écosophie, il propose de faire de cette différence la prémisse du soin universel que les autres espèces ne peuvent comprendre et apporter (Chagnon, Dallaire, Espinasse, Bouchard, & Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 2013, p.74). Son idée d'écosophie, également appelée écologie profonde, s'oppose à celui de l'écologie « superficielle », qui considère l'environnement sous le prisme d'une ressource externe, que nous exploitons afin d'améliorer nos conditions de vie et notre confort (Citton, 2014, p.165). Selon cette dernière conception de l'écologie, les ressources dont nous avons besoin et que, par conséquent, nous protégeons, ne sont considérées que de manière isolée (eau, pétrole, bois, etc.). A l'inverse, l'écologie profonde se veut relationnelle, ce qui implique que les entités n'existent pas en dehors des relations qui les constituent (Citton, 2014, p.165). Ainsi, nous voyons que ce souci relationnel se retrouve dans l'écologie profonde et également dans les théories du *care*. En effet, le *care* se positionne contre l'idée du développement durable dont l'objectif est le maintien du niveau de vie des sociétés, cette idée étant hissée comme une priorité dans la conception de la vie bonne occidentale. Ce que le *care* rappelle, c'est que le développement de nos sociétés riches occidentales n'a été possible que par l'exploitation de ceux et celles qui prennent soin de ce monde. Nous dépendons d'autres humains pour maintenir ces sociétés privilégiées mais également de la nature, de ses ressources et des animaux. (Laugier, 2015). A cette indispensabilité du niveau de vie, qui favorise uniquement les plus privilégiés, le *care* veut remplacer l'indispensabilité d'une société consciente de sa vulnérabilité et de sa dépendance à autrui. Cette reconnaissance du travail du *care*, portée au niveau politique, est la clé pour une société plus juste envers ses habitants, humains comme non-humains.

Il est encore possible de trouver un lien entre le *care* et la question environnementale au travers des travaux d'Hans Jonas, qui a beaucoup écrit sur la question de la responsabilité,

proche de celle induite par le *care*. Sur la base d'une même reconnaissance de la vulnérabilité caractéristique du vivant, le *care* et l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas se développent toutes les deux sur une volonté de répondre du vivant. Nous pouvons observer les concordances entre ces deux éthiques au travers de trois points différents : le refus de l'opposition entre sentiments et raison, la remise en question de l'autonomie humaine et la volonté de développer une conception de la responsabilité renouvelée (Larrère, 2014). Pour les théories du *care* comme pour Hans Jonas, nous avons un devoir envers la nature de répondre des conséquences de nos actes sur le long terme (Jonas, 1998, pp.30-31, cité dans Larrère, 2014). Nous aurons l'occasion de revenir sur cette idée de responsabilité dans la suite du travail, afin de comprendre ce qu'elle implique envers le vivant et surtout comment elle pourrait être déployée.

Néanmoins, le *care* possède une portée plus réduite que de nombreuses éthiques environnementales, ses théories étant moins complètes et spécifiques aux problèmes qui concernent l'environnement. Les théories en éthique environnementale sont, par exemple, très développées sur la question de la valeur des entités naturelles, ce que l'approche par le *care* ne fait pas. Les éthiques du *care* se refusent à fixer un critère de considérabilité morale car elles considèrent que, dès le moment où nous tentons d'appliquer un caractère universel pour intégrer des êtres à la sphère des patients moraux, nous passons à côté du corps qui forment les relations qui tissent la vie morale (Zummo, 2016). L'écocentrisme, par exemple, fait le choix de reconnaître une valeur intrinsèque aux entités non-humaines afin de permettre l'inversion de la charge de la preuve. Sans cette reconnaissance, la charge de la protection repose sur ceux qui veulent défendre l'environnement, tandis qu'en inversant cette logique, c'est à ceux qui veulent porter préjudice à la nature de défendre des raisons suffisantes pour mener leurs activités d'exploitation à terme (Zummo, 2016). Il est cependant à noter que les débats autour de la reconnaissance de cette valeur intrinsèque, et même de la forme de cette dernière, sont très nombreux et n'aboutissent pas à de réels changements sociétaux, car ces courants restent en marge.

Il existe, à contresens des éthiques environnementales qui cherchent à se fonder sur la valeur intrinsèque, une réflexion d'inspiration pragmatique qui s'est développée afin d'éviter les grands débats sur cette dernière et faire avancer les choses (Larrère, 2010). Plutôt que de choisir une approche métaphysique dont l'objectif est de trouver une théorie unique et moniste de la valeur, le pragmatisme fait le choix d'opter pour une approche pluraliste et relationnelle. Cette vision pragmatique de l'éthique porte un intérêt pratique. En effet, à l'heure de la crise environnementale que nous vivons, il semble nécessaire de fixer nos priorités sur les actions à prendre et les objectifs à viser plutôt que de perdre ce temps précieux à débattre des raisons d'agir. L'articulation du *care* et de l'environnement prend également plus de sens au niveau pragmatique que celui

métaphysique, dans la reconnaissance ordinaire de nos dépendances et de nos responsabilités. L'objectif des éthiques du care dans ce contexte est de réorienter l'éthique environnementale vers les activités et pratiques écologiques quotidiennes, privées ou publiques et vers la question de l'interdépendance (Laugier, 2015). Ainsi, face aux questions environnementales, le care trouve sa spécificité dans le traitement pragmatique et particulariste de ces questions (Laugier, 2012, p.14). Plutôt que d'avancer l'articulation entre environnement et care comme une nouvelle approche en moral, il faut plutôt le voir comme une transformation même du statut et du sens de l'éthique (Laugier, 2015).

Ainsi, le care, en tant qu'éthique, redéfinirait ce que nous entendons par la morale, pour nous focaliser sur ce qui est important, sur la fragilité du réel, en s'appuyant sur l'importance de l'acceptation de notre vulnérabilité qui nous accompagne tout au long de notre vie. La perception morale se doit d'être le souci du particulier. C'est aux détails de la vie ordinaire qui sont souvent négligés que nous devons prêter attention. Le care peut alors nous ouvrir sur tout ce qui nous lie à la nature et sur toutes les relations que nous entretenons avec tous les êtres, humains comme non-humains, dont nous partageons la vie et qui réciproquement la partage avec nous

2.2 *Les critères pour une extension de la communauté morale*

Comme nous l'avons vu, le care est en premier lieu une éthique qui insiste sur la nécessité de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité sont des éléments centraux de la vie humaine et non des accidents de parcours. En tant qu'êtres humains, nous avons besoin des autres et ce sont nos relations avec autrui qui nous permettent d'être autonomes, ou de viser au plus près cette autonomie. Mais au-delà de l'humain, nous pouvons questionner notre dépendance à d'autres entités. Sommes-nous uniquement dépendants des humains ? Comme nous l'avons déjà vu précédemment, nous voyons que notre existence dépend entièrement de notre environnement et aussi du monde animal. Mais quand est-il de la question inverse, la terre dépend-elle vraiment de nous ?

2.2.1 *Une dépendance sans réciprocité*

Nous pourrions être tentés de dire que le care environnemental se caractérise par la terre devenue l'objet de notre sollicitude, mais est-ce correct de l'avancer ainsi ? La réponse à cette question penche plutôt vers la négative. Pour décrire cette terre sur laquelle nous vivons, nous pouvons nous référer à l'hypothèse Gaïa, avancée par le climatologue James Lovelock, qui décrit la terre comme un organisme vivant. Cependant, plutôt que de choisir sa définition, qui veut que Gaïa soit une « *entité autorégulatrice capable de préserver la santé de notre planète tout en contrôlant l'environnement physique et chimique* » (Lovelock, 2010, p.19), ce qui impliquerait que Gaïa soit toujours là pour

nettoyer nos « saletés », nous choisirons celle d'Isabelle Stengers. Cette dernière a modifié l'hypothèse Gaïa en refusant son postulat d'autorégulation, qui supposerait que Gaïa est stable. Elle préfère plutôt la définir comme métastable, c'est-à-dire que, généralement, elle est un peu près stable mais qu'elle peut devenir instable et faire irruption dans notre vie, au risque d'une catastrophe (Stengers, 2006, p. 10, cité dans Raïd, 2012, p. 259). C'est là, la définition de notre action humaine, qui vient bouleverser les grands cycles terrestres et qui, en faisant cela, met en danger l'humanité. C'est ici que l'être humain se voit dans la nécessité de prendre soin de la terre, d'engager un mouvement de sollicitude envers elle, mais la formulation inverse est fautive, puisque la terre en elle-même n'a pas besoin de nous pour subsister, son existence continuerait si nous venions à disparaître. Nous pouvons dès lors révéler une relation asymétrique entre Gaïa et nous (Raïd, 2012 p.257). Cette asymétrie n'est pas pour autant contre une formulation en termes de *care* de notre relation à la terre, à Gaïa. Bien que l'éthique du *care* appliquée aux êtres humains reconnaisse une certaine réciprocité entre le receveur de soin et le donneur, la philosophe écoféministe Val Plumwood affirme que l'éthique du *care* environnementale n'exige pas cette réciprocité (Raïd, 2015). La réciprocité peut se traduire comme l'idée du souci d'autrui par le fait de se penser comme vivant en interdépendance avec les autres. Dès lors, nous voyons que c'est une capacité uniquement humaine, qui ne peut être retranscrite au non-humain. Ainsi, selon les théories du *care*, la responsabilité envers autrui peut être pensée sans réciprocité et cela peut être étendu au non-humain.

De plus, le fait que la terre, Gaïa ne se soucie pas de nous, ne signifie pas que nous devons pour autant nous recentrer uniquement sur l'humanité et son cercle étroit d'intérêts. Nous sommes en relation avec le non-humain, et nous nous devons de l'inclure dans notre cercle communautaire moral. Nous partageons un monde commun avec les êtres non-humains, tels que les animaux, les plantes et les ensembles naturels. C'est ainsi notre lien à la nature ordinaire que nous devons reconsidérer au travers des théories du *care*, dans nos relations quotidiennes avec cette dernière. Le modèle qui est proposé au travers du *care* est celui du retour à un environnement proche, que nous percevons dans nos pratiques directes. Dans cette optique, la philosophe Catherine Larrère, en s'appuyant sur les écrits de Carolyn Merchant, nous invite, métaphoriquement, à redescendre de la montagne et à nous recentrer sur le jardin, cet environnement proche qui n'est pas régi par la contemplation, mais, au contraire, dans lequel nous agissons, qui est une façon d'être dans la nature (2012, p.250). Par cette image, nous comprenons que la proposition de Tronto d'inclure dans le *care* nos relations avec des objets, des animaux et la nature, ne signifie pas de quitter notre monde humain pour aller vers un autre monde, tel que celui de la nature sauvage appelée *wilderness*, mais plutôt de prendre conscience, que dans notre monde humain, nous sommes en relations avec des non-humains (Larrère, 2012, p.250). Ainsi le *care*, plutôt que de chercher à vénérer la nature selon une lointaine

wilderness, qu'il faut laisser intacte de l'activité humaine, comme de nombreuses éthiques environnementales le font, préfère reconsidérer la nature dans nos relations quotidiennes (Plumwood, 1998, p.667, cité dans Raïd, 2012, p.257). Il peut sembler que là où existe la *wilderness*, il ne peut y avoir de *care*, mais au mieux la protection ou la conservation. Cependant, si le choix se porte sur une non-intervention, sur le refus d'apporter toute forme de *care* au monde sauvage, le risque est de retomber dans l'indifférence (Raïd, 2012, p.202). Nous pouvons ici nous référer aux quatre phases du *care* de Tronto que nous avons présentées dans la première partie du travail, afin de mieux appréhender l'exhortation du *care* pour traiter de l'environnement, tout en respectant le fait que la *wilderness* n'ait pas besoin que nous prenions soin d'elle. Si nous souhaitons appliquer le *care* à la *wilderness*, cela ne peut se faire qu'au travers des deux premières phases : celle du *caring about*, qui implique l'identification d'un besoin et celle du *taking care*, qui est la prise en charge de ce besoin. Les phases qui suivent ne peuvent être portées par l'être humain. En effet, en ce qui concerne le *care giving*, il ne peut exister dans la nature sauvage, cette dernière prenant soin d'elle-même et n'étant ainsi pas une *care-receiver*. Si, suite aux deux premières phases, la troisième phase doit entrer en jeu, cela signifie qu'une atteinte a été portée à la *wilderness* et alors, le *care* et la *wilderness* se rejoignent, mais cela doit se faire sous le signe de l'exception. Ici, nous pouvons comprendre l'alliance entre le *care* et la justice. En effet, en ce qui concerne la nature sauvage, nous pouvons la « gérer » par la justice, au travers de principe, de droit envers elle, mais dès lors que nous touchons à la nature proche, celle avec laquelle nous sommes en contact direct, en relation, le *care* doit être omniprésent pour nous responsabiliser envers elle.

2.2.2 Une vulnérabilité partagée et infligée par l'être humain

Maintenant que nous avons traité de l'interdépendance environnementale sous le prisme du *care*, nous pouvons examiner le cas de la vulnérabilité. Cette dernière est-elle uniquement attribuable à l'être humain ou peut-elle être étendue au non-humain ? Si nous nous référons à la définition de la vulnérabilité de Roland Schaer, il semble tout à fait possible d'étendre cette propriété au-delà de l'humain : « la vulnérabilité est le possible effondrement de la capacité du vivant à se faire lui-même, un affaïssement, momentané ou chronique, de la faculté d'auto-poïèse » (Schaer, 2012, p. 36, cité dans Larrère, 2014). En caractérisant ainsi la vulnérabilité, nous pouvons ainsi la comprendre comme coextensive au vivant, ce dernier étant défini comme ce qui porte en lui-même son principe d'existence, vit pour lui-même et pour se reproduire et qui possède également la capacité de se réparer. Cette fragilité, rapportée à l'être humain n'est également pas sans rappeler sa condition biologique d'animal.

A cette vulnérabilité coextensive au vivant, nous pouvons en additionner une supplémentaire, qui est celle qui découle de l'action humaine. Par la puissance humaine,

nous avons inversé les rôles. Comme l'explique Hans Jonas, nous sommes passées d'une nature anciennement menaçante à une nature menacée par les activités humaines (Jonas, 1998, ch.1, cité dans Larrère, 2014). Cette inversion de notre rapport à la nature a ainsi conduit à la fragilisation de cette dernière. Nous pouvons prendre l'exemple de l'érosion des sols pour démontrer cette détérioration anthropique de la terre. En effet, la nature réagit mal à nos actions, elle ne peut plus se régénérer, se restaurer et devient ainsi stérile. Cela fait écho à la définition du *care* de Tronto et Fischer, qui appelle à un soin du monde, « à une activité *générique dont l'objectif est de maintenir, perpétuer et réparer notre monde* ». Face à l'apparition de cette réciprocité de la vulnérabilité humaine et naturelle, la réflexion éthique peut se porter sur le référent ontologique de l'écoumène et donc, le souci moral s'appliquerait aux milieux naturels ainsi qu'aux êtres humains qui l'habitent (Zummo, 2016). Cela nous ramène, comme nous l'avons déjà vu, à l'application du *care* à notre environnement ordinaire, celui que nous côtoyons dans notre vie de tous les jours.

En acceptant cette caractéristique commune de l'homme, des animaux et de la nature, il est ainsi possible d'élargir le domaine de la moralité en y incluant ces deux dernières entités mais aussi d'élargir notre communauté morale. Dans une société du *care* qui prend donc avec sérieux la question de la vulnérabilité et des interdépendances des êtres humains, le souci pour l'environnement est un passage obligé. Dès le moment où nous acceptons que la valeur centrale de la société est l'attention à l'autre, nous ne pouvons plus accepter de dégrader l'environnement des personnes qui y vivent (Guérin, 2011). En plus des communautés humaines fragilisées par des conditions environnementales dégradées, nous pouvons également avancer la vulnérabilité des entités et systèmes naturels affectés par les activités humaines.

2.3 Une responsabilité humaine de la nature

Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, une éthique du *care* prolongée à l'environnement impliquerait une responsabilité humaine envers cette dernière. Cette responsabilité ne doit pas être fondée de la même manière que celle que nous retrouvons au sein des théories de la justice, sur une propriété du sujet mais elle doit être issue d'une approche relationnelle (Larrère, 2014). Notre responsabilité vient du fait que nous sommes des êtres vivants, caractérisés par une vulnérabilité, ce qui nous place chacun en relation avec les autres, dans un réseau relationnel dont découlent des responsabilités (Gilligan, Hochschild & Tronto, 2013, p.111). Notre obligation envers autrui ne résulte pas d'une loi imposée de l'extérieur. Elle provient effectivement d'un autre, mais elle s'impose par sa faiblesse, sa vulnérabilité ontologique. C'est donc parce que nous sommes pris dans un réseau de relations que nous avons des responsabilités. C'est dans cette optique que le *care* se détache de la responsabilité définie par Hans Jonas. Plutôt

que de chercher à imputer une action passée à quelqu'un et donc de condamner cette personne pour ce qu'elle a fait, le but du *care* est de s'inquiéter de ce que nous ne faisons pas (Larrère, 2014). C'est l'indifférence et l'inaction qui sont condamnées par le *care*. C'est pourquoi, en adoptant une éthique du *care*, il n'est plus possible d'ignorer les problèmes environnementaux mais également ceux d'autres horizons comme celui social, en avançant des arguments d'évasion tels que « je n'y suis pour rien » ou « cela ne me regarde pas ».

Ainsi, nous comprenons l'intérêt de l'éthique du *care* comme éthique particulariste et contextuelle. Il est important, en effet, de connaître la situation du problème. C'est en décrivant dans le détail les relations existantes que nous découvrons les responsabilités en jeu. C'est également sur ce point qu'il existe une différence entre l'approche par le *care* et celle de Hans Jonas. En effet, dans l'éthique du *care*, le global est l'horizon des situations locales et non son point de départ. A l'inverse, Jonas pose le global comme situation initiale (Larrère, 2014). Du point de vue de Jonas, c'est la puissance technique de l'être humaine, qui s'est étendue démesurément au XX^e siècle et qui a conduit à la situation environnementale actuelle, qui donne la mesure de sa responsabilité. C'est par ce constat que Jonas part du global, car l'homme a étendu sa puissance sur toute la planète et c'est pourquoi, à l'inverse des éthiques du *care*, il ne prend pas en compte la multiplicité des liens qui se nouent entre les humains et le vivant. Ce qui pose problème dans l'approche de Jonas, est le risque de tomber dans l'illusion de la toute-puissance (Larrère 2014). En effet, dans l'éthique relationnelle de Jonas, la responsabilité est ce qui se produit lorsque nous répondons d'un autre, soit quand se forme un lien au travers duquel la puissance de l'un répond à la vulnérabilité de l'autre (Schaer, 2016, p.37, cité dans Larrère 2014). Ainsi cette relation que nous décrit Jonas est asymétrique, non-réciproque et donc peut être qualifiée « d'état de grâce de la puissance », une forme souveraine de la puissance. De cette position de l'homme en charge de la terre, existe toujours une vision de ce dernier comme omnipotent, qui aurait le pouvoir de détruire la vie sur terre. Cela nous ramène à l'hypothèse d'Isabelle Stengers sur Gaïa, qui nous rappelle que cette dernière ne peut pas disparaître sous la pression humaine ; elle nous survivra, peu importe notre maîtrise. La position de responsabilité ne doit pas entraîner une position de toute-puissance, d'autorité qui ramène à une domination sur la nature ou d'autre être humain. La découverte de la dépendance ne doit pas servir de support à la domination, et c'est dans cette optique que s'inscrivent les éthiques du *care*. Il est nécessaire de reconnaître qu'il existe des limites à nos responsabilités et qui sont celles de notre pouvoir (Larrère, 2014). Nous ne sommes pas tout-puissants comme l'implique la définition de la responsabilité de Jonas. Oui, nous sommes rattachés au monde mais le monde n'est pas dans notre dépendance. Il s'épanouit de lui-même, il est un monde que

nous n'avons pas fait, qui n'est pas à notre disposition et dans ce monde, nous ne tenons que la position d'observateur.

Ainsi, dans les éthiques du *care*, ce n'est pas une approche substantielle de la responsabilité - qui équivaut à une obligation et dérive de principes moraux antérieurement donnés - qui est souhaitée. C'est au contraire une responsabilité relationnelle qui est désirée, pour laquelle ce sont les relations qui créent la responsabilité. Ce n'est donc pas le fait de traits partagés ou des propriétés formelles des relations qui entraînent l'exigence d'une réponse mais le fait d'activités passées ou présentes qui unissent les protagonistes (Laugier, 2015). Le but n'est plus de chercher à blâmer, punir ou chercher réparation auprès de ceux qui ont commis un tort mais de pousser à agir ceux qui ont participé par leurs actions au processus qui produit structurellement des injustices (Petit, 2014), que ce soit celles écologiques ou sociales. Ce modèle de responsabilité permet une approche qui fonctionne très bien dans les situations dont la responsabilité est collective et partagée et pour lesquels nous ne pouvons pas imputer un préjudice à un individu unique. De plus, l'analyse de la responsabilité par la relation permet de « *remettre au cœur de l'analyse la question des inégalités de pouvoir et des asymétries de responsabilité* » (Laugier, 2015).

Ainsi, cette perspective de responsabilité relationnelle permet de faire prendre conscience aux individus qu'ils sont en interrelation avec d'autres êtres humains, avec la nature et, par cette dernière, avec les générations futures (Petit, 2014). En effet, la sollicitude environnementale vient également de la reconnaissance que notre vulnérabilité se prolonge et se perpétue dans les générations futures. Pour Tronto, cette responsabilité relationnelle est plus contraignante que les éthiques universalistes pour penser et assumer des responsabilités globales car elle permet aux individus de mieux comprendre leur devoir envers les autres êtres vivants, proches comme éloignés (Ibos, 2019).

Comme nous avons cherché à le démontrer dans ce chapitre, l'articulation entre *care* et environnement est possible, mais non pas dans une dimension métaphysique comme c'est le cas pour la plupart des éthiques environnementales. C'est en effet, de manière pragmatique que le rapprochement du *care* à l'environnement s'opère. Les éthiques du *care* s'inscrivent dans les pratiques, et c'est cela qui fait leur force. Face aux questionnements environnementaux, qui pour chaque situation, demandent une attention spécifique, la théorie de la justice qui découle en des droits pour l'environnement semble parfois trop abstraite pour avoir un effet réel et non pas uniquement palliatif. Plutôt que de chercher par le droit à s'occuper correctement de la nature, le *care* prend le parti de rendre visible l'insouciance, la négligence et l'indifférence à la question environnementale (Petit, 2014). C'est par le manque d'attention, le « *I don't care* », que les pratiques environnementales peuvent être

approchées, pour dénoncer des attitudes identifiées comme négligentes ou maltraitantes de l'environnement.

3. LA COVID-19 AU REGARD DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE ET DU CARE

Maintenant que nous avons exposé théoriquement le *care* de manière générale ainsi qu'en le centrant sur l'éthique environnementale, nous pouvons exposer cela à la lumière de la pandémie mondiale. Nous allons donc partir de la crise sanitaire du Covid-19, car, au vu de ce qu'elle a engendré au sein de nos sociétés, de la rupture entre l'avant et l'après Covid-19, cette dernière nous semble être une opportunité de prendre un nouveau cap, celui de la transition écologique et sociale de la société, dans un cadre de *care*. En étant une expression de la crise écologique, nous verrons pourquoi, il est certain qu'elle a un rôle à jouer dans la prise de conscience générale de la nécessité d'un changement. Elle est l'expression de cette nécessité, car elle a mis en lumière ce qui ne fonctionne pas ou plus dans nos sociétés. Pour cela, nous nous appuyerons majoritairement sur des faits liés à la gestion de la crise en France car cette dernière nous semble des plus représentatives quant au point que nous souhaitons avancer en lien avec le *care*. Il n'en demeure pas moins que cette analyse peut se porter sur bien d'autres pays, notamment en Occident, les traits français étant simplement bien plus exacerbés.

Nous allons donc montrer dans ce troisième chapitre ce que la crise sanitaire a interrogé dans nos vies quotidiennes et ramener cela aux théories du *care*. Cela nous permettra de relever encore plus clairement notre vulnérabilité et également l'interdépendance qui en découle ainsi que l'importance des métiers de *care* mise en avant lors de la pandémie. Nous verrons que bien que ces éléments aient été mis en évidence lors de la crise, il semblerait que nous soyons en train d'oublier tout cela et d'essayer de revenir au monde d'avant, plutôt que d'imaginer le monde d'après. Nous verrons déjà ici ce que les théories du *care* demanderaient comme changement, notamment en termes de réflexion sur les inégalités mais aussi sur notre façon d'appréhender la démocratie, qui s'est révélée très fermée à l'avis des citoyens. Une fois que nous aurons dévoilé ces éléments de *care* dans la crise, nous pourrons passer à la seconde partie de notre travail qui concernera plus particulièrement le RTE, et la réponse qu'il peut apporter, à son échelle, pour aller vers une société durable de soin.

3.1 La Covid-19 comme expression de la crise écologique

La Covid-19 a éclaté comme une alarme face aux excès humains de consommation et de croissance. Il faut comprendre qu'une épidémie est par définition une crise écologique puisque c'est un moment où l'environnement – naturel et artificiel – se retourne contre l'humanité (Lipietz, 05 mai 2020). Pour bien comprendre cela, nous devons d'abord rappeler ce qu'est le coronavirus. Ce dernier est une zoonose, c'est-à-dire une infection d'origine animale. Bien que son origine reste encore inconnue, de nombreuses hypothèses laissent à penser que ce dernier aurait été transmis par la chauve-souris, qui

est un réservoir naturel pour ce type de virus (Segondy, 2020). La question qui demeure est celle de savoir s'il y a eu une espèce intermédiaire, ici le pangolin, qui aurait servi à la transmission de la maladie à l'homme.

Nous détruisons les milieux naturels à un rythme élevé, ce qui a pour effet de réduire les habitats des espèces sauvages et donc de les rapprocher de l'homme. Ainsi, les hommes sont mis en contact avec de nouveaux agents pathogènes, qui habituellement, restent cantonnés aux milieux dans lesquels les espèces sauvages vivent et qui sont quasiment exempt de la présence de l'homme. Ainsi, nous voyons que les activités humaines engendrent de profondes modifications de l'utilisation des terres et également d'importants bouleversement dans la biodiversité (Gozlan & Jagadesch, 02 mars 2020) . Cette dernière joue un rôle important de protection contre l'émergence des agents infectieux, car plus il y a de diversité d'espèces hôtes, plus la limitation de leur transmission est forte, par un effet de dilution ou par effet tampon (Gozlan & Jagadasch, 02 mars 2020). La perte de biodiversité n'est cependant pas le seul facteur qui influe sur l'émergence de nouvelles maladies. Le pangolin, l'espèce qui est supposée avoir été le vecteur du virus, est l'un des animaux les plus braconnés dans le monde(Grancolas & Justin, 25 mars 2020). Nous chassons ces espèces sauvages pour des raisons purement récréatives qui sont celle de l'attrait de la rareté, les repas exotiques, pharmacopées naïves, etc. (Grancolas & Justin, 25 mars 2020). C'est ainsi qu'a lieu la contamination des grands centres urbains, dans lesquels sont revendus ces animaux qui sont porteurs d'agents infectieux rares qui, lors de trafics mettant en contact divers animaux, sont recombinaés et ainsi qui peuvent franchir la barrière entre espèces (Grancolas & Justin, 25 mars 2020). Ce sont donc toutes ces conditions – l'empiétement croissant et la destruction des habitats naturels par les activités humaines, l'étalement urbain, l'élevage intensif, le braconnage, le trafic d'espèces sauvages et l'existence de marchés publics où l'on peut se procurer facilement ces animaux (Boiral, 03 avril 2020) - qui favorisent l'occurrence des épidémies. L'humanité fait ainsi face aux conséquences de ses propres activités, qui résultent de choix économiques et politiques.

3.1.1 Une réponse politique qui ignore ce lien

La Covid-19 a plongé notre monde dans la torpeur. De la stupeur d'un tel événement, qui a mis notre monde sur pause et qui nous a isolé les uns des autres, s'est suivie une forte récession. La sortie du confinement, qui a été un moment de suspens dans nos vies, nous a confronté à une nouvelle réalité brutale, au retour impossible à la vie d'avant. Nous faisons face à une crise sanitaire qui a ôté la vie à de nombreuses personnes et dont le dessein funeste se poursuit, en s'attaquant surtout aux catégories les plus vulnérables de la population. Ce virus plonge notre monde dans la crise. Des milliers d'emplois

disparaissent et le chômage pique vers le haut. Les répercussions économiques suite à la mise à l'arrêt du monde sont terribles et nous laissent face à un avenir incertain.

La Covid-19, par ses conséquences sanitaires et économiques a éclipsé de nombreuses problématiques écologiques urgentes, tel que le réchauffement climatique ou encore l'effondrement de la biodiversité. Nous avons été pris de court, ou du moins, nous nous sommes laissé prendre de court, en ignorant les messages alarmants des scientifiques qui laissaient présager un tel risque d'épidémie (Ottet, s.d.). Désormais, nous sommes accaparés par la gestion de la pandémie et toute la problématique écologique est évincée de nos préoccupations. Nous oublions cependant que cette crise est le résultat même des dommages que nous infligeons à notre environnement et que, si nous ne prenons pas à cœur d'engager des solutions fermes face à la crise écologique, nous ne pourrons nous en sortir autrement que par un effondrement, qui sera bien plus désastreux et funeste que la Covid-19. Le problème est qu'actuellement la réponse que semble vouloir donner les gouvernements face à la Covid-19 est celle d'une relance de l'économie, pour un jour, revenir à la situation d'avant de croissance économique. Bien entendu, la question environnementale a été abordée dans ce questionnement économique mais uniquement sous le prisme du développement durable et non pas sur celui d'une réelle transition écologique, qui demande de mettre un stop à cette idéologie de la croissance. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué dans ce travail, le développement durable est insuffisant et surtout n'aborde pas les problèmes environnementaux de la bonne manière. L'idée de recouper les trois domaines, société, économie et nature pour être durable est erronée. La réalité est que les économies sont limitées par les sociétés, qui elles ont comme limite la biosphère. Ainsi, face aux enjeux environnementaux, c'est le modèle sociétal complet que nous devons repenser, pour l'ajuster aux limites planétaires et cela implique une remise en question de l'hégémonie de la croissance économique.

La Covid-19 a également mis évidence la portée du pouvoir politique, ce qui peut être fait quand notre monde humain est en « danger ». Tout ce qui semblait impossible pour répondre à la crise environnementale, a été fait (Krastev, 2020). Le monde a été mis en pause, l'économie s'est vue freinée, ce qui était une action jusque-là impensable à la seule lumière de la problématique environnementale, qui pourtant est également une menace. Cela nous montre que tant qu'il n'existe pas de danger imminent et réel, qui nous touche directement, les politiques sont incapables de les prendre en charge à la hauteur de leur urgence, surtout au vu de ce que demande une réelle remise en question de notre modèle actuel. Ce fait nous ramène à un problème de nos démocraties actuelles qui est celui de leur vision court-termiste. En effet, les politiques peinent à se projeter au-delà des problèmes qui touchent le présent. La vision du long terme ne renvoie qu'à une infime part des politiques, pourtant elles sont nécessaires dans le cadre de la

crise écologique. Si nous regardons la pandémie du Covid-19, nous avons également peine à nous projeter dans cette possible réalité qui pourtant nous touche aujourd'hui. En effet, ce risque avait été annoncé et pourtant, les politiques ont imaginé un futur sanitaire sans vulnérabilité particulière. C'est ainsi, qu'au début de la pandémie, la France a fait face à une pénurie de masque, alors qu'en 2013, il existait un stock d'un milliard quatre cents millions de masques (Ottet, s.d.).

Les politiques et leur vision sur le court terme, majoritairement centrée sur l'économie et les intérêts immédiats, sont incapables de prendre en main les problématiques qui touchent le futur, personne n'en a encore eu le courage. Pourtant cela devient nécessaire, car la crise sanitaire que nous vivons aujourd'hui n'est que le reflet de notre futur. Nous savons qu'elle est le résultat de nos activités néfastes envers l'environnement et pourtant nous ne prenons pas le problème dans ce sens. Nous sommes dans l'incapacité de comprendre que notre système recoupe de nombreuses crises qui s'auto-alimentent et que leur résolution demande de traiter le problème à la racine. Nous devons remettre en question notre volonté infinie de croissance qui déséquilibre les écosystèmes et entraîne des conséquences désastreuses pour la nature mais aussi pour nous, qui dépendons de cette dernière pour vivre.

Nous avons ici, lié la crise sanitaire à celle écologique par l'affirmation que la première découle de la seconde et nous avons vu que la réponse qui est donnée ne prend pas en compte ce lien de causalité. La seule visée actuelle de nos politiques est celle de la relance à tout prix de notre économie. Cette volonté est également la demande de la majeure partie de la population, dont les vies dépendent de cette dernière. Nous n'arrivons pas à nous projeter dans le monde d'après, à l'imaginer, car nous sommes encore dans le déni de la rupture qu'a entraîné la pandémie mondiale. Comme nous allons le voir par la suite, le constat quant à l'importance du *care* mis en lumière par la pandémie, ne sera malheureusement pas plus retenu comme possibilité pour un changement de notre société.

3.2 Le care au cœur de la crise

La pandémie mondiale a été le moteur d'une incroyable solidarité entre les différents pans de la population. De nombreuses personnes se sont mobilisées pour aider les individus les plus vulnérables, notamment les personnes âgées. L'idée de soin est venue alimenter de nombreux discours au sein de la société, que ce soit aux plus vulnérables, mais également en portant notre attention sur ceux qui donnent ce soin. La crise inédite a ainsi mis en avant le *care*, celui-ci a enfin été considéré à sa juste valeur, puisqu'il nous est apparu dans toute sa nécessité.

3.2.1 La découverte de nos vulnérabilités

La situation catastrophique nous a ouvert les yeux sur nos vulnérabilités radicales. La vulnérabilité des populations les plus fragiles mais aussi de tout un chacun, en nous rappelant que nous étions des êtres mortels. Nous avons également vu la vulnérabilité des institutions qui peinent à donner une réponse à cette situation. Dans cette disposition inédite, la réalité de nos dépendances a émergé. Nous avons compris que nous étions tous dépendants de quelqu'un que ce soit pour le soin biologique c'est-à-dire médical mais aussi dans notre vie quotidienne, dans notre vie sociale. Le mythe de l'autonomie et de l'indépendance hérité de la société moderne depuis l'époque des Lumières a été défait un bref instant.

Par la découverte de notre vulnérabilité et nos interdépendances, nous avons l'opportunité de créer un monde dans lequel les relations de coopération sont la norme, dans lequel nous ne cherchons pas à dominer les autres, dans lequel la force ne s'exprime pas par la domination d'autrui mais par le travailler ensemble, par la coopération. Le mythe du « *self made man* » doit disparaître pour laisser place à une société d'êtres humaines qui se construisent ensemble, dont chaque individu est un maillon nécessaire de la chaîne. Nous savons que la vie ne sera plus comme avant, et nous pouvons nous saisir de cet événement pour aller vers une réforme de notre modèle sociétale, en modifiant nos politiques, nos conduites et en choisissant de mettre à profit ce que la crise nous a enseigné, surtout par rapport à nos relations, dans le sens où nous avons démontré une résilience grâce à la coopération. La Covid-19 est cette opportunité qui nous manquait, cet événement qui est venu chambouler nos vies et qui nous invite à repenser notre monde et à nous repenser en son sein. Il peut être l'impulsion qui va nous pousser à nous reconstruire meilleurs, plus humains, avec des valeurs de coopération et de *care* et le tout dans le respect des limites planétaires.

Évidemment ce changement sera difficile et demandera de nombreux sacrifices quant à nos modes de vie, mais si nous attendons, nous devons, quoi qu'il en soit, passer par là, à la différence que nous n'aurons pas eu le choix de le faire et donc que cela sera brutal. Le confinement a fait appel à notre responsabilité collective et nous devons nous saisir de cette dernière, qui découle du *care*, pour réitérer cette approche dans nos vies quotidiennes et cela implique l'environnement et le soin que nous devons lui porter. Nous devons pour cela accepter la vulnérabilité comme centrale dans nos vies, et l'interdépendance qui en découle. Cette acceptation serait une révolution dans le sens où cela nous amènera à avoir une nouvelle perception des activités humaines qui soutiennent cette vulnérabilité et donc une revalorisation de ces dernières.

3.2.2 *Un bref instant de visibilité sur les métiers de care*

Le point qui reflète le plus ce que nous avons mis en avant dans la première partie du travail avec les théories du *care* et qui est lié à cette vulnérabilité, est celui des métiers de *care* invisibilisés. En effet, la Covid-19 a mis en lumière ces métiers de soin qui nous sont indispensables et qui pourtant sont dévalorisés. Le plus exposé médiatiquement a bien sûr été le personnel soignant, qui était en première lignes pour s'occuper des malades. A ces derniers s'ajoutent les professionnels dont la vie n'a pas été mise en pause lors du confinement, pour la simple et bonne raison qu'ils sont essentiels à notre vie quotidienne. Ce sont majoritairement les métiers dans le secteur de service à la personne tels que le travail de caissier, de nettoyeurs, d'éboueurs, de livreurs ainsi que les métiers de garde des enfants. Ces emplois sont généralement réalisés par des femmes ainsi que par les minorités et ils sont également souvent les bien moins rémunérés, car ils sont considérés comme peu ou pas qualifiés et qu'ils subissent souvent des politiques d'austérité, surtout dans le domaine du soin (Chronique de Miso et Maso, 15 avril 2020). La crise sanitaire a permis de mettre en avant les métiers nécessaires à la société, qui ont été en grande partie ceux de soin comme nous les avons définis dans ce travail. Ces métiers sont primordiaux pour le fonctionnement de la société, ils sont les rouages qui la font tourner et sans eux, une part de notre monde peut être paralysée.

Ainsi, face à cette prise de conscience, tous les soirs durant le confinement, une habitude s'est instaurée d'applaudir le personnel soignant pour le remercier et l'encourager durant cette période difficile. Cela a démontré qu'ils avaient été reconnus, les gens ont vu que ces métiers étaient indispensables. Cependant, maintenant que la grande vague est passée, l'important est de ne pas l'oublier, ce qui malheureusement tend à être le cas. Il est donc nécessaire que les politiques se saisissent de la question de revalorisation des métiers de *care*. En effet, bien que la Covid-19 ait enclenché un processus de visibilisation, il est essentiel, pour aller vers une société de *care* comme avancée dans la première partie du travail, que ce dernier ait une portée politique, qu'ils soient une mise en lumière de l'organisation sociale de la société. Ainsi, les politiques, en s'emparant de cette question, permettraient une attention aux réels et à ce qui permet notre vie et cela doit se faire par une revalorisation de ces métiers. Il est nécessaire de revoir notre échelle de valeur quant à ces professions et surtout leur classification économique. Maintenant que nous avons reconnu ces activités essentielles grâce à la pandémie, il nous faut aller au-delà de simples remerciements et éventuels primes exceptionnelles et réellement faire en sorte que ces professions soient rémunérées à la hauteur de leur importance. Le monde néolibéral nous empêche de voir, que notre soi-disant autonomie était en fait rendue possible uniquement par le travail des autres et que, par conséquent, elle n'existe pas.

3.2.3 *La remise en question du fonctionnement de nos démocraties*

Malgré cette prise de conscience des métiers de *care*, pour lesquels il a été reconnu médiatiquement que c'était les femmes qui les accomplissaient majoritairement, aucune place ne leur a été donnée sur la place publique. Les femmes, très présentes au front de la crise ont pourtant été les grandes absentes des réflexions politiques qui s'en sont suivies. Nous avons eu le droit à un enchaînement d'expert, très souvent des hommes, qui ont affirmé tout et son contraire, sans jamais concéder qu'ils s'étaient trompés, sans jamais s'excuser et admettre une vulnérabilité (Laugier & Vallaud-Belkacem, 2020, p.13). Cette façon d'agir, en affirmant une autorité politique et scientifique, est le reflet de la société patriarcale dans laquelle nous vivons. Cette société qui n'admet pas l'erreur, qui n'admet pas que nous pouvons nous tromper ou ne pas avoir toutes les réponses et qui n'admet finalement pas qu'elle est vulnérable. La crise sanitaire a montré que la détention du pouvoir était uniquement aux mains des « experts » et que les citoyens n'étaient pas considérés comme capables d'amener quelque chose aux débats sur sa résolution. Cependant, comme nous l'avons dit, ce sont en majorité ces personnes qui vivent la crise au quotidien, qui doivent amener les soins nécessaires à sa résolution et pourtant, ils sont évincés des réflexions (Laugier & Vallaud-Belkacem, 2020, p.14). Si nous revenons sur l'éthique du *care*, nous avons pourtant vu que chacun est capable d'être donneur de soin, mais nous ne laissons pas cette opportunité de le devenir aux citoyens, car leur avis est dévalorisé, face à celui des experts. Il y a une nécessité de repenser nos démocraties, pour les rendre réellement démocratique, dans le sens où chacun doit pouvoir contribuer à la société, cette tâche ne doit pas rester dans les mains de quelques-uns uniquement. Le problème est qu'aujourd'hui les compétences politiques d'une grande partie des citoyens sont dénigrées, ou du moins considérées comme bien inférieures à celle des professionnels au pouvoir. Ces personnes, au cœur de professions infériorisées ne sont pas impliquées dans les discussions sur ce qui doit changer, alors même qu'elles sont les plus concernées par la question. La prise de conscience de l'importance des métiers du *care*, n'a eu lieu que dans le discours et pas dans l'action. Les promesses de valorisation des métiers du *care* n'ont été que des paroles en l'air. L'échelle de valeur de ce qui compte, qui aurait dû ramener les métiers du *care* au sommet, n'a pas évolué, car ceux qui en sont les porteurs n'ont pas été mis en avant, leur place dans la hiérarchie n'a pas changé. Pour cela, il aurait fallu faire confiance à celle et ceux qui sont les garant du *care*. Nous avons simplement prononcé des remerciements et lancés des promesses d'améliorations, sans engagement concret.

La crise sanitaire actuelle nous aura ainsi permis de voir ce que les théories du *care* ont toujours avancé mais qui n'était pas assez flagrant sans la lumière de la pandémie. Cependant, pour engager un réel changement, il faut des politiques qui prennent réellement à cœur de porter la question des inégalités qui sous-tend les problématiques

liées au *care*, ce qui n'est pas le cas actuellement. Il faut également aller vers un renouveau démocratique, en donnant la parole à ceux que nous n'entendions pas avant et pourtant qui sont au cœur de ce qui est important. Nos démocraties libérales ne sont pas assez démocratiques, dans le sens où il n'y a pas de responsabilité collective (Plumwood, 1998). Les décideurs politiques, souvent des personnes privilégiées, hors des métiers du *care*, prennent des décisions sur des sujets dont les conséquences leur sont éloignées. Il faut donner la parole aux personnes qui travaillent dans des activités de *care* car ce sont eux qui subissent les effets des décisions politiques. La démocratie doit être repensée, il faut aller vers l'acceptation que tout le monde peut être donneur de *care* et que cela passe par une responsabilité, qui dans le cas présent est politique en incluant les citoyens dans les décisions face aux crises. Pour cela, il est nécessaire d'aller vers une gouvernance de *care*, qui acceptent les citoyens comme tels, c'est-à-dire dans leur capacité d'expertises pour trouver des solutions ; qui portent son attention vers chacun, sans négliger personne ; et qui finalement agit et veillent à nos interdépendances, en étant à l'écoute, en portant attention (Laugier & Vallaud-Belkacem, 2020, p.53).

Ainsi, nous voyons que la Covid-19 a mis en évidence de nombreux maux de notre société, notamment en lien avec le poids de l'économie qui écarte toutes autres problématiques, ou du moins qui les rend moins urgentes, alors que leur résolution est primordiale pour notre future. En effet, nous avons, premièrement, la question écologique qui peine à être saisie sérieusement dans son urgence car elle implique de sérieuses modifications politiques qui auront des répercussions importantes sur nos vies, mais qui reflètent pourtant ce qui a été entrepris avec la Covid-19. Nous avons ensuite une facette de la problématique sociale, qui est celle de l'invisibilisation des métiers de *care*, qui nous sont enfin apparus dans leur plus grande indispensabilité et qui, maintenant, devraient être soutenus politiquement, ce qui n'est pas le cas. Ces deux domaines ont été trop longtemps négligés et laissés au second plan. Aujourd'hui, face aux crises que nous traversons, il est désormais indispensable de se saisir de la question écologique et sociale sans attendre et c'est la crise sanitaire, qui est venue bousculer notre quotidien, qui peut être le déclencheur de ce mouvement. Nous avons également pu nous saisir de la question démocratique qui vient se poser dans la résolution de ces problématiques, dans la nécessité d'impliquer les citoyens comme acteurs politiques, puisqu'ils sont les principaux receveurs des décisions.

La pandémie mondiale appelle à une nouvelle citoyenneté : d'un côté, il faut que les politiques prennent pleinement en compte l'expérience des citoyens, pour en faire des acteurs politiques, au même titre que ceux professionnels et de l'autre, il faut que les citoyens se saisissent de la leçon portée par la Covid-19, qui est que nous sommes des êtres relationnels, nous dépendons les uns des autres et pour cette raison nous avons la responsabilité d'agir. Le monde politique ne doit et ne peut plus être fermé aux citoyens. Il faut inciter ces derniers à prendre la parole, leur donner un espace pour exprimer

pleinement leur « voix », une pluralité de voix, au sens de ce que Gilligan dévoilait dans son livre. C'est en ouvrant cet espace de discussion que les enjeux sociaux, ici liés au système de santé, à la dévalorisation des métiers de care, mais également ceux environnementaux, pourront être pris à bras-le-corps, dans un mouvement de coopération entre citoyens et politiques.

4. CONCLUSION : LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE COMME PROCESSUS DE CARE

Cette première partie du travail avait pour objectif de répondre à notre 1^{ère} hypothèse qui était la suivante : l'éthique du *care* la plus pertinente pour traiter de la transition écologique, notamment en lien avec la crise sanitaire, est celle qui met au cœur de la morale notre vulnérabilité et notre interdépendance et dont la portée est politique.

Nous avons en effet démontré que c'est par l'attention que nous devons redécouvrir ce qui rend possible notre vie et qui aujourd'hui est invisibilisé et négligé, comme le ménage domestique, l'éducation des enfants par des nounous, le ramassage des déchets et leur tri, la transformation d'animaux vivants en nourriture, etc. C'est ce que nous avons vu au travers de l'activité du *care* qui est produite par des catégories dominées, tels que les femmes et les minorités ethniques et qui permet de perpétuer les privilèges des Occidentaux. Le niveau de vie de ces derniers est également entretenu par le pillage des ressources des pays du Sud (Laugier, 2015) et par la domination de la nature. Ainsi, le *care* permet de rendre visible cette domination que nous ne voulons pas voir et grâce à cela, à poser les questions de justice différemment. Le *care*, au travers de la question environnementale, est un moyen de rappeler que le développement de sociétés riches n'a été possible qu'au prix de l'exploitation et de la dévalorisation d'une grande partie de la planète, humain comme non-humain (Laugier, 2015).

Nous pouvons affirmer que la transition écologique de la société est un processus de *care*. Si nous revenons sur les quatre phases de *care*, nous pouvons faire concorder l'objectif de transition à ce processus. Premièrement, nous devons comprendre qu'il y a une nécessité d'agir, qu'il existe un besoin de *care* envers notre environnement. Deuxièmement, nous devons prendre la responsabilité de ce soin, à notre échelle individuelle mais aussi à l'échelle collective, ce qui va impliquer la volonté politique. Troisièmement, nous devons porter ce soin, selon plusieurs pistes, comme nous l'avons déjà dit en ce qui concerne la transition écologique. Quand finalement, nous arriverons à la quatrième et dernière étape, nous serons dans une société durable et donc qui a transité. Cependant, cette société visée ne sera pas une finalité puisqu'il faudra toujours une remise en question de nos actions en son sein, puisque, comme nous l'avons vu, le soin demande une attention constante pour ne pas retomber dans sa nécessité.

Nous avons finalement vu que la crise sanitaire a mis un coup de projecteur, sous l'angle du *care*, sur les problématiques écologiques et sociales. A l'âge de la crise écologique, couplée à une crise sanitaire sans précédent, le soin, dans le sens d'une reproduction de la vie et du milieu vital apparaît au cœur des défis du présent et du futur. Nous avons pour cela défini les enjeux pour que le *care* soit réellement pris au sérieux dans la construction

d'une société nouvelle. Une société du *care* est d'autant plus concevable aujourd'hui, parce que la pandémie nous à donner à expérimenter notre vulnérabilité sous un nouveau jour (Brugère, 2020).

Il nous reste maintenant à définir comment le RTE peut soutenir l'impulsion engendrée par cette crise. Nous verrons bien sûr cela dans les limites de sa portée en tant qu'outil économique et sociale. La Covid-19 a été l'étincelle pour entreprendre un changement, maintenant, il faut trouver de quoi entretenir le feu de changement et lui permettre de perdurer. Il nous semble que le RTE peut être ce combustible, mais bien sûr, il ne sera pas l'unique ressource. Comme nous l'avons déjà dit dans ce travail, pour aller vers une transition écologique et sociale de la société, il est nécessaire de privilégier une multitude d'outils, de projet et d'expérimentations.

PARTIE 2 : LES LIENS ENTRE LE REVENU DE TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET LES THÉORIES DU CARE

Maintenant que nous avons défini de manière approfondie le *care* et ses implications présentes dans la crise écologique et sanitaire, nous allons, dans cette deuxième partie, présenter le revenu de transition écologique (RTE). Premièrement, nous le définirons afin de mettre en lumière les éléments essentiels qui le caractérisent. Pour cela, nous l'opposerons au revenu de base inconditionnel (RBI) duquel il s'inspire mais dont les fondements théoriques divergent. Une fois ces différences exposées, nous pourrons, dans un second chapitre, confronter les principes au fondement du RTE aux théories du *care* exposées dans la première partie du travail. L'objectif ici est de répondre à la deuxième hypothèse de notre travail qui suppose l'existence d'un lien entre le RTE et le *care*. Cela nous permettra, dans une troisième et dernière partie, de finalement répondre à la question générale de notre travail qui est d'interroger la pertinence du *care* dans la résolution de la crise, et cela spécifiquement sous les traits de l'outil économique du RTE.

5. LE RTE : UN DISPOSITIF SOCIAL ET ÉCONOMIQUE POUR LA TRANSITION

La menace d'une crise économique et sociale ne cesse de croître et celle écologique les suit de près. Pour répondre à ces diverses crises et plus urgemment celle écologique, qui pourrait avoir des répercussions graves sur l'humanité, il est nécessaire d'agir sur la résilience de la société et surtout sur l'une de ses composantes essentielles : l'économie. Cette dernière ne peut plus être aussi énergivore qu'elle ne l'est actuellement, sous peine de se heurter aux limites planétaires. Il est donc nécessaire qu'elle évolue vers un modèle durable qui respecte le cycle de renouvellement des ressources terrestres.

C'est dans ce contexte que le revenu de transition écologique s'inscrit. Ce dernier est un dispositif économique et social présenté par la philosophe et économiste Sophie Swaton comme une proposition alternative au revenu de base inconditionnel (RBI). Son fondement initial est de lier les enjeux sociaux et environnementaux. L'objectif est de promouvoir une empreinte écologique minimale dans le cadre d'une société permacirculaire (Swaton, 2018, p.139), une société qui respecte la capacité de charge de la biosphère et qui vise une politique de réduction de la consommation matérielle et énergétique.

Par un soutien monétaire et humain, le RTE veut encourager et soutenir les personnes qui portent des projets à vocation écologique ou social en leur donnant de la visibilité et les outils pour mener à bien leurs desseins. Ces activités sont, en effet, souvent peu valorisées et ceux qui les soutiennent peinent à en vivre. Le RTE favorise également de nouveaux types d'emploi et peut ainsi permettre la réinsertion de personnes sur de nouveaux

marchés professionnels qui soient en phase avec les enjeux du changement climatique (Klein, 2020). Le RTE est ainsi un outil innovant qui répond à l'enjeu crucial de la transition écologique et sociale, en permettant l'émergence et la pérennisation de projets qui s'inscrivent dans ce changement sociétal.

5.1 Les trois composantes du RTE

Le RTE repose sur trois principes (Swaton, 2018, p.148). Premièrement, il a pour but de maintenir le couplage entre le revenu et l'activité. Ainsi, pour percevoir ce revenu, il faut exercer une activité liée à la transition écologique, en incluant également les activités de lien social. En plus des emplois salariés, sont également compris dans ces activités le bénévolat et le travail associatif. Il oriente, de ce fait, les personnes dans des activités novatrices qui sont liées à la transition écologique et sociale, comme l'agroécologie, la permaculture, l'habitat écologique, les énergies renouvelables, la finance durable, le tourisme durable, l'écomobilité, les *low tech*, le recyclage, etc. (Le Bé, 16 janvier 2020).

Deuxièmement, le RTE ne se limite pas à un simple revenu monétaire, il propose également un accompagnement réel aux porteurs de projet, en leur offrant un accès à des formations, à un réseau d'experts et un suivi dans leur développement (Swaton, 2018, p. 149).

Troisièmement, il est nécessaire d'adhérer à une structure à gouvernance démocratique afin de mutualiser les ressources et de créer un réseau étendu. Ces espaces de convivialités seraient le lieu pour permettre l'accompagnement proposé au deuxième principe. Cette structure démocratique est imaginée sous les traits d'une coopérative de transition écologique (CTE) qui permet la création d'un réseau entre les acteurs engagés sur le territoire et qui appelle à une gouvernance collective (Swaton, 2020a, p.69) à l'image d'un écosystème durable et résilient au sein duquel sont mis en commun des connaissances et des savoir-faire.

Ainsi, nous voyons que le RTE est un outil qui souhaite se tourner vers un nouvel imaginaire - loin de celui de la croissance - qui est celui de la coopération et de la solidarité écologique. L'objectif fondamental sous-jacent à ces trois composantes est celui de la réduction de l'empreinte écologique. Ainsi, l'activité, pour percevoir ce revenu, doit être compatible avec le caractère limité des ressources planétaires et également tendre vers la réduction de leur extraction. Ensuite, parce qu'il ne pose aucune conditionnalité quant à la situation personnelle des personnes qui peuvent y accéder, il intègre une dimension sociale, en refusant toute stigmatisation. Enfin, par l'adhésion à une structure démocratique, il propose un nouvel idéal dont l'objet n'est pas uniquement la défense de la liberté individuelle de consommer mais l'engagement dans une activité choisie par

l'adhésion à un collectif qui partage des valeurs et qui génère un nouveau lien social qui fait défaut à la société actuelle (Swaton, 2018, p.152).

5.2 Les différences entre RTE et revenu de base inconditionnel (RBI)

Pour bien comprendre ce qu'est le revenu de transition écologique, il est important de s'arrêter sur le revenu de base inconditionnel (RBI) qui a inspiré ce dernier. Le RBI est une idée dont les premières formulations remontent au XVI^e siècle, avec les idéaux de Thomas Moore, qui avait pour vocation de fonder une société égalitaire. Le principe est celui d'une rente qui serait versée à chaque individu sans contrepartie et sous aucune condition. Il sera repris, deux siècles plus tard, par le penseur libéral et défenseur des droits de la personne, Thomas Paine, qui défendra cette idée en avançant l'argument d'un droit à la terre, en caractérisant cette dernière comme un bien commun dont l'appropriation par certains justifie l'octroi de ce revenu minimum par les autres (Paine, 1996, pp. 23-25, cité dans Swaton, 2018, p.5). Enfin, le RBI reviendra sur les devant de la scène dès les années 1980 sous différentes appellations, toujours sur le fondement d'un même principe, celui du droit de chaque personne, parce qu'elle existe, à un revenu social garanti (Meade, 1993, cité dans Swaton, 2018, p.6). Les raisons de ce retour en force de l'idée d'un RBI sont diverses : *« la lutte contre la pauvreté et les trappes à chômage ; la pénurie d'emplois et l'éventuelle fin de la société salariale ; et la perspective d'une « société de pleine activité » où chacun gagnerait en marge de manœuvre dans la gestion de son temps et le choix de ses activités »* (Grapperon, 2018). Il restera cependant en marge, surtout en raison de l'attribution utopique qui lui est faite.

Néanmoins, récemment, nous avons pu constater un regain d'intérêt pour l'idée d'une allocation universelle dans le monde académique mais également sur la scène politique de certains pays, notamment en Suisse, où la proposition de son instauration a été votée en 2016 mais n'a pas suscité l'enthousiasme de la population qui l'a finalement refusée. Cet engouement retrouvé pour un revenu minimum s'explique par la pauvreté persistante à laquelle vient s'ajouter la hausse du chômage, l'augmentation du mal-être au travail (*burn-out*), la destruction de nombreux emplois due à la numérisation et les dérives de la société de consommation (Swaton, 2018, p.71). Malgré tous ces arguments, de nombreux obstacles s'élèvent face au RBI, notamment quant à sa faisabilité, mais également des oppositions d'ordre moral.

Le RTE, bien que proche du revenu de base inconditionnel par sa forme monétaire, s'en éloigne fortement sur ses autres aspects. Nous pouvons ainsi définir trois éléments qui distinguent le RTE du RBI. Premièrement, la vocation écologique du RTE ne se retrouve pas, ou de manière bien moins pertinente, dans le RBI. En effet, les partisans du RBI, surtout dans

les argumentations récentes, supposent qu'il peut avoir un effet sur les enjeux environnementaux. Cependant, il ne remet pas en question la consommation (Swaton, 2020b). Par ce dispositif, il n'existe pas de volonté de sortir du paradigme économique classique et libertarien destructeur de l'environnement, puisque l'objectif est que tout le monde puisse consommer de manière égale. La proposition d'une allocation universelle, faite dans une société dont l'objectif n'est pas la transition écologique, n'a pour but que d'alimenter l'économie. Le RBI pourrait même avoir des répercussions inverses à celles écologiques, en permettant aux entreprises d'employer pour moins cher et ainsi investir dans la production, ce qui permettrait une relance destructrice de la croissance et du marché (Swaton, 2020b).

Deuxièmement, en comparaison au RBI, qui est souvent accusé de solidarité froide, le RTE propose un suivi des personnes qui se voient octroyer cette aide financière. Ainsi, plutôt que de n'être qu'une allocation monétaire, privée d'une dimension chaleureuse, le RTE rétablit cet élément, crucial pour tendre vers une société à visage plus humain, qui veut joindre les enjeux écologiques et sociaux. Le RTE a ainsi pour vocation un changement de mode de vie en se focalisant sur la collectivité. Il permet d'avancer vers un imaginaire de coopération et de solidarité écologique. Il amène un dialogue social et une bienveillance en prenant en compte les conditions de vie réelles des individus plutôt que leur revenu (Swaton, 2018, p.180).

Troisièmement, le RTE ne s'appuie pas sur l'idée de la terre comme propriété commune, telle que présenté en premier lieu par Thomas Paine, et sur son exploitation mais sur une éthique qui confère une valeur intrinsèque à l'écosystème. La nature ne peut donc pas être considérée comme une simple ressource accessible à tous, en tout temps et sans questionnement.

La proposition d'instauration d'un RBI, aujourd'hui, n'est plus pertinente au regard des enjeux écologiques. En effet, le RBI a pour vocation de répondre à la pauvreté et au chômage, ce qui est un objectif nécessaire et toujours d'actualité. Cependant, il faut rappeler que nos sociétés sont dépendantes d'un système économique qui, lui-même, dépend à 80% des énergies fossiles telles que le pétrole, le charbon ou encore le gaz. Dans l'optique d'une transition écologique - nécessaire pour ne pas dépasser une augmentation de 2°C avant 2050 dont les conséquences, qui se font déjà sentir, rendraient la vie sur terre insoutenable - il est impératif de sortir de cette dépendance aux énergies fossiles, ce que le RBI n'entreprend pas (Swaton, 2020b).

La proposition pour un RBI s'est développée initialement dans un contexte qui a évolué et qui aujourd'hui demande plus qu'un revenu monétaire pour engendrer un réel changement. L'enjeu climatique des années 90 était moins urgent, du moins, il semblait encore possible pour le développement durable de porter les fruits de sa résolution.

Malheureusement, trente ans plus tard, la situation a empiré et le RBI seul, ne peut être une source de motivation suffisante pour répondre à la transition urgente de la société qui doit avoir lieu au niveau écologique et social.

Il est ainsi nécessaire de sortir du fossile pour la survie de l'espèce humaine, mais cette sortie ne doit pas être trop abrupte au risque d'engendrer des problèmes économiques et sociaux immédiats. Le RTE se propose comme une solution pour répondre à cette nécessité de changement sociétal, en intégrant le contexte social, économique et écologique dans sa définition pour gagner en pertinence.

6. LE RTE ET SES LIENS AUX THÉORIES DU CARE

Maintenant que nous avons vu, dans les grandes lignes, ce qu'est le RTE et ce qui le différencie du RBI, nous allons procéder au rapprochement entre ce dernier et les théories du *care*. L'idée initiale de cette association entre le *care* et le RTE découle d'une hypothèse faite par Sophie Swaton dans son livre «*Pour un revenu de transition écologique*» (2018). En effet, elle explique que, par la volonté portée par le RTE de prendre soin des autres et de notre environnement, il est tout à fait possible de le ramener à une éthique du *care* (2018, p. 202-203). Par le rapport qu'engendre le RTE à la nature, qui comprend et accepte notre interdépendance avec cette dernière, il semble en effet possible de solliciter les théories du *care*. Dans cet objectif, le RTE est une façon de prendre soin de nous, en comprenant dans ce « nous », les êtres humains ainsi que le non-humain, pour ainsi prendre également soin des générations futures (Swaton, 2018, p. 203).

Cette hypothèse n'a pas été développée au-delà de ce que nous venons de présenter et c'est ce que nous allons faire dans ce chapitre du travail. Pour cela, nous allons nous appuyer sur les fondements théoriques de ce revenu monétaire à visage humain, et ce qui en fait un outil juste, pour les relier avec les éléments des théories du *care* que nous avons présentés dans la première partie du travail.

6.1 *Le personnalisme comme clé d'un rapprochement*

Pour entamer ce rapprochement, la piste la plus pertinente est celle de la philosophie personnaliste, qui est au fondement du RTE. Comme nous l'avons déjà expliqué dans ce travail, le RTE est un outil qui veut allier le social et l'écologie et cela par l'association de deux courants : l'écologie et l'économie sociale et solidaire (Swaton, 2020a, p.28). Pour ce premier sous-chapitre, notre intérêt va se porter sur le second courant qui est celui de l'économie sociale et solidaire (ESS) et plus précisément sur la philosophie qui la fonde, celle personnaliste.

6.1.1 *L'Économie sociale et solidaire comme point d'ancrage*

Avant de parler du personnalisme précisément, il est important de présenter l'ESS et ce qui la caractérise. L'économie sociale et solidaire est une branche de l'économie dont la philosophie sous-jacente est celle de la coopération et de l'interdépendance, avec pour objectif de mettre le primat sur l'humain et non sur le capital (Swaton, 2015, p.365). C'est dans ce raisonnement que le RTE, plus qu'un revenu monétaire, se propose comme un accompagnement formé autour d'un réseau qui est celui de la coopérative. Par ce mécanisme d'accompagnement, l'idée est de prôner *l'égalité dans la différence*, qui est un principe du solidarisme découlant des utopies sociales du 19^{ème} siècle, dont le but est d'émanciper les personnes, les éduquer, leur donner le moyen d'accéder à une vie

meilleure (Swaton, 2020a, p.29). A cette époque, la question sociale porte sur la pauvreté, dans un contexte de transition du monde agricole à celui industrialisé, entraînant la migration des campagnes vers les villes et ainsi la création de bidonville autour de la périphérie des villes. Les différentes écoles de pensée vont ainsi se préoccuper de cette question et, parmi elles, se distingue l'école associationniste, dont les mots d'ordre sont l'entraide et la solidarité (Swaton, 2020a, p.29). Au sein de l'école associationniste l'interrogation principale est de savoir comment, structurellement, il est possible de venir à bout des inégalités sociales. Ce questionnement sur les institutions donnera ainsi lieu à une réflexion sur les formes d'auto-organisation qui pourraient favoriser une démocratisation de la société.

L'école associationniste du 19^{ème} siècle ouvrira sur le mouvement coopératif et sera revendiquée, plus tard, comme appartenant à l'ESS (Swaton, 2015, p.364). Ce sont des formes d'entreprises tels que les coopératives, les associations et les mutuelles qui sont prônées dans l'ESS, puisqu'elles permettent une égalité de droit des membres en leur sein. C'est d'ailleurs sous la forme de la Coopérative que le RTE prend racine dans l'ESS. Dans le mouvement coopératif, les organisations adhèrent à sept principes fondateurs indissociables et complémentaires qui sont ceux de l'ACI (l'association coopérative internationale) : l'adhésion volontaire et ouverte à tous ; le pouvoir démocratique exercé par les membres ; la participation économique des membres ; l'autonomie et l'interdépendance ; l'éducation, la formation et l'information ; la coopération entre coopérative ; l'engagement envers la communauté (Holcman, 2015, pp.12-14).

Il est important de noter qu'à la base existait l'économie sociale, qui soutenait le mouvement coopératif, mais que suite à des dérives des Coopératives dans les années 1980, l'économie solidaire a été fondée (Lacroix & Slitine, 2016, p.12). En effet, l'économie sociale a été accusée par celle solidaire de ne plus se focaliser sur sa mission initiale de solidarité et de coopération et de se restreindre à des simples statuts juridiques, avec pour seul objectif l'intérêt de leurs membres et non de la société (Lacroix & Slitine, 2016, p.14). L'économie solidaire va alors se soucier de mieux prendre en compte les exclus du marché du travail et de la société et combler des attentes spécifiques comme le service aux personnes ou encore le développement d'une proximité locale. Elle sera en retour critiquée par les partisans de l'économie sociale, qui vont lui reprocher un trop grand rapprochement avec l'État mais aussi d'être une approche palliative de l'économie sociale (Lacroix & Slitine, 2016, p.13).

Finalement, le terme a été réunifié dans les années 1990 avec l'arrivée des entrepreneurs sociaux qui vont venir poser la question de savoir ce qui détermine l'ESS. Initialement, elle se définissait par des statuts juridiques, mais avec l'arrivée de ces entrepreneurs qui s'affirment comme appartenant à l'économie sociale, les statuts juridiques ne suffisent plus (Lacroix & Slitine, 2016, p.15). Aujourd'hui, l'adhésion à l'ESS, ne se fait plus uniquement

au travers de ces statuts mais par l'acceptation de valeurs, qui sont celles de l'ESS et pour lesquels il existe un large consensus. La responsabilité (ou le volontariat), l'égalité, la solidarité et l'autonomie en sont les valeurs cardinales. Ce sont donc les principes de la libre adhésion des personnes ; la gestion démocratique ; la primauté de la personne sur le capital avec tout de même une importance pour ce dernier mais qui ne doit pas évincer l'épanouissement de la personne ; l'autonomie par rapport à l'état et aux pouvoirs publics, avec une mixité des ressources privées et publiques et la non-lucrativité ou lucrativité limitée, dont l'objectif est de dire qu'il n'y a pas que le capital qui compte, qui font foi dans l'appartenance à l'ESS (Swaton, 2015, p.365).

En définitive, l'ESS s'ancre dans une éthique de justice, d'équité et de solidarité. Elle ne recherche ni le profit, ni la concurrence, mais la satisfaction des besoins sociaux par la coopération. La mise en pratique de l'ESS se fonde sur une pédagogie ouverte sur la société, qui favorise l'apprentissage sur le terrain et entrecroise les savoirs des chercheurs, des professionnels et des citoyens (Stoessel-Ritz & Blanc, 2020).

6.1.2 La philosophie personnaliste et le care : des notions communes

Maintenant que nous avons résumé ce qu'est l'économie sociale et solidaire, nous pouvons revenir à la philosophie sociale sous-jacente à cette dernière, qui fonde également le RTE sur le principe du primat de la personne sur le capital : le personnalisme. Comme nous l'avons dit, le RTE se base sur la philosophie personnaliste, notamment dans sa volonté d'accompagner la personne qui le perçoit, non pas uniquement par l'aspect financier mais aussi humain.

La valeur fondamentale de la philosophie éthique du personnalisme est celle du respect de la personne. Ainsi dans cette optique, « *une action est bonne dans la mesure où elle respecte la personne humaine et contribue à son épanouissement ; dans le cas contraire, elle est mauvaise* » (Morazain & Pucella, 1988, p.30). Le personnalisme est une opposition directe à la représentation sociétale de l'individualisme. Il refuse ce « *système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur ces attitudes d'isolement et de défense* » (Mounier, 1995, p.32). Comme le dénonce le philosophe Emmanuel Mounier, qui est à l'origine du courant personnaliste, notre société a évolué autour de « *la vision d'un homme abstrait, sans attaches ni communautés naturelles, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul et la revendication, des institutions réduites à assurer le non-empiétement de ces égoïsmes, ou leur meilleur rendement par l'association réduite au profit* » (2000). C'est en totale contestation de cette image de l'être humain que se construit le personnalisme. A l'inverse de cet individu-atome, la personne - qui est au cœur du personnalisme - s'inscrit dans une communauté. Cependant, elle n'est pas écrasée par la société, au contraire, cette dernière doit s'organiser pour promouvoir la personne (Delassus, 2016). Ainsi, elle

connaît indiscutablement une dimension sociale et engendre une double influence : la personne agit sur la société et inversement, la société agit sur la structuration même de cette dernière et donc sur son identité. C'est donc par la société qu'elle se construit, s'épanouit et qu'elle acquiert les moyens de se développer. Dans cette approche par la personne, il n'y a pas de séparation entre les sphères privées et les sphères sociales, elles sont considérées comme imbriquées l'une dans l'autre. En choisissant de ne pas séparer le privé du social, le personnalisme se rapproche des théories du *care* qui, dans la même idée, souhaitent déconstruire les frontières morales, dont la troisième était celle entre la vie privée et la vie publique.

Il existe de nombreux courants dans la philosophie personnaliste mais il est possible de la caractériser communément comme une vision sociale et morale des êtres humains en interdépendance et cela parce qu'ils sont vulnérables et qu'ils ont donc besoin des autres (Swaton, 2017). Ainsi, la philosophie personnaliste reconnaît la vulnérabilité et la complémentarité fondée sur l'égalité dans la différence. Cette vision de l'humain correspond à celle que le *care* avance dans ses théories. En effet, le cœur même de l'éthique du *care*, comme nous l'avons vu dans la première partie du travail, est d'organiser la société autour de l'idée de vulnérabilité et d'interdépendance. De la même manière que le personnalisme, le *care* cherche à remettre au cœur de la morale la vulnérabilité humaine. C'est cette dernière qui suscite la sollicitude des autres, à l'image de l'éthique du *care*.

Nous l'avons dit précédemment, le personnalisme est au fondement de l'ESS. Ainsi, nous pouvons affirmer que son interprétation déboucherait sur le modèle de l'ESS. Cependant, en ce qui concerne le *care*, nous n'avons pas abordé dans la première partie du travail la question de sa traduction au niveau économique, ou du moins, pas directement. Le RTE étant un outil économique, il est nécessaire, pour le lier clairement au RTE de voir comment un modèle économique pourrait découler de cette éthique et c'est ce que nous allons faire maintenant.

6.1.3 Une économie du *care* centrée sur la personne

Au travers des travaux du professeur de sciences économiques Emmanuel Petit, il est possible de voir plus clairement comment interpréter les théories du *care* en une économie qui embrasserait pleinement les dimensions de cette dernière. Pour Petit, il est possible d'orienter l'analyse économique standard vers une vision plus humaniste et cela en prenant en compte trois dimensions essentielles : la reconnaissance du rôle majeur des affects dans la prise de décision ; la prise en compte de la personnalité des individus et leur inscription dans un réseau de relation au sein de la société ; et la revendication d'une action politique qui dépasse la conception positive propre aux travaux de l'économie standard du bien-être (Petit, 2013a, p.25). Ainsi, l'objectif est de revendiquer une théorie

économique renouvelée, dont la conception de l'individu n'est plus celle de *l'homo oeconomicus*, mais à l'opposé, celle d'un être imparfait, limité, empathique, en relation avec autrui et donc attentif à ce dernier. Par cette économie, il ne faut plus chercher à modéliser un « agent représentatif » - qui répondrait à un désir d'universalité, qui, bien que pratique pour concevoir un modèle qui se conforme à tout le monde, n'est absolument pas une projection de la réalité. Cette économie de la personne ou du *care* questionnerait l'impact de l'identité de l'individu – son caractère, son origine culturelle, son appartenance à une catégorie sociale, etc. – dans sa prise de décision. Ainsi, le but est de sortir de l'universalisme pour aller vers l'acceptation que le contexte dans lequel nous évoluons conditionne en grande partie le principe qui gouverne l'agir humain (Swaton, 2017).

Il est possible de distinguer deux formes d'agir humain : le principe utilitaire, qui a été repris à outrance dans la théorie économique standard et qui consiste à dire que notre action est dictée par l'utilité que nous en tirons, et le principe affinitaire qui a été relégué à la sphère privée et donc évincé de la théorie économique et qui implique que « *l'identité de la personne avec qui, pour qui, à cause de qui nous agissons est le facteur décisif de notre action* » (Leroux, 2013, p.21, cité dans Swaton, 2017). Cette séparation n'est pas sans rappeler la critique de Tronto de la frontière morale entre privé, qui se lie au principe affinitaire, et public, c'est-à-dire les espaces sociaux large et anonyme comme le marché, qui se lie au principe utilitaire. Dans l'idée d'une économie renouvelée, qui découlerait directement des idées philosophiques du personnalisme et du *care*, il faudrait prendre ensemble ces deux formes d'agir pour qu'elle devienne plus humaniste. Elle serait donc une économie qui prendrait « *en compte le souci de l'autre et des rapports d'interdépendances propices à l'épanouissement des capacités individuelles et collectives* » (Swaton, 2017). Cette nouvelle façon d'appréhender l'économie est donc la voie qui conviendrait aux théories du *care*.

Ainsi, nous voyons que le *care* et le personnalisme connaissent des racines similaires, malgré le fait que ces courants découlent d'horizons différents. Le personnalisme que nous avons décrit, comme nous l'avons dit précédemment, est au cœur des valeurs de l'ESS. Au regard de cette déclaration, nous pouvons avancer que l'ESS est une économie que nous pouvons caractériser également comme de *care* car elle se fonde sur le personnalisme qui intègre une définition de l'être relationnel, vulnérable et interdépendant. Ainsi, nous pouvons affirmer que le *care* et les valeurs qu'il soutient trouvent leur écho dans l'économie sociale et solidaire. Nous verrons dans le dernier chapitre de ce travail en quoi cette nouvelle façon d'appréhender l'économie est nécessaire pour une réelle transition de la société et comment le RTE peut permettre cela.

6.2 *Un postulat anthropologique ancré sur la coopération*

Comme nous l'avons déjà mentionné, contrairement au RBI, le RTE offre, en plus d'une somme d'argent garantie, un accompagnement pour aller vers un objectif précis. L'idée est que les personnes iront vers une société plus écologique et sociale si elles sont informées et accompagnées. La perspective est donc de donner l'opportunité aux individus de transcender le paradigme consumériste/productiviste/croissanciste au travers de l'accompagnement, proposé avec le RTE, qui permet de faciliter ce dépassement. Plutôt que de tout miser sur la personne seule, en lui laissant l'entière responsabilité du projet, le RTE mise sur une plateforme collective pour permettre à cette dernière d'acquérir les connaissances nécessaires pour mener à bien son dessein. Ici, nous sortons de l'imaginaire de l'individu autonome ayant toutes les informations à sa disposition, qui est celui de l'homo-oeconomicus. Nous avons déjà avancé ces aspects de l'interdépendance et de la vulnérabilité qui lient le care au RTE au travers du personnalisme mais il est possible de l'appuyer davantage, en s'arrêtant sur le postulat anthropologique que sous-tend le RTE.

6.2.1 *La coopération comme élément de care*

En effet, Sophie Swaton souligne, en plus de la nécessité de la représentation des humains en interdépendance, la nécessité des liens de coopération entre les individus. Le RTE se veut ainsi centrer sur cette idée, qui découle de la part philosophique du RTE, ancré sur le personnalisme, qui lui-même se lie à l'économie sociale et solidaire. Ainsi, dans cette optique, le RTE se fonde sur la nécessité de coopération entre être humain, qui résulte du fait que, comme d'autres espèces non-humaines, nous sommes en interdépendance. Sophie Swaton se base sur le livre « *L'entraide : l'autre loi de la Jungle* » des biologistes Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, qui nous rappelle que la compétition - qui est la voie privilégiée par l'être humain dans ses interactions, notamment économique - n'est pas forcément la meilleure stratégie de survie, puisqu'elle demande plus d'énergie et est source de stress (Servigne & Gauthier, 2017, cité dans Swaton, 2020a, p. 21). A l'opposé, la coopération au sein d'une même espèce ou entre espèces permet d'optimiser son action, son temps et son énergie. Ainsi, c'est cette voie de coopération, entre être humain et avec la nature qui est encouragée par le RTE, et par les tenants de la transition écologique plus généralement, qui voit l'humain comme un maillon de la biosphère et non comme extérieur à la nature. Ainsi, plutôt que de chercher à tout prix à conquérir la nature et à chercher sa domination, c'est une approche de vivre ensemble, parmi la nature et ses vivants, qui est défendue.

A cette approche coopérative du RTE, nous pouvons lier une vision similaire issue du care, que nous n'avons pas abordée de manière explicite dans la première partie du travail mais qui est sous-entendue. Dans les relations de care, nous avons avancé le fait que le

donneur de *care* ne doit pas se positionner comme dominant du receveur de *care*. C'est en effet une relation à double sens qui est recherché dans le *care*, où celui qui donne le soin est également perçu comme un être vulnérable. Dès lors, pour mener à bien son soin, il nécessite la réponse du receveur pour être sûr que le *care* soit un « bon » *care*. Si nous nous intéressons maintenant au terme « coopération », qui signifie « œuvre ensemble », c'est-à-dire produire quelque chose ensemble, nous comprenons que, dans la coopération, l'idée d'entraide et de dépendance mutuelle est omniprésente (Delassus, 30 juin 2017). Dans cette compréhension du terme, nous voyons que le soin peut être entendu comme une coopération entre donneur et receveur de *care*. En effet, dans cette relation, l'objectif est, pour l'émetteur de *care*, d'augmenter la puissance du bénéficiaire du *care*, puissance entendue non pas comme l'exercice d'un pouvoir sur autrui, mais comme « *ce qui lui permet d'accroître sa capacité à produire des effets autour de lui, sa capacité à être cause* » (Delassus, 30 juin 2017). Cette puissance ne peut être réellement acquise qu'en comprenant que - parce que nous sommes tous vulnérables, et donc en interdépendance - c'est en contribuant à l'augmentation de la puissance des autres que notre propre puissance s'accroît à son tour. C'est donc dans une relation de réciprocité que cette puissance évolue et c'est ce que soutiennent le RTE et une approche par le *care*.

La raison du rejet, ou du moins de la mise à l'écart de la stratégie de coopération vient d'un contexte social et culturel hérité d'une conception des rapports humains perçus sur un mode contractuel, qui implique une vision des individus isolés les uns des autres et non pas lié par une dépendance mutuelle (Delassus, 30 juin 2017). Ici, nous voyons à nouveau la nécessité de repenser les théories économiques standards et la théorie de Rawls à la lumière des théories du *care*, qui elles, acceptent la vulnérabilité et la mettent au centre de la vie humaine. Il nous faut donc sortir de ce paradigme ultralibéral qui engendre une société pensée sous le prisme de la compétition, pour ensuite pouvoir concevoir la vie sociale en termes de coopération. Cette dernière serait le dépassement de deux visions qui s'opposent, qui sont l'égoïsme et l'altruisme, et se comprendrait comme le fait de prendre soin des autres pour prendre soin de soi et réciproquement (Delassus, 30 juin 2017). Dans cette même idée, prendre soin de la nature, en coopérant avec cette dernière, serait aussi une façon de prendre soin de nous, qui dépendons entièrement de cette dernière. Par la sollicitude, nous parvenons ainsi à nous épanouir pleinement et à augmenter la puissance d'agir des autres et, par la même occasion, la nôtre et ainsi, nous prenons soin de nous. Ainsi, une société sera d'autant plus puissante, dans le sens de sa capacité à rendre ses membres plus heureux, qu'elle s'axera autour d'une solidarité et d'une coopération librement consentie entre ses individus (Delassus, 30 juin 2017).

6.2.2 Le RTE en phase avec le processus de care

Un lien peut également être avancé entre le processus qui accompagne le RTE et ce que le care cherche à amener dans ses théories, en s'appuyant sur les 4 phases du care - se soucier de (« *caring about* ») ; prendre en charge (« *taking care of* ») ; prendre soin (« *care giving* ») et recevoir le soin (« *care receiving* »).

Le RTE, en proposant un accompagnant réel des individus dans la réalisation de leur projet, semble remplir les deux premières phases décrites dans la pratique du care de manière assez claire. En effet, en ce qui concerne la première étape du processus de care, celle du « *caring about* », c'est par la découverte des besoins spécifiques dans les projets des individus qu'elle s'effectue. C'est, en effet, par la prise de conscience qu'il existe un besoin que le processus du RTE s'initie, tout comme c'est le cas dans la pratique du care. Cette étape nécessite une attention spécifique pour définir avec exactitude les besoins auxquels il faut répondre. Pour ce qui est de la seconde phase, du « *taking care of* », elle correspond, comme nous l'avons vu dans la première partie du travail, à concevoir les moyens pour remplir le besoin identifié et donc, elle implique de reconnaître qu'il est possible d'agir. C'est dans cette étape qu'il va être regardé s'il y a une possibilité d'aide pour répondre aux obstacles rencontrés par la personne qui veut mener son projet. Ici, nous voyons que dans le processus qui sous-tend le RTE, plutôt que d'imaginer un être humain indépendant et tout-puissant, les lacunes des individus sont mises en lumière pour y répondre de manière efficace par la mise en réseau de connaissance, et par l'inscription dans des relations. Au sein de ce réseau, la capacité d'attention que le care souhaite instaurer dans la société peut être découverte en rendant les personnes conscientes de leurs interdépendances. Comme nous l'avons déjà expliqué précédemment en parlant du care, l'attention n'est pas une attitude initiale innée mais c'est un apprentissage et par le réseau qui est souhaité avec le RTE, il y a une possibilité d'éducation à cette attention.

Ensuite, le RTE est une aide matérielle puisqu'il met à disposition des personnes qui en ont besoin un revenu assuré mais également d'autres ressources pour aider les porteurs de projet, tels que des formations, l'accès à des réseaux de partage de connaissance, etc. C'est par cet aspect que le RTE répond à la troisième phase du care qui est celle du « *care giving* » et qui se veut une réponse directe aux besoins identifiés précédemment. Plutôt que de proposer une simple aide monétaire, sans suivi du projet des individus à qui est concédé le RTE, il existe également une aide humaine, par la mise en contact avec des professionnels ou d'autres individus qui possèdent les connaissances adéquates pour les aider. Par la création d'un espace démocratique qui met en réseau les individus, l'objectif est de créer un entrelacement de savoirs et de compétences, qui seront à même de répondre correctement aux besoins de chacun.

Enfin parce que le RTE a pour objectif de pérenniser des activités qui s'inscrivent dans la finalité d'une société durable et qui respectent les limites planétaires, il remplit également la dernière phase du *care*, le « *care receiving* ». Le RTE a en effet pour but de permettre aux personnes qui ont des projets durables de les mener à bien, grâce à une aide monétaire mais également au travers de ressources humaines, ce qui permet un suivi du projet. Ainsi, tant que le projet n'est pas pérennisé dans le temps, une aide continue est toujours à disposition de la personne. Cela lui demande également de reconnaître ses propres besoins et lui donne donc un rôle dans ce processus de « *care* ». Cela fait écho au besoin de réciprocité dans les relations de *care*. La relation entre le donneur et le receveur de soin doit être symétrique, ou du moins se faire dans le respect de la dignité de la personne qui bénéficie de l'aide.

Ainsi, nous voyons que le RTE n'est pas une aide dont l'unique objectif est la fin, c'est-à-dire l'instauration d'un projet durable dans l'écologie ou le sociale. Le RTE est bien un outil de suivi, qui va porter le projet jusqu'à cette fin, qui va aider durant tout le processus du projet, par une aide monétaire mais aussi par des ressources humaines, intellectuelles. L'objectif est de porter le projet à sa finalité, de lui permettre d'exister, en se focalisant sur ce qui bloque son instauration, ce qui fait défaut à la personne. Comme dans un processus de *care*, par le RTE, il faut apporter une aide à la personne qui la nécessite, qui va venir combler la vulnérabilité de cet individu qui n'a pas toutes les informations à disposition pour mener à bien son projet. L'aide fournie par le RTE, que nous pouvons qualifier de soin, doit porter ses fruits et pour être sûr de cela, il y a cette nécessité de suivi qui est remplie par un accompagnement. Ici, nous voyons clairement que la vision de l'être humain que le RTE porte en lui est celle d'un humain en interdépendance, similaire à celle soutenue par le *care*, et non pas celle qui découle des théories néoclassiques standards, qui idéalise un être autonome.

6.3 Une place pour le *care* dans « une éthique davantage écocentrée »

Comme nous l'avons déjà évoqué, le RTE se base sur les réflexions sur le RBI mais intègre la dimension qui faisait défaut à ce dernier, qui est celle écologique, au travers des limites planétaires. Il s'inscrit dans le contexte de la crise environnementale et donc prend ses enjeux à cœur. Si nous reprenons l'argumentaire pour un RBI, nous pouvons retrouver des références à Thomas Paine qui affirmait, au XVIII^e siècle, que la terre était une propriété commune (Paine, 1996, pp.23-26, cité dans Swaton, 2018, p.5). Par conséquent, le RBI pouvait être défendu par ce droit commun à la terre. Cependant, cette vision suppose des ressources illimitées et vient donc se heurter à la réalité qui est que la nature n'est pas infinie, ou du moins pas sur le court terme de la vie humaine.

A l'inverse de cette idée, le RTE se fonde sur une éthique écocentrée, avec une idée de la terre comme sphère d'appartenance commune, au sens des *Sphères de Justice* de Michael Walzer (Swaton, 2020a, p.26). En s'appuyant sur cette théorie, le RTE opère un rapprochement vers les théories du *care*. En effet, tout comme pour le *care*, Walzer comprend à la base de la justice, non pas une égalité simple, mais une égalité complexe, ce qui signifie que la justice s'applique différemment selon les groupes humains et, notamment, selon les modes de vie (Maréchal, 2002). Cela fait écho à l'affirmation que les êtres humains ne sont pas tous égaux, avancé par les théoriciennes du *care*, ainsi que la nécessité pour la justice de s'appuyer sur le contexte des individus. Walzer, plutôt que de considérer l'humanité comme référence pour la justice, choisit la communauté (2013), ce qui vient rappeler que l'être humain est avant tout un être communautaire, qui est en relation, à l'image de la vision de l'humain que porte le *care*. En imaginant la terre comme sphère d'appartenance commune, le dispositif du RTE établit comme fondement la reconnaissance du caractère limité et fini de nos ressources naturelles. Contrairement à ce que Paine affirmait à son époque, où les ressources pouvaient paraître illimitées, la mise en avant de ce droit ne fait plus aucun sens aujourd'hui. Il n'est plus possible de penser la terre comme une simple ressource, à moins de vouloir courir à notre propre perte. Au contraire, il faut voir la nature comme le socle qui permet notre vie et qui doit être protégé et préservé à tout prix. C'est donc notre relation au vivant qui doit évoluer, qui doit devenir une « coopération » et non plus une destruction. En ce sens, nous retrouvons l'idée d'une relation de *care* à la terre, dans laquelle nous devons prendre soin de ce qui permet notre existence. Parce que nous sommes en relations avec le non-humain et parce que nous dépendons de lui, nous devons l'inclure dans notre cercle de communauté morale. Finalement, ce qui est avancé dans la définition du *care* de Tronto et Fischer est également ce qui est recherché par le RTE : soutenir des activités qui permettent de « maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Tronto, 2009, p.13).

Bien que, dans son premier ouvrage, Swaton ait avancé l'hypothèse du *care* dans le RTE, elle ne le reprend pas dans le second qui s'intitule « *Le revenu de transition écologique : mode d'emploi* » (2020a). Elle choisit plutôt de le fonder sur une éthique davantage écocentrée. L'objectif est de prendre pleinement en compte la dimension écologique du RTE et d'affirmer clairement une volonté de réinventer notre relation à la nature. Cette vocation n'est en effet pas suffisamment apparente dans le cadre du *care*, qui ne connaît pas une telle évidence vis-à-vis de sa dimension environnementale. Malgré cela, il est toujours possible d'avancer le lien entre RTE et éthique du *care*, et nous l'avons démontré dans la première partie du travail, qui consistait à révéler la connexion entre *care* et éthique environnementale. Comme nous l'avons vu, ce qui caractérise, en partie, l'écocentrisme est la volonté d'attribuer une valeur intrinsèque à la nature, ce qui entraîne

ainsi une protection plus importante de cette dernière. Cependant, cette attribution peine à faire son chemin et les débats sont très importants, que ce soient entre ceux qui veulent l'octroyer ou non mais également au sein même des travaux sur l'éthique écocentrée. A l'inverse des éthiques environnementales qui trouvent leur point d'ancrage dans la métaphysique, nous avons fait le lien entre le *care* et l'environnement, comme s'incarnant dans nos pratiques. Il nous semble ainsi pertinent d'avancer cette incarnation de l'éthique environnementale du *care* au travers de la pratique du RTE. Avec le RTE, c'est la relation à notre environnement direct qui est affecté, celui avec lequel nous entrons en relation par nos activités quotidiennes – ici, le projet soutenu par le RTE - et c'est exactement ainsi que nous avons défini le *care* environnemental. Le RTE s'avance ainsi comme porteur de *care* car il a pour but d'encourager ce dernier, de le répandre et de le normaliser dans nos activités. Il a la capacité de soutenir des activités dont la relation à l'environnement se caractérise par le *care*. En soutenant des projets porteurs de *care* envers la nature. Il permet alors de favoriser et de répandre cette façon d'être en relation avec l'environnement, qui actuellement reste marginal mais qui peut et doit devenir une norme, pour le bien de l'humanité et des générations futures.

Ainsi, il existe bien un lien entre le RTE et le *care* environnemental – qui finalement se présente plutôt comme un *care* général qui concerne tous les êtres vivants - qui s'incarne par la pratique et non pas de manière métaphysique. Au final, il nous semble plus cohérent, et plus facile d'aborder une éthique environnementale par le *care*, plutôt que par l'écocentrisme, qui demande une approche métaphysique très poussée et qui peine à faire sa place dans les mentalités. L'approche pragmatique par le *care* soutient la même relation de soin à l'environnement que celle écocentrée, et paraît plus aisée à faire accepter et à mettre en place. Le *care* n'empêche pas pour autant l'écocentrisme, mais il se place à un niveau plus large que ce dernier. C'est un peu comme s'il était le dénominateur commun des différentes dimensions qui forment la société et qu'ainsi, dans la sphère écologique, il serait la position minimum à adopter envers la nature. Accepté dans tous ces domaines, cela permettrait finalement d'aller vers une société de *care*.

6.4 *Une justice prônée sur fond de care*

Le revenu de transition écologique, tout comme le RBI se fonde sur un cadre de départ rawlsien pour développer sa théorie et ainsi s'inscrit dans une optique de justice sociale (Swaron, 2018, p.180). C'est donc sur la base du postulat d'inégalités justes qui bénéficient aux plus précaires qu'il veut reposer, en se centrant sur le sort de ceux qui subissent les inégalités.

Cependant, si nous nous intéressons à cet argument de justice sociale souvent avancé par les partisans du RBI, il est frappant de voir à quel point la parole est rarement donnée aux personnes les plus démunies, celles qui sont au cœur des inégalités et qui les subissent

quotidiennement, par exemple dans le cas du revenu de solidarité active (RSA) en France. Selon une enquête menée dans la revue *Quart- Monde* (2003, cité dans Swaton, 2018, p.181), lorsque les personnes en situation de précarité ou de grande pauvreté sont interrogées, il ressort de leur discours que leur besoin est d'être guidées dans leur démarche, avec une meilleure information quant aux droits qui leur sont accordés en tant que personnes précarisées. Ce qui apparaît comme nécessaire pour eux est idéalement un accès centralisé à cette information en un lieu (Swaton, 2020a, p.181) afin d'éviter de rendre leurs démarches impossibles, en étant renvoyées toujours ailleurs. Cela a effectivement pour effet de les décourager dans leurs démarches. Ainsi, ce qui émerge comme nécessaire pour les personnes interrogées est le besoin de proximité, de clarté, de regroupement et d'actualisation de l'information, le tout dans un cadre bienveillant, de respect, avec la possibilité de tisser des relations de confiance avec les professionnels qui les encadrent. C'est une relation d'égal à égal qui est recherchée, avec un droit d'être traité dans la dignité et sans jugement. De plus, c'est une action collective et le droit à une parole politique qui est désirée par les personnes en situation précaire, dont les voix sont trop souvent étouffées ou ignorées. Par toutes ces revendications, c'est enfin un impact sur leur épanouissement personnel qui est espéré, c'est-à-dire la capacité de reprendre confiance en eux et de développer un sentiment de reconnaissance et d'appartenance. C'est également leur rapport aux autres qu'ils veulent voir changé, en insistant sur le partage de savoirs et d'expériences entre personnes précarisées, qui leur permettraient d'accroître leur indépendance.

Ainsi, ce qui englobe ces discours de personnes précarisées est la volonté d'une solidarité « chaude », à l'opposé de la solidarité froide qui se résume uniquement comme une aide monétaire, ce qui caractérise le RSA et qui est également critiqué dans le RBI. L'insuffisance de ce dispositif se ressent pleinement dans les revendications des personnes qui subissent les inégalités, qui ont besoin d'une aide réelle, comprise comme une proximité humaine pour sortir de leur situation précaire. C'est ainsi à la racine de la pauvreté qu'il faut agir, en permettant à ces individus trop souvent mis en marge de la société, de se réintégrer, non pas uniquement en leur donnant de l'argent pour être quitte quant à leur situation, mais en les accompagnant dans leur réinsertion et en leur redonnant une voix qui sera écoutée. C'est une relation dans les deux sens qui est demandée, où chacun amène son expérience : d'un côté le professionnel aiguille la personne qui est dans le besoin et lui fournit les informations nécessaires et de l'autre, cette dernière, par son expérience personnelle, énonce ses propres besoins.

Le RTE, dans cette analyse des faits, se veut une réponse pertinente à ces demandes exprimées directement par les personnes concernées par la précarité. C'est en effet, comme nous l'avons déjà dit, en opposition à la solidarité froide du RBI que le RTE s'est construit. Le RTE veut procurer cet accompagnement aux personnes qui en ont besoin. La

condition d'adhésion à une structure démocratique est une réponse à cette demande. En effet, ce lieu peut répondre au besoin d'information quant aux droits des personnes et à celui de proximité. Cet espace de solidarité est également l'occasion de pourvoir un suivi de qualité pour ces individus, en prenant en compte leur contexte et non pas en imaginant une réponse toute faite, qui supposerait une universalité des situations. L'objectif est de créer un réseau de personnes et de savoirs dans cette structure démocratique, qui permettra ainsi de trouver la réponse la plus pertinente aux demandes des individus. Cette prise en charge permettrait ainsi une meilleure réinsertion sociale et un mieux-être puisque le suivi se ferait sur le long terme. Et surtout, elle serait adaptée aux besoins de la personne qui est venue demander de l'aide.

Il faut cependant bien rappeler que l'objectif du RTE n'est pas la lutte contre la pauvreté mais bien l'aide à une transition écologique et sociale de la société. Ce n'est pas son but mais cet aspect est tout de même pris en compte dans son instauration. Nous voyons ainsi que dans la réflexion sur le RTE, il y a une importance donnée à la considération du contexte des personnes. Ce dernier se fonde sur le particulier des situations, pour être le plus juste possible, dans le sens de ce qui est recherché par l'éthique du *care*. Il se base sur la voix des personnes qui le nécessite et donc, s'assimile à l'éthique du *care* qui souhaite la mise en avant des voix différentes, qui viennent des personnes souvent ignorées alors même qu'elles sont les principales concernées.

6.4.1 Une approche par la justice particulariste

Le RTE se place donc au croisement entre l'approche communautarienne - notamment parce qu'il s'appuie sur la théorie des Sphères de Justice de Walzer et libérale, parce qu'il prend en compte les conditions réelles de vie des individus (Swaton, 2018, p.191). Cela lui permet ainsi de se positionner entre l'universalisme et le particularisme. Ainsi, sous les traits de la Théorie de la Justice de Rawls, le RTE suit le principe d'universalité, c'est-à-dire que son objectif est de procurer à chaque individu, de manière égale, un cadre d'attention qui lui est spécifique. Cependant, à ce cadre universel, le RTE vient apporter un particularisme qui est celui d'un traitement attentif aux cas de chaque individu. Ainsi, dans le processus qui accompagne le RTE, il y a une prise en compte de la singularité de la situation de chaque personne, par une approche au cas par cas. L'égalité se veut de ce fait universelle mais en se concrétisant au niveau local. Le RTE ne se limite ainsi pas uniquement à l'universalisme, mais va au-delà, en dépassant ce cadre pour aller vers une approche complémentaire qui relève du particularisme (Swaton, 2018, p.193).

Nous voyons que le projet des théories du *care* qui est celui d'un universalisme qui englobe pleinement une vision particulariste de l'individu, se concrétise au travers du RTE. Il est possible, dans une vision universaliste, d'introduire le *care*, en acceptant que les êtres humains sont vulnérables et dépendants d'une attention spécifique à autrui. Cette

attention se traduit par la prise en charge particulière de chaque individu qui percevra un RTE. Dans le sens de la justice de Rawls, le RTE est ainsi juste parce qu'il offre la possibilité d'un accompagnement égale à tous, le tout en orientant la société vers une existence plus durable, en joignant les objectifs de justice sociale et environnementale. Cependant, il s'inscrit dans le cadre local, en prenant en compte la réalité du territoire. Ainsi, par le RTE, le *care* est réintroduit au sein de la Théorie de la justice, par une prise en compte à deux niveaux : universel et particulier. Les lacunes de Rawls dénoncées par les théoriciennes du *care* sont prises en charge par le RTE, et cela engendre une approche de justice particulariste. Au final, l'objectif du RTE est « *glocal* » : il touche le local, puisqu'il accompagne des projets sur un territoire donné et s'adapte à la réalité de ce dernier, mais il a pour objectif de porter une valeur globale, c'est-à-dire qu'il y a une conscience des enjeux environnementaux qui doit concerner l'échelle plus large de l'humanité.

Comme nous l'avons vu dans notre première partie, la philosophe Eva Kittay a proposé d'intégrer aux théories de Rawls la prise en compte de l'interdépendance des êtres humains, de leur vulnérabilité, plutôt que de les imaginer comme des êtres autonomes et individualistes, qui n'agissent que dans leur propre intérêt. Ainsi, elle propose un pouvoir moral supplémentaire qui est celui de l'attention aux besoins spécifiques des individus et qui entraîne ainsi un troisième principe de justice qui est celui de la responsabilité sociale. Si nous relient cela au RTE, nous voyons que cette volonté d'attention à autrui est pleinement prise en compte dans la théorie du RTE. La manière d'appréhender les individus dans le processus qui accompagne le RTE prend pleinement en compte l'interdépendance des êtres humains, en acceptant qu'ils n'ont pas toutes les connaissances, qu'ils possèdent des lacunes et que ces dernières peuvent être comblées par la mise en réseau d'individus qui se complètent par leur savoir respectif. C'est ainsi sous le prisme de la coopération que le RTE souhaite répondre à la vulnérabilité des personnes. En ce qui concerne le second point, sur la responsabilité sociale, il n'est pas fait référence à une telle approche précisément dans le RTE mais il existe tout de même une prise en charge de l'individu qui demande une forme de responsabilisation des personnes qui l'entourent et qui l'aident à mener son projet à bien. Il nous semble ainsi que la forme de la Coopérative devrait permettre d'engendrer cette responsabilité en incluant chaque individu comme un maillon nécessaire de la chaîne et donc responsable du collectif au même titre que les autres membres.

6.4.2 Des capacités entretenues par le *care*

Sophie Swaton se réfère également, pour défendre théoriquement le RTE, aux travaux de l'économiste et philosophe Amartya Sen, pour qui la pauvreté est entendue comme un manque de « liberté réelle » qui est la capacité d'un individu à mener le genre de vie qu'il souhaite. L'objectif dans le RTE n'est pas de penser le cadre philosophique de la vie bonne

mais de penser celui de mode de vie compatible avec les limites planétaires (Swaton, 2018, p. 189). En s'appuyant théoriquement sur les capabilités, le RTE se positionne ainsi comme un outil pour permettre une qualité de vie et des libertés réelles aux individus qui pourront ainsi faire le choix de leur projet de vie mais cela dans le respect des contraintes écologiques. Ce n'est plus la liberté de consommer comme les autres, donc le pouvoir d'achat qui est défendu, mais la liberté de participer à la société, qui est le pouvoir d'agir.

Dans la première partie du travail, nous avons eu l'occasion d'aborder la théorie des capabilités de Sen, que nous avons relié aux théories du *care*, sur la question de la justice. Nous avons vu que ce qu'il importe de distribuer de manière équitable, ce ne sont pas uniquement le revenu et les ressources, mais aussi les capacités à développer des modes de fonctionnements humains fondamentaux, qui permettent de vivre une vie digne. Nous avons également présenté les dix capabilités que Martha Nussbaum a définies comme primordiales pour l'épanouissement humain. L'objectif, par ces dernières, est de permettre l'accès à un maximum d'indépendance aux individus. C'est en les assurant que la société pourra être considérée comme juste et cela implique donc d'agencer un environnement affectif, social et politique qui les favorise.

Si nous mettons cela en perspective du RTE, c'est exactement ce qui est visé par cet outil. Bien que le revenu soit un élément significatif, il n'est pas suffisant pour définir entièrement le bien-être. C'est pour cela qu'un accompagnement est également pourvu, afin de renforcer les capabilités des porteurs de projet et d'aménager un espace affectif, social et politique, au sein de la CTE. Il délimite bien sûr ces capabilités aux enjeux environnementaux, en insistant sur la nécessité que ces dernières se développent dans un cadre respectueux des limites planétaires. L'objectif est de permettre une émancipation des individus qui bénéficient du RTE, en leur donnant les capacités de mener à bien leur projet. Cette autonomie gagnée serait ainsi l'expression des capabilités nécessaire à l'épanouissement humain dans le cadre d'une société renouvelée, en adéquation avec les limites planétaires.

6.5 Une portée politique du RTE qui soutient les ambitions du care

En ce qui concerne la facette politique que le *care* veut porter, le RTE s'engage dans cette voie puisqu'il en est un instrument économique et social. Il est important de rappeler que pour instaurer le RTE, il est nécessaire d'avoir un appui politique et qu'il est donc dépendant de la volonté des élus politiques sur le territoire. Le RTE s'inscrit déjà dans une politique de changement, il est en effet nécessaire que des acteurs aient le courage de porter l'idée d'un RTE, ce qui implique une évolution significative dans la politique. Il cherche en effet à allier les enjeux écologiques et sociaux. Cet outil à disposition des politiques est porteur d'une vision très différente des politiques environnementales et sociales actuelles qui se veulent trop souvent uniquement palliatives. A l'inverse, avec le

RTE, nous sommes sur des politiques effectives qui prennent la problématique en son cœur et qui ne cherchent pas uniquement à réparer un mal déjà fait. De plus, le RTE est un dispositif qui met la nécessité d'une transition écologique et sociale de la société au premier plan, en cherchant à faire passer notre économie, gourmande en ressources et qui ne prend pas en compte les limites terrestres, à une économie durable qui réduit l'empreinte écologique humaine et qui respecte la capacité de renouvellement des ressources.

Pour ce qui est de son adéquation avec le *care* politique, même si le RTE n'est pas directement un outil issu des théories du *care*, nous voyons un lien possible, dans son soutien aux activités et métiers porteurs de *care*, surtout environnemental. En effet, si nous nous arrêtons sur le RTE comme outil de réinsertion sociale, nous pouvons voir qu'il prend en compte les situations réelles des personnes qui nécessitent une aide. C'est un dispositif qui veut inclure les citoyens dans le besoin, peu importe leur statut et cela, sans stigmatisation. L'objectif est ici, comme nous l'avons déjà énoncé, de prendre en compte la réalité de vie des citoyens. C'est par cette attention au réel, au contexte de la personne qui reçoit le RTE, que nous pouvons affirmer que ce dernier prend en compte la dimension politique du *care*. Son objectif est de faire entendre leur voix et est également une sorte de critique de l'agencement de la société actuelle qui est incapable de soutenir des métiers nécessaires pour la transition écologique, car ils ne sont pas suffisamment valorisés et que les porteurs de projets peinent à vivre correctement de ces activités.

Le but, par le RTE, n'est pas d'engendrer une politique d'assistantat, qui ne permet finalement pas à la personne qui reçoit l'aide de s'émanciper et de réellement s'impliquer dans la société. Au contraire, l'ambition est de développer les capacités des personnes qui en bénéficient, en les aidant à trouver leur force et leur importance au sein de la société. L'objectif commun serait de renforcer la puissance d'agir de chacun, dans un mouvement de coopération, à l'image de la proposition de Delassus, que nous avons présenté précédemment (2017). Avoir un travail ou une activité qui fait sens, qui permet de prendre soin de soi et des autres, c'est accepter pleinement une société d'êtres humains vulnérables, qui s'entraident dans un mouvement de renforcement réciproque. Bien sûr, en ce qui concerne le RTE, cette posture se limite à la structure démocratique à laquelle les individus doivent adhérer, qui est la Coopérative de transition écologique et ne s'étend pas à la société dans son entier mais cela génère un premier pas vers un changement, qui prouve aux individus qu'une voie alternative est possible et qu'elle doit être poursuivie.

De plus, le RTE, à long terme, pourrait également être une possibilité, pour les personnes qui en ont bénéficié, de réinvestir le savoir qu'ils ont acquis en guidant à leur tour des personnes qui souhaitent un accompagnement dans leur projet (Swaton, 2018, p.184). En effet, une fois les personnes aidées dans leur réinsertion professionnelle, dans le cadre

d'une société durable, il peut être envisagé de proposer à ces dernières de dispenser, à leur tour, le même accompagnement, dans une optique de don contre don. L'objectif ici est de créer un sentiment de communauté, en intégrant ceux qui ont reçu de l'aide dans ce système d'accompagnement, dans un esprit de solidarité. Cette relation de don pourrait ainsi agir comme une sorte de politique, en donnant une signification concrète à l'union des citoyens (Walzer, 2013, p.142), au travers d'une voix citoyenne libre, qui n'est pas considérée comme inférieure aux autres. Ainsi, nous voyons que le RTE et, surtout, la structure démocratique qui l'accompagne, est porteur d'une voix démocratique pour que chacun ait l'accès et la garantie aux mêmes droits. La participation des individus dans la Coopérative possède une portée politique et, par son ouverture à toute personne au bénéfice d'un RTE, elle permet de considérer chacun comme un citoyen à part entière, peu importe son statut.

7. CONCLUSION : LE RTE, UN OUTIL ÉCONOMIQUE ET SOCIAL PORTEUR DE CARE

Ainsi, comme nous l'avons vu dans cette partie du travail, le RTE possède de nombreux points communs avec les théories du *care*. Le premier point d'ancrage, et aussi le plus important, est celui qui se constitue par la philosophie personnaliste, qui est au fondement du RTE. C'est, en effet, par une définition très proche de l'être humain que le personnalisme et le *care* se rejoignent : celle d'un être relationnel, qui est dépendant d'autrui du fait de sa vulnérabilité. C'est ainsi par une vision anthropologique partagée, dont les aboutissants sont une approche par la coopération, qui prend en compte les interdépendances entre humains mais aussi avec le non-humain, que le RTE et le *care* peuvent être assimilés. Cela nous amène ensuite à l'éthique environnementale écocentrée sous-jacente au RTE, qui laisse malgré tout une place pour l'éthique du *care*. En effet, comme nous l'avons présenté en première partie du travail, cette dernière se déploie dans la pratique et non de manière métaphysique. Le RTE encourage ainsi, dans un soutien à des activités et emplois respectueux de l'environnement, une relation à la nature qui se définit par une relation de *care*. Enfin, le RTE soutient également une partie des ambitions politiques du *care*, en cherchant à renforcer les métiers de *care*, qui sont encore trop invisibilisés et mis en marge de la société, alors qu'ils sont centraux à la vie humaine. Il s'inscrit ainsi, comme un outil de politique économique et social qui est porteur de *care*.

Finalement, de manière encore plus générale, il est possible de rapprocher le RTE au *care* en se fondant sur la définition que Tronto et Fischer avait donné de ce dernier :

« Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir,

perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-même et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie » (Tronto, 2009, p.13).

Il nous semble en effet que le RTE soit un encouragement à ces activités dont la finalité est de répondre à une vulnérabilité et de réparer et maintenir la vie humaine. L'intérêt de ce dernier provient du fait qu'il soutient ces activités qui, bien trop souvent, peinent à se mettre en place et à se pérenniser car elles sont dévalorisées. Le RTE va permettre de (re)donner aux métiers du *care*, ceux qui concernent l'écologie et donc le soin à l'environnement, une place centrale dans la société.

Ainsi, nous pouvons valider notre seconde hypothèse du travail, suite à ce que nous avons présenté dans ce cinquième chapitre et par le dernier élément apporté avec la définition du *care*, qui affirme que le RTE est porteur de *care*, et cela de deux manières différentes. Premièrement, il est un soutien aux activités de *care* et donc il permet de valoriser une société de *care*. Secondement, il est porteur de *care* dans son fonctionnement car il prend en compte, dans ses fondements théoriques, les éléments essentiels du *care*, telle que la vulnérabilité et l'interdépendance. Le RTE est un très bon exemple d'un outil qui pourrait fonder une société du *care*, car il porte en lui la volonté de soin à l'humanité, face aux crises qu'elle rencontre. Nous allons dès à présent, voir comment le RTE porteur de *care*, peut, à son échelle, répondre à la nécessité de changement de nos sociétés notamment au vu des diverses crises que nous traversons.

PARTIE 3 : LE RTE COMME IMPULSION POUR ALLER VERS UNE ÉCONOMIE EN ACCORD AVEC LES VALEURS DE CARE

Jusqu'ici, nous avons répondu aux deux hypothèses de notre travail. L'hypothèse première était que le *care* le plus pertinent pour traiter de la question écologique est celui qui découle des théories de Joan Tronto. Nous avons répondu à cette hypothèse en démontrant que les théories qui en découlent prennent pleinement compte de la vulnérabilité et de l'interdépendance des êtres humains et cela en impliquant le niveau politique. Par cette définition du *care*, cela permettrait d'amener un modèle de société qui accepte la transition écologique et sociale pour répondre aux besoins de « maintenir, perpétuer et réparer le monde » qui anime la volonté du *care* mais aussi celle de la transition écologique, qui est de voir l'humanité vivre dans les capacités de la Terre.

La seconde hypothèse était celle de l'existence d'un lien entre le revenu de transition écologique et l'éthique du *care* définie en première partie du travail. Nous avons démontré, au travers de différentes facettes du RTE, qu'il était possible de le relier à des éléments des théories du *care*, notamment la vision de l'être humain comme vulnérable et interdépendant, une approche de justice particulariste, une adéquation sur le plan de l'éthique environnementale et finalement, une approche du RTE comme politique de *care*. Ces différents éléments nous ont ainsi permis d'affirmer ce lien entre *care* et RTE, ce dernier pouvant s'inscrire comme un dispositif soutenant une société de *care*, dans le même temps qu'une société écologiquement durable, qui allie enjeux écologiques et sociaux.

Ces deux hypothèses confirmées, il nous reste maintenant à répondre à la question principale de ce travail qui est de voir comment le RTE porteur de *care*, peut aider à répondre aux enjeux soulevés par la crise sanitaire pour aller vers une transition écologique et sociale. Nous verrons donc comment le RTE, à son échelle, peut être le soutien à l'élan engendré par la crise sanitaire et amener de réels changements sociétaux. Étant un outil économique, c'est sur cet aspect que nous axerons notre réflexion, en partant des travaux de Karl Polanyi et en affirmant que le RTE est une voie de réencastrement de l'économie. Cette réinterprétation de l'économie qu'il peut engendrer nous permettra d'ouvrir, ensuite, une réflexion sur la signification du travail et sur ce qu'il peut devenir dans une optique de transition écologique et sociale de la société.

8. LE RTE POUR UN CHANGEMENT DE RAPPORT À L'ÉCONOMIQUE

Nous avons relevé à la fin de la première partie du travail, concernant la pandémie du Coronavirus, que la prééminence de l'économie nous empêche de prendre à bras-le-corps les problématiques sociales et environnementales. Le *care* dans la situation de crise

sanitaire, a été mis en avant, pour disparaître à nouveau sous couvert de problèmes plus urgents qui sont actuellement ceux économiques. Nous ne réussissons pas à nous imaginer une société différente car nous sommes dépendants de l'économie actuelle. Nous avons créé un système qui repose entièrement sur cette dernière. La volonté absolue de reprise de l'économie, pour aller à nouveau vers la croissance élude la question de la revalorisation du *care* et également de la prise en charge réelle et urgente du changement climatique. Dans ce contexte, nous allons voir comment le RTE porteur de *care*, peut soutenir l'élan engendré par la crise sanitaire pour aller vers un modèle alternatif de l'économie, qui prenne en compte les enjeux de notre époque, et qui ne repose plus sur les vestiges du passé.

8.1 Reconnecter l'économie à la réalité ordinaire de nos vies

L'économie possède une place prépondérante dans les réflexions sociétales et réduit la question sociale et environnementale à son échelle de réflexion. La crise sanitaire récente en est la preuve même. Si nous regardons l'écologie, elle est traitée comme un problème soluble dans les raisonnements économiques habituels (Perret, 2020). En effet, les responsables politiques pensent souvent qu'il est possible de résoudre la crise climatique en maintenant la croissance économique, gardant espoir dans la possibilité de « découpler » la croissance et les émissions de gaz à effet de serre, alors même que les chiffres tendent à prouver le contraire. Cette illusion est maintenue par la croyance infinie dans le progrès technique (Azam, 2013). Notre modèle de croissance n'est encore que trop peu remis en cause, et cela, malgré de nombreux constats d'alerte émis par des experts et même par la population. La pensée économique dominante, qui imprègne les raisonnements des décideurs publics, des entreprises et des consommateurs et qui est régie par un cadre dit rationnel, est dépendante de cette croissance (Perret, 2020). Cette rationalité se rapporte à un cadre de buts, de valeurs et de jugements qui permettent la compréhension des opinions et des choix des individus dans la société, qui les rendent plausibles et moralement défendables. C'est, au final, dans un ensemble de représentations, de motifs et de règles, que la rationalité s'inscrit et affirme une réalité propre au système. Dans les sociétés contemporaines, l'élément le plus fort de ce cadre de rationalité est l'ordre marchand, c'est-à-dire *la « logique d'action liée à la concurrence marchande, une manière de raisonner et de formuler des préférences dans un monde dominé par l'argent »* (Perret, 2020). Dans ce contexte, la raison écologique, qui serait le cadre de rationalité qui prendrait compte des limites planétaires et de la finitude du monde physique, n'est pas soluble dans la rationalité marchande. Ainsi, ce qui touche à l'écologie et par conséquent au long terme, est ainsi absent du contexte immédiat d'une grande majorité de nos décisions.

C'est donc ce cadre de rationalité qui doit être transformé pour aller vers une société durable et post-croissance. Il nous semble que le RTE que nous avons présenté dans la deuxième partie du travail offre une trajectoire pour cela. En effet, nous avons vu que ce qui fait sa force, et qui en fait un outil de changement, est son fondement dans l'économie sociale et solidaire et surtout la philosophie personnaliste qui en découle, qui en fait un porteur de *care*. Ce positionnement dans l'ESS relève d'une volonté de sortir du cadre rationnel de l'ordre marchand pour aller vers un cadre rationnel nouveau qui prenne plus en compte l'humain, et ses caractéristiques propres, telles que sa vulnérabilité et son interdépendance, le tout dans un cadre qui acceptent la raison écologique que nous avons décrit plus haut. C'est donc, parce qu'il allie l'écologie et le social, le tout en poursuivant des valeurs de *care*, que le RTE est un outil très pertinent pour la transition de l'économie vers un modèle renouvelé, et surtout durable. Ainsi, par le RTE, la rationalité que nous acceptons, que nous jugeons comme valable peut évoluer vers un cadre de buts, de valeurs et de jugements qui prennent en compte les limites planétaires, qui acceptent une relation entre humains et aussi avec l'environnement sous le signe de la coopération et du soin et cela en valorisant les métiers du *care* qui sont indispensables. Ces éléments sont en partie ce qui doit évoluer pour tendre vers une société durable et le RTE peut permettre le glissement vers cette nouvelle rationalité.

Nous avons donc vu ce qui doit changer et maintenant, nous devons comprendre comment le RTE peut réellement, dans sa pratique faire évoluer cela. Cependant, avant de le faire, nous allons revenir sur les raisons qui ont mené notre société à devenir dépendante de l'économie et à soumettre ses pôles social et politique à cette dernière. Nous avons déjà eu l'occasion de citer certains points qui ont poussé notre cadre de réflexion à ce qu'il est aujourd'hui. Nous avons notamment énoncé la modification de la société par sa globalisation qui a poussé les penseurs du 18^{ème} siècle à chercher un modèle qui puisse englober tous les êtres humains, de manière universelle, qui se comprendrait au travers de la rationalité - ôtant toute légitimité aux sentiments, ou du moins les reléguant au second plan. Par la suite, avec l'expansion de l'importance du marché, les économistes du courant néo-classique du 19^{ème} siècle ont développé le concept de l'*homo-oeconomicus*, un être calculateur, rationnel et autonome. Au final, depuis l'ère industrielle, il y a un processus d'individualisation qui s'est enclenché et nous avons, peu à peu implanté un paradigme ultralibéral qui a engendré une société pensée sous le prisme de la compétition (Delassus, 30 juin 2017). Bien que nous ayons abordé ces points de manières éparses dans notre travail, nous n'avons pas eu l'occasion de discuter concrètement du processus de soumission du social et du politique à l'économique et c'est ce que nous allons faire maintenant en nous appuyant sur les travaux de l'économiste Karl Polanyi.

8.1.1 Karl Polanyi et le désencastrement de l'économie

Dans son livre « *La Grande transformation* » Karl Polanyi examine la logique économique de l'Occident des prémices de la « modernisation » agricole anglo-saxonne du XV^e siècle à l'avènement de la Seconde Guerre Mondiale (2016), et cela, selon une approche mêlant histoire et anthropologie. Dans cet ouvrage, il dénonce le mythe d'un marché autorégulé qui se serait émancipé des institutions et des sociétés alors que, normalement, l'économie devrait être subordonnée aux besoins des hommes. L'erreur de la société moderne est d'avoir institué l'économie de marché comme un domaine autonome avec ses règles et sa logique propre (Behrent, 2016). Polanyi rappelle que l'activité économique est une dimension obligatoire de la vie sociale, cependant, sa qualification comme une institution affranchie, « désencastrée » des autres formes de lien social est un phénomène qui appartient à la modernité (Chochoy, 2015). Il s'appuie sur le constat de l'anthropologue Bronislaw Malinowski - qui affirme que dans les sociétés primitives, l'économie est toujours « encadrée » dans la société, c'est-à-dire que l'activité économique est un fil de l'étoffe sociale, où se tissent des liens politiques, religieux, familiaux, etc. - pour faire cette lecture critique de l'histoire économique de l'Europe moderne (Behrent, 2016).

Polanyi va avancer le désencastrement de la dimension économique des rapports humains pour devenir une institution à part de la dense matrice des relations sociales. La situation contemporaine est pour Polanyi insolite et surtout anormale. : « *le marché est devenu une instance où règnent les seuls critères économiques, aux dépens de toute autre considération sociale* » (Behrent, 2016). Les conditions qui ont permis l'émergence de ce mécanisme de désinsertion de l'économie à l'égard des ordres sociaux, remonte au XVIII^e siècle, à l'aube de la révolution industrielle (Hillenkamp & Laville, 2013). Il énonce diverses mesures politiques datant du début du XVII^e siècle et allant jusqu'à l'aube de la révolution industrielle qui ont favorisé l'avènement de ce désencastrement. Ces lois ont mené à la transformation de la nature, de l'argent et du travail en objet de commerces sur des marchés « autorégulés » (Fraser, 2016), ce qui a engendré un renforcement des formes traditionnelles de domination. Ainsi la création du marché autorégulateur a provoqué ce désencastrement et les théoriciens de l'économie classique lui ont donné une entière marge de manœuvre, en le présentant comme ayant des caractéristiques naturelles (projet BaSES, s.d.).

Pour bien comprendre ce que cela implique, il est important de donner la définition de l'économie de Polanyi, qu'il décrit comme la circulation de biens et l'attribution d'une valeur à ces derniers au travers de différents mécanismes que sont les principes d'intégration économiques. Ces derniers sont définis comme les formes institutionnelles que les organisations humaines ont inventées au cours de leur histoire pour structurer leur économie et assurer ainsi leur subsistance. Elles sont au nombre de quatre : la réciprocité,

la redistribution, le *householding* (« l'administration domestique » ou partage domestique) et l'économie de marché, qui s'est imposé comme dominante dans les sociétés modernes (Servet, 2007). Le principe de marché admet l'échange de biens et de services suivant les lois de l'offre et de la demande, en réunissant des individus anonymes, supposés égaux et motivés par la maximisation de leurs intérêts personnels (Le Polain & Nyssens, 2017). Les autres principes se définissent de la manière suivante: celui de la redistribution implique que les activités de production, de redistribution et de consommation sont organisées par une autorité centrale, telle que l'État ; celui de la réciprocité suppose la circulation de biens et de services entre personnes en situation d'interdépendance volontaire et complémentaire ; enfin, le principe d'administration domestique est une forme particulière de redistribution qui s'applique au sein du foyer (Le Polain & Nyssens, 2017).

En instaurant le marché comme forme dominante d'échange dans les sociétés modernes, le principe d'intégration du marché ne suit plus sa définition initiale qui est celle de permettre la subsistance humaine (Servet, 2012a). C'est donc le gain qui devient la motivation première, effaçant la subsistance. La valeur d'échange se subordonne à la valeur d'usage ce qui entraîne un renversement complet des priorités de l'existence. Ainsi ce qui devait être un moyen, le marché, devient une fin, l'accumulation monétaire. Or, pour Polanyi, penser que cela peut fonctionner à long terme revient à méconnaître la puissance sociale. La dérégulation demandée par le « marché autorégulé » est en effet utopique. Le coût social qu'elle engendre étant trop important, la société va réagir pour protéger ses membres (Fraser, 2016). Ainsi, il va introduire la notion du « double-mouvement », c'est-à-dire le fait que le libéralisme économique engendre un contrecoup. Le marché, en cherchant à étendre son domaine se heurte à des contre-mouvements de protection de la société contre la marchandisation de la vie (Behrent, 2016). Cette réaction va ensuite mener à une contradiction avec les exigences du marché autorégulé. C'est ainsi que dans les années 30, la crise va éclater menant à l'effondrement du système monétaire et demandant une intervention accrue de l'État, ou en entraînant la montée de régimes autoritaires. Ce sont ces événements qui vont permettre le réencastrement de l'économie.

8.1.2 Un nouveau cycle de désencastrement de l'économie

Dans le prolongement de l'approche de Polanyi, l'avènement des politiques néolibérales des 35-40 dernières années peut être interprété comme un nouveau cycle de désencastrement de l'économie du monde social. Cette nouvelle vague de libéralisation du commerce international correspond à l'explosion des échanges internationaux qui ont mis en concurrence les travailleurs du monde entiers ; à la marchandisation accrue des ressources terrestres et à la marchandisation des biens et services jusque-là gratuits qui a

augmenté de manière exponentielle (Boniteau, 07 décembre 2016). Cependant, cette crise systémique que nous traversons se distingue de celle des années 30 en un point : bien que structurellement elles soient analogiques, la réponse politique apportée est différente (Fraser, 2016). En effet, pour la crise des années 30, bien que les contextes des différents pays impliqués aient été différents, les classes politiques ont convergé sur un point : en laissant livré à eux-mêmes les marchés « autorégulés » du travail, de l'argent et de la nature, ils allaient détruire la société. A l'inverse, aujourd'hui, il n'existe pas de consensus. Les élites politiques sont néolibérales et leur préoccupation principale est de protéger les investisseurs, en demandant « l'austérité » et la « réduction des déficits ». (Fraser, 2016). De l'autre côté, l'opposition populaire peine à s'unir autour d'un contre-projet cohérent face au néolibéralisme.

La philosophe Nancy Fraser va mettre en avant, dans la crise de la société capitaliste, non plus un double mais un triple mouvement, en avançant les mouvements de luttes sociales, tels que l'antiracisme, l'anti-impérialisme, le pacifisme, la nouvelle gauche, la deuxième vague féministe, la libération LGBT, le multiculturalisme, etc., qui ne trouvent pas leur place dans le schéma du double mouvement (2016). En effet, ces derniers ne prônent ni la protection sociale, puisque leur objectif n'est pas la défense de la société mais de vaincre la domination, ni la marchandisation, qui sert plus à transformer la domination qu'à l'éradiquer. Elle va donc proposer d'inclure l'existence d'un troisième projet politique qu'elle nomme « l'émancipation » (2016) qui correspond à ces mouvements sociaux. C'est donc dans cette nouvelle constellation mise à jour que nous devons trouver une solution de contre-force qui puisse amener un réencastrement de l'économie. Nous voyons bien que la société est gouvernée selon des indicateurs économiques, qui sont de plus en plus déconnectés des réalités vécues par la population. Cette dernière prend peu à peu conscience du caractère insoutenable de notre modèle de croissance actuelle mais les mouvements de protestation contre la marchandisation, que ce soit du côté des luttes pour l'émancipation ou de la protection sociale ne parviennent pas à trouver un commun accord pour une réponse contre-hégémonique. Par le triple mouvement qu'elle présente, Nancy Fraser fait la proposition d'une voie de contestation qui allierait la préoccupation fondamentale du mouvement d'émancipation, qui est celle de la lutte contre la domination et le mouvement de protection sociale, qui est tout aussi fondamentale (2010). Ensemble, ils pourraient s'empêcher de tomber dans leur travers, soit la dissolution du fondement éthique solidaire de la protection sociale, ouvrant la voie de la marchandisation pour le mouvement d'émancipation, et le renforcement des hiérarchies de statut qui institutionnalise la domination d'une part de la population, pour la protection sociale (Fraser, 2016).

8.1.3 *Le réencastrement de l'économie par le RTE porteur de care*

Si nous revenons maintenant à la crise sanitaire présente, nous voyons que le constat s'aggrave. L'incapacité des marchés internationaux à s'autoréguler, la dégradation des services publics essentiels et les inégalités sociétales de revenus et de pouvoirs des citoyens sont de plus en plus apparents (Corvaisier-Drouard & Fontanel, 2020). La pandémie a accentué les failles du modèle actuel d'économie de marché, présenté pourtant comme un indépassable politique. Face à ce contexte qui demande un changement urgent, le RTE se présente comme un outil de réencastrement, et cela parce qu'il découle idéologiquement de l'économie sociale et solidaire, que nous avons relié avec le *care*. En effet, nous avons vu qu'elle se situe en économie alternative de celle marchande dominante puisque c'est le lien social qui vient fonder l'activité économique et non plus le « contrat » (Crétiéneau, 2010). Contrairement à l'économie capitaliste désencastrée du social, sans lien à l'éthique et surtout basée sur l'individu rationnel et égoïste, l'économie sociale et solidaire applique des règles et principes en cohérence avec ses valeurs. Ainsi, en reconnectant les pratiques économiques à leurs implications sociales et politiques, l'ESS peut être une voie de réencastrement de l'économie. Le RTE dans ce schéma de penser est donc un outil qui va permettre de favoriser des initiatives et des projets à vocations environnementales dont les implications économiques se font dans le lien social et politique.

Nous l'avons vu, une économie dite de *care* aurait pour vocation de joindre, dans son fonctionnement, les deux formes d'agir humain que sont le principe utilitaire et celui affinitaire, qui fait actuellement défaut à l'économie marchande. Le RTE, dans cette idée, soutient cette nouvelle façon de concevoir l'économie. En effet, il s'adapte au territoire et aux personnes qui s'inscrivent en son sein. Ainsi, il permet, surtout dans son action d'accompagnement, de prendre le contexte de la personne en compte et donc de réinscrire le principe affinitaire dans la sphère économique. En se calquant en partie sur le mode affinitaire, cela engendre une socialisation de l'économie qui interroge à la fois les modes de production et de consommation, mais aussi les modes d'échange et de répartition. De plus, le RTE prend en compte l'aspect financier, c'est-à-dire la nécessité monétaire pour mettre en place un projet, ce qui en fait un outil qui s'adapte à l'économie actuelle marchande tout en prenant en compte la nécessité de l'accompagnement humain dans les projets. Ainsi, il mêle tout à fait le principe utilitaire et celui affinitaire, comme cela serait souhaité dans une économie porteuse des valeurs de *care*, ré-encastree dans le social et le politique.

8.1.4 *La réciprocité au premier plan des principes d'intégration économique*

Le ré-encastrement de l'économie demande un retour du principe affinitaire dans l'économie, ce qui passe également par l'utilisation du principe de réciprocité qui est

favorisé au sein de l'ESS. Comme nous l'avons vu précédemment, parmi les principes d'intégration économique, c'est celui du marché qui a pris le dessus sur les autres, qui s'accompagne d'une vision individualiste et égoïste de l'être humain. Ce dernier étant avant tout un être social et politique, il faut absolument retrouver cette dimension de socialité afin d'éviter la fuite en avant de l'économie dominante, et son déni des dimensions de relation et de soin. L'ESS est en grande partie basée sur le principe de réciprocité, tout en intégrant les autres principes économiques, ce qui nous semble être une voie de changement pertinente pour l'économie. Jean-Michel Servet définit le principe de réciprocité de la manière suivante : « *la réciprocité peut se traduire comme l'idée du souci d'autrui, par le fait de se penser comme vivant en interdépendance avec les autres* » (2012b, p.98). En partant de cette définition, nous voyons clairement apparaître les éléments au fondement des théories du care, qui sont le souci d'autrui et l'interdépendance. Dans l'approche par la réciprocité, le comportement des individus est ainsi dicté par la solidarité, dans un cadre où les personnes ont conscience de leur appartenance à une communauté dans laquelle ils ont la responsabilité de ne pas desservir les autres et donc de se soucier d'autrui. Nous voyons ainsi apparaître une dynamique consentie de complémentarité entre les individus où chacun agit comme l'élément d'un Tout (Servet, 2012b, p.99). Ainsi, nous observons un double mouvement dans ces coopératives, dans lesquels les individus agissent pour le collectif et le collectif agit pour l'individu.

Si nous reprenons la proposition d'une alliance entre mouvement d'émancipation et de protection sociale de Nancy Fraser, le RTE nous semble s'en approcher. Il s'inscrit dans un mouvement d'émancipation puisqu'il refuse la domination sur les individus, et également sur la nature. Il se veut aussi être une protection sociale pour les individus vulnérables qui peut être soutenue par l'État et la population. Ainsi, il nous semble tout à fait pertinent comme proposition de contre mouvement qui puisse engendrer le réencastrement de l'économie marchande dans le système social. La voie pour sortir de la crise nécessite une responsabilité étatique mais peut aussi dépendre d'une régulation dans laquelle la coopération joue un rôle important, dans le sens de ce que le RTE propose. La crise sanitaire que nous traversons nous a permis de voir la force de la coopération dans des situations exceptionnelles, la capacité des citoyens à se mobiliser face à la vulnérabilité d'autrui, qui entre en résonance avec leur propre vulnérabilité et qui les rappelle à leur humanité. Le RTE est un moyen de prolonger cette coopération et de ne pas la laisser exister uniquement dans des cas exceptionnels tels que la pandémie mondiale, mais pour en faire une norme et un choix de vie pour les individus. Il peut en effet soutenir les personnes qui ont vu dans la crise sanitaire une opportunité de changement : sociétale dans le sens d'un changement de modèle d'agir qui ne soit pas uniquement motivé par l'argent mais par l'utilité citoyenne, et écologique, pour aller vers le respect des capacités

planétaires. En acceptant le RTE et en le déployant à plus grande échelle, cela permettrait de ne plus définir la santé du système uniquement sur l'économique, mais aussi d'y intégrer la santé sociale et écologique.

8.1.5 *La portée démocratique du RTE*

L'économie, grâce au RTE peut être repensée comme une activité relationnelle, ce qui permet de la remettre en lien avec le social et cela implique également le politique. En effet, la Coopérative de transition écologique qui est la forme d'accompagnement du RTE dénote un caractère démocratique qui n'existe pas dans l'économie marchande dominante. Ce fonctionnement démocratique découle par ailleurs du principe de réciprocité qui pousse les individus à participer au Tout, comme nous l'avons avancé précédemment. Dans la forme de gouvernance de la coopérative, le crédo est « une personne, une voix » ce qui place l'individu au centre du projet. Dans cette idée, la finalité est de mettre l'économie au service de l'homme et non plus la personne au service de l'économie, comme c'est le cas aujourd'hui dans l'économie publique ou encore dans l'économie capitaliste avec l'asservissement de la personne à cette dernière.

Ainsi, nous voyons la volonté de réintroduction du démocratique dans l'économie. Le RTE porte un dessein politique qui repose sur la volonté de faire des individus des citoyens, par la démocratie directe et participative qu'entraîne la Coopérative de transition écologique. C'est une forme d'*empowerment* citoyen qu'il permet, dans le sens où il encourage le développement des capacités d'agir des individus. L'économie qui est promue par le RTE permet la valorisation de la personne dans sa capacité à créer. Ainsi, l'objectif est de ne plus avoir affaire à des individus passifs mais de les encourager à devenir des citoyens responsables, dans un sens collectif. Cette responsabilité est stimulée par la mise en lien des individus au sein de la CTE. Parce qu'ils sont mis dans un espace de partage, qui met en avant leur interdépendance et les ramène à leur vulnérabilité, il y a un sens du devoir qui se met en place. Ce devoir ne relève pas d'une obligation, mais au contraire, il est volontaire parce qu'il est reconnu comme découlant de nos vulnérabilités. La responsabilité fait des individus des citoyens au sens démocratique, c'est-à-dire qu'ils prennent part aux décisions, qu'ils agissent, non pas égoïstement, pour leur propre intérêt mais dans un sens commun, contre toutes formes de domination. De plus, le RTE étend notre responsabilité au-delà de l'humain, en y incluant celle pour l'environnement. Le RTE est un outil d'économie sociale et solidaire, et donc encourage les personnes à se saisir du mode de fonctionnement porté par cette dernière. En plus d'avoir l'occasion de porter leur projet, le RTE propose également d'aller vers une nouvelle conception de ce qui fait l'entreprise, de découvrir d'autres modes de gouvernance qui soutiennent la solidarité. Ainsi, il participe au renforcement de l'ESS, qui est le contre-mouvement nécessaire pour affronter la crise et réencastrier notre économie et la rendre relationnelle. Cette économie,

à l'image du *care* ne doit plus être en marge du système économique mais en devenir le cœur, en y amenant la coopération et la solidarité.

C'est une double impulsion qui doit avoir lieu pour changer le système actuel : d'un côté, le politique doit s'ouvrir au peuple, en lui offrant plus de possibilités de participation, en lui rappelant qu'il est membre de la « cité » et qu'en tant que citoyen, il a le devoir de participer à cette dernière. De l'autre côté, les citoyens doivent reconnaître qu'ils ont cette capacité d'agir dans la société, qu'ils ne sont pas obligés de se reposer sur les élites pour former la société qu'ils désirent. Le RTE est, dans cette visée, un premier pas pour cela, dans le sens où il permet à des citoyens d'aller vers leur idéal de société en alliant à cela un pouvoir démocratique qui se concrétise au sein de la Coopérative. Bien sûr, la CTE reste un lieu à part de l'État, mais elle donne à voir un système de coopération très différent de ce qui existe en général et qui souvent maintient le pouvoir d'agir entre les mains des élites. Au sein de la Coopérative, l'objectif est donc de rassembler des individus pour qu'ils s'interrogent, qu'ils échangent et qu'ils esquissent des réponses à leurs attentes. La dynamique qui ressort de ce fonctionnement est celle d'une rencontre dans laquelle chacun donne et reçoit et qui aboutit à une vision commune du monde qui répond à leur désir. A l'échelle du territoire, ils ont ainsi l'opportunité d'imaginer et de concrétiser leur espoir d'un monde qui soit libéré du joug de la marchandisation.

Finalement, ce contre quoi il faut lutter n'est pas l'économie marchande à proprement parler, mais son omnipotence et l'individualisme sur lequel elle se fonde. En effet, nous l'avons vu, l'économie de marché fait partie des principes d'intégration économiques, il n'est que la procédure qui organise les échanges. Cependant, elle ne peut pas être l'unique qui domine les autres et surtout, il faut modifier l'image humaine qui sous-tend cette économie de marché qui est celle d'un être calculateur et égoïste. C'est donc un être humain relationnel qui doit être envisagé pour rendre l'économie humaine, et engendrer son réencastrement dans le social et le politique.

C'est ici tout le chemin que veut prendre le RTE, en soutenant les personnes dans leur projet, en partant de l'idée qu'elles sont imparfaites, à l'opposé de l'être totalement indépendant défini au travers de l'homo-oeconomicus. Il permet de quitter le paradigme individualiste, parce qu'il se fonde sur le personnalisme qui en est l'idéologie opposée. Il y a une nécessité de remettre dans le jeu économique la question éthique, qui est celle de la finalité. La fin ne peut plus être simplement l'accumulation de richesses comme c'est le cas aujourd'hui. Il faut que cette richesse redevienne le moyen, que son sens s'inscrive dans le bénéfice qu'elle apporte à la société, en posant finalement la question de ce qui est important, à l'image du projet de l'éthique du *care*. De plus, nous devons ramener au sein de l'économie de marché l'importance du relationnel, en mettant en place un système de proximité qui rapproche les gens entre eux. Nous l'avons exprimé au travers des travaux de Polanyi, l'économie est sociale, il est nécessaire de lutter contre les

mécanismes d'éloignement du marché qui rend les êtres humains insensibles aux autres. Grâce au RTE, qui agit sur un territoire donné, il y a une possibilité de reconnecter les acteurs par cette proximité et orienter ainsi leur attention vers autrui. Le RTE est en quelque sorte un processus qui permet d'éduquer les individus à être attentif aux autres et à soi-même, dans une dynamique de coopération. Cette nécessité de quitter le paradigme individualiste qui est apparu avec la modernité soulève une question qui est celle du sens de la vie humaine. Il y a une nécessité de reconsidérer notre façon de voir les choses, et cela implique la question du travail, que nous allons aborder dans le dernier sous-chapitre de ce travail de mémoire.

8.2 *Repenser le sens du travail*

Comme nous l'avons dit précédemment, en cherchant à changer le paradigme individualiste de la société occidentale, cela entraîne la nécessité de penser une nouvelle vision du monde. Ainsi, jusqu'ici, nous avons avancé le besoin de reconsidérer l'être humain en relation, par le fait de sa vulnérabilité qui le met en interdépendance avec les autres êtres humains ainsi qu'avec son environnement. Nous avons vu que le RTE peut engendrer, à son échelle, un changement au niveau de l'économie, en la redessinant avec en son centre la personne, qui doit venir primer sur le capital et que cela entraînerait donc la nécessité de ne plus considérer la richesse comme une fin en soi mais de la remettre au service de la société, ce qui lui redonnerait le statut de moyen. Cette façon de repenser l'économie dans le social et le politique amène avec elle le besoin de repenser le statut du travail et le sens que nous lui donnons.

Depuis le XIX^e, il y a eu une transformation du travail, qui bascule du statut de peine et de sacrifice vers celui d'une liberté créatrice qui permet à l'homme de transformer et d'aménager son monde et qui ainsi en fait l'essence de l'être humain (Méda, 2019). Le travail perd ainsi sa dimension douloureuse et devient une activité qui donne accès à de nombreux droits sociaux et qui est vecteur de réalisation de soi, dans le sens où, au travers du travail, nous prouvons notre valeur aux autres et à nous-même (Méda, 2019). Ainsi, nous le voyons, le travail prend une place très importante dans la vie humaine. Cependant, dans le même temps, le travail a été pris dans les toiles de l'ère industrielle et au fur et à mesure, il a pris le pas de l'accumulation capitaliste. En effet, le travail qui était à la base l'expression de l'identité de l'individu, cède peu à peu le pas à la consommation qui finalement a pris la place identitaire de l'être humain. La consommation devient le support majeur d'identité pour exprimer la personnalité et la singularité des personnes (Méda, 2015). Le travail est venu servir une nouvelle fin qui est celle de l'accumulation de biens, et ainsi, en soutenant cette hyperconsommation dont la logique est hédonique, il a entraîné des coûts environnementaux et sociaux importants (Méda, 2015).

Ainsi, la nécessité se porte d'une part sur la réorientation du sens du travail, et d'autre part sur la réorientation de la production. Il faut que le travail trouve sa motivation, non pas dans l'aspiration financière, mais qu'il ait une utilité dont la portée est sociétale. Le travail, sous le joug financier, est en train de détruire notre planète (Coutrot, 2018), que ce soit au niveau écologique, mais également humain, en allant jusqu'à impacter les individus dans leur santé mentale et physique.

8.2.1 *Le travail comme participation à la société*

Ainsi, dans la lutte pour une société plus juste et durable, il y a une nécessité de repenser le statut du travail. En effet, pour contrer le capitalisme, il est nécessaire de déployer les

capacités démocratiques du peuple et cela ne peut se faire uniquement en changeant les gens qui sont au pouvoir. Il est nécessaire de faire reculer la division du travail entre ceux qui pensent et ceux qui exécutent (Coutrot, 2018.). Le problème est que nous avons délaissé ce pouvoir d'agir au profit du pouvoir d'achat, délaissant ainsi la liberté du travail. Il nous faut dès lors redécouvrir cette capacité d'agir au travers du travail et c'est ce que nous avons déjà avancé, en partie, en parlant de l'économie. L'objectif est de responsabiliser les individus dans leur vie quotidienne et de leur redonner du pouvoir dans la société. Avec l'individualisme, nous avons oublié que nous sommes avant tout des êtres sociaux, appartenant à une communauté, et qu'à cela s'accompagne une responsabilité collective. Cette responsabilité doit être redécouverte en mettant le *care* au cœur de nos vies, ce qui implique également le travail, pour aller vers une société d'attention envers autrui et envers Soi. Le fait d'exercer un métier qui soit utile à la société renforce la participation de l'individu à cette dernière. Comme le définissent Estelle Morin et Jacques Forest, le travail est « *avant tout une activité par laquelle une personne s'insère dans le monde, exerce ses talents, se définit, actualise son potentiel et crée de la valeur, qui lui donne, en retour, un sentiment d'accomplissement et d'efficacité, voire peut-être un sens à sa vie* » (2007). Le problème aujourd'hui est que le travail se retrouve, tout comme les autres pôles de vie, soumis à l'économie marchande et ainsi, la vocation qu'il lui est trop souvent donné est celle de produire des résultats financiers et non pas de contribuer au développement de la personne qui exerce l'activité ou de servir la société (Morin & Forest, 2007).

Grâce au RTE, les individus ont l'occasion d'exercer une activité qui leur tient à cœur, qui fait sens dans leur vie et qui poursuit leurs vocations. Le RTE permet aux individus qui souhaitent mettre en place des projets durables et respectueux des êtres humains et de la nature de porter leur projet sans pour autant perdre leurs droits et être contraints par la nécessité de croissance et de productivisme qui est imposé par l'économie de marché. Plutôt que de choisir leur emploi dans l'unique but de subvenir à leur besoin, délaissant une activité qui leur tiendrait à cœur, les personnes dont le projet est soutenu par un RTE se voient offrir une sécurité financière et également un accompagnement pour les aider à pérenniser leur dessein. Le RTE est donc un tremplin pour encourager des métiers qui font sens car ils profitent à la société, du point de vue écologique ou social.

8.2.2 *Le RTE pour répondre aux conséquences de la pandémie*

La Covid-19 a eu des effets destructeurs au niveau de l'emploi. De nombreux individus ont perdu leur travail et se retrouvent maintenant au chômage. Dans l'idée que nous avons avancée précédemment dans ce travail de dire que la pandémie est une opportunité de changement, il nous semble pertinent de dire que le RTE se propose comme une possibilité d'encourager ces individus qui ont perdu leur travail à aller vers de nouveaux

emplois qui sont durables et respectueux de l'environnement. Ainsi, il permet de soutenir l'élan de changement que la crise sanitaire entraîne qui malheureusement plonge des individus dans le chômage. Le RTE peut être une solution pour rebondir face à ce moment de crise, notamment lié au chômage, et à encourager les personnes motivées à aller vers un métier respectueux de l'environnement.

Ainsi, le RTE se veut être porteur de projets qui vont dans le sens d'un travail qui répare et non plus qui détruit. La transition écologique et sociale de la société possède un grand potentiel de création d'emplois qui font sens, qui réparent le monde, qui le forgent différemment et qui ont la capacité de construire l'homme en citoyen en lui donnant l'opportunité d'agir pour la société, dans un sens collectif et d'épouser sa part relationnelle qui le lie aux autres individus. Les défis pour l'avenir sont grands et seront difficiles à dépasser mais en se responsabilisant par rapport à autrui, en acceptant pleinement notre vulnérabilité et en la transformant en force collective, il existe encore une chance de ne pas subir le changement mais d'y prendre part, de manière consciente et volontaire. C'est en encourageant des métiers résilients, c'est-à-dire qui font sens par leur utilité dans la société, qui sont des métiers du *care*, que le RTE peut nous mener vers une société durable. Il est un dispositif qui nous prépare à faire face de manière consentie aux défis du futur. Il incite à la diversité des expérimentations adaptées au contexte local puisqu'il s'inscrit sur le territoire et permet ainsi d'engager les citoyens dans la transition de manière directe. En formant, par la Coopérative, des communautés d'acteurs territoriaux qui incluent des citoyens, des politiques et des professionnels, il incite ces derniers à devenir force de proposition, en leur rappelant qu'ils ont un pouvoir d'agir dont ils peuvent et doivent faire usage.

Le RTE donne ainsi un coup de pouce pour aller vers ces emplois qui sont nécessaires et qui ne manquent pas, mais qui ne sont pas suffisamment rémunérés ou souvent trop peu rentables pour pouvoir en vivre, en toute sécurité. Ainsi, il pourrait agir sur l'échelle de valeur des métiers, en les mettant en lumière et ainsi d'avancer leur nécessité pour aller vers une société de soin. Cette impulsion pourrait être l'occasion d'impliquer les acteurs politiques territoriaux et petit à petit montrer que l'alliance sociale et écologique est une voie que l'État peut poursuivre pour aller vers un réel changement.

9. CONCLUSION : UN MONDE QUI EXISTE PAR LES RELATIONS, QUI DOIVENT ÊTRE PRÉSERVÉES

Ainsi, comme nous l'avons vu, ce ne sont pas de simples ajustements qui sont demandés mais un changement de paradigme qu'il faut entreprendre pour nous sortir de notre monde en crise. Bien sûr, ce changement de paradigme constitue une tâche colossale. Cela implique de remettre en question ce que l'être humain a établi depuis la modernité. Face à cette nécessité, le RTE est comme nous l'avons exposé, un outil économique et social qui nous semble indispensable pour engendrer une impulsion vers ce changement, puisqu'il cherche à recentrer l'économie sur la personne et sur les liens sociaux. Par rapport à l'éthique du *care*, l'intérêt du RTE est qu'il donne à voir ce que peut être l'économie du *care* : une économie réencastrée dans la société, au sein de laquelle les relations sont centrales et qui donne un pouvoir d'agir aux individus et qui par la même occasion engendre une responsabilité collective consentie. En effet, en cherchant à ramener une proximité entre les individus au sein de la Coopérative de transition écologique, le RTE permet de rappeler l'importance des liens entre individus et la nécessité d'entretenir leur interdépendance. En plus d'appuyer les relations par son fonctionnement, il soutient également des activités qui s'inscrivent dans la proximité à l'humain et à l'environnement et qui donc favorise une nouvelle façon d'être dans le monde, en cherchant à maintenir ces liens et à les renforcer en puissance de coopération.

Finalement, comme nous l'avons exposé, au-delà du RTE, c'est l'économie sociale et solidaire qui semble se proposer comme un déploiement du *care*. Aujourd'hui, les initiatives dont les objectifs privilégient les activités productrices de liens sociaux sont souvent jugées comme antiéconomiques car elles misent sur le partage de décision et la mutualisation par la coopération et non pas sur ce qui fait l'économie actuellement qui va dans le sens de la hiérarchisation, la concurrence, le productivisme et l'exploitation (Aissaoui, 2004 pp.77-78). En favorisant des emplois qui appuient le lien social comme élément essentiel de l'économie, le RTE se confirme comme pertinent pour changer notre vision de l'économie et aller vers une société de *care* et durable. Notre monde existe par les relations entre individus et avec notre environnement non-humain. Il est nécessaire pour préserver ce monde de mettre ces relations au cœur du fonctionnement de nos sociétés, de les considérer dans leur nécessité et donc de prendre les mesures nécessaires pour changer l'individualisme dans lequel nous nous sommes enfermés. Le RTE est ainsi une impulsion pour changer nos sociétés, pour offrir une nouvelle voie à l'humanité, par laquelle notre monde ne serait plus régi par l'économie marchande actuelle qui détruit les liens entre individus, mais au contraire, qui accepte que les relations d'interdépendance sont essentielles à la vie humaine pour soutenir nos vulnérabilités et qui donc les préserve.

CONCLUSION : LE CARE COMME PIERRE ANGULAIRE DE LA TRANSITION ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE

Ce mémoire avait pour ambition de questionner la pertinence de l'éthique du *care* dans la transition écologique et sociale de la société et cela au travers du dispositif du revenu de transition écologique (RTE).

Dans la première partie du travail, nous nous sommes attachés à présenter l'éthique du *care* et cela en partant des travaux de Joan Tronto sur le *care*. Nous avons ainsi posé une première hypothèse qui était que l'éthique du *care* la plus pertinente pour traiter de la transition écologique et sociale, notamment suite à la crise sanitaire, est celle qui découle de ces travaux, qui mettent au cœur de la morale notre vulnérabilité et notre interdépendance. Nous avons ainsi vu que la philosophie du *care* amène une nouvelle façon de penser ce qu'est l'éthique, en amenant la préservation des relations et la sollicitude envers autrui comme enjeu pour cette dernière. Depuis le 18^{ème} siècles, notre société a grandement évolué par la globalisation qui a poussé les théories morales à rechercher l'universalité qui s'est traduite par la rationalité, reléguant les sentiments au second plan. Cela a amené notre société à se fonder sur l'individualisme, qui s'est notamment confirmé par l'acceptation du concept d'*homo-oeconomicus*. A contresens de cela, l'éthique du *care* a pour objectif de repenser le sens même que nous donnons à l'éthique. C'est finalement dans la réalité ordinaire que l'éthique du *care* s'inscrit, en partant de l'expérience quotidienne des individus et refusant ainsi le désir d'universalité de l'éthique contemporaine. De plus, nous avons vu que l'éthique du *care* est un renversement de cette dernière, en cherchant à changer les frontières de la morale et à amener l'enjeu éthique dans le politique. En faisant cela, l'objectif est de rendre visible le *care* et de le mettre au centre de la société car il est nécessaire pour maintenir et perpétuer notre monde. Nous avons également avancé la particularité du *care* comme éthique qui se définit par la pratique et qui constitue, ainsi, un engagement envers autrui ayant pour incidence de responsabiliser les individus parce qu'ils sont liés les uns aux autres. Finalement, nous avons soulevé que le *care*, doit reprendre une place centrale pour permettre à la justice de devenir réellement juste, en portant attention à autrui, ce qui engendrerait une réelle responsabilité collective.

Nous avons dans le deuxième chapitre de ce travail, vu que l'éthique du *care*, parce qu'elle se révèle dans la pratique et non la métaphysique, est tout à fait applicable à la question écologique. Le *care* signifie prendre soin du monde, le réparer, le rendre vivable et c'est pourquoi il possède une visée environnementale. Nous avons ainsi démontré dans notre première partie que, pour toutes ces raisons, ce *care*, qui cherche à mettre au centre de nos vie la vulnérabilité, est tout à fait pertinent pour la transition écologique et

sociale, surtout par qu'il y a une recherche, au travers de ce dernier, de s'extraire de toutes dominations pour aller vers un monde plus juste et durable. Nous avons finalement défini la transition écologique et sociale de la société comme un processus de *care*, par lequel nous cherchons à réparer notre monde.

Dans le troisième chapitre, nous avons avancé la crise sanitaire comme l'opportunité du changement que le *care* souhaite entreprendre, puisqu'elle a permis de révéler son importance. Cependant, nous avons vu que, malgré la prise de conscience générale, le monde cherche à nouveau à relancer l'économie et refuse de concrétiser les leçons que nous avons tirées lors de la première vague de la Covid-19. En plus de l'économie qui vient effacer la problématique écologique mais aussi sociale, nous avons également vu que la société fait face à une défaillance des démocraties qui ne prennent pas en compte l'avis des citoyens, alors qu'ils sont les premiers à être touchés par la crise et par les décisions politiques mises en place pour y répondre.

Face à ce constat découlant de la crise sanitaire, nous avons introduit l'outil économique et social du revenu de transition écologique (RTE) afin de le présenter comme une solution pour dépasser les obstacles économiques et politiques que nous avons identifiés précédemment, pour dépasser la crise et aller vers une société de *care*. Nous avons ainsi entamé la deuxième partie de ce travail de mémoire, en présentant, dans le chapitre 5, le RTE, dont nous avons fait l'hypothèse qu'il est un outil porteur de l'éthique du *care*. Une fois le RTE défini, nous avons confronté, dans le chapitre 6, ses bases théoriques à celles du *care* présentées dans la première partie. Nous avons ainsi pu valider notre seconde hypothèse en soulevant plusieurs points de concordance. Nous avons démontré que par son fondement sur le personnalisme, le RTE soutient les mêmes objectifs que l'éthique du *care*, en cherchant à définir l'humain comme un être relationnel et dépendant d'autrui par sa vulnérabilité et surtout en souhaitant basé son fonctionnement sur la coopération. De ce rapprochement entre personnalisme et *care*, nous avons également pu avancer l'économie sociale et solidaire comme la traduction de ce que peut être une économie du *care*. Nous avons, ensuite, vu que le RTE se fonde sur l'éthique environnementale de l'écocentrisme dans une volonté de percevoir la Terre comme sphère d'appartenance commune, ce qui rejoint les apports de l'éthiques du *care* sur la question écologique présentés en première partie. Nous avons en effet exposé le *care* comme une éthique pratique dont l'objectif est de prendre soin de la nature qui nous entoure, avec laquelle nous interagissons et dont nous dépendons. C'est donc une relation à la nature qui est défendue dans l'éthique du *care*, qui correspond à celle que le RTE recherche, notamment dans la volonté de soutenir des activités dont l'objectif n'est pas de dominer la nature, mais de vivre avec elle dans une relation de *care*. Le RTE est un outil qui permet aux individus qui le veulent de prendre leur responsabilité, dans le sens de celle du *care*, envers la nature. Ensuite, le RTE se fonde dans une optique de justice, dans le sens où il offre un

accompagnement égal à tous ceux qui en bénéficient. Dans le même temps, il adopte, en plus de cette posture qui relève de l'universalisme, une forme particulariste puisque ce suivi humain, qui est l'expression d'une solidarité chaude, est adapté aux contextes des bénéficiaires du RTE. Il est ainsi le reflet des motivations de l'éthique du care, qui souhaite réintroduire, dans la Justice de Rawls, une approche particulariste afin de la rendre véritablement plus juste. Finalement, c'est dans la structure sur laquelle se fonde le RTE que nous pouvons affirmer que le RTE est un outil porteur de care. En effet, en s'appuyant sur l'adhésion à une Coopérative de transition écologique, il amène une portée politique et relationnelle, en mettant chaque individu à égalité et en lui donnant accès à une voix singulière capable de porter une décision. Ainsi, nous avons prouvé que cet outil économique est porteur de care pour deux raisons. Premièrement il soutient des métiers et activités dont la portée est celle du care, principalement au niveau environnemental puisque son objectif vise la transition écologique de la société. Deuxièmement, son fonctionnement s'appuie sur des éléments essentiels de l'éthique du care, tels que la vulnérabilité, l'interdépendance ou encore l'approche par la justice particulariste, tout en ayant une portée politique, ce qui engendre une responsabilisation des individus.

Nos deux hypothèses validées, nous avons finalement pu répondre à la question centrale de ce travail :

Dans quelle mesure les théories du care peuvent-elles répondre à la crise systémique actuelle, en partant de la crise sanitaire, et s'inscrire comme théories pertinentes dans la transition écologique et sociale de la société, dans le cas spécifique du revenu de transition écologique (RTE) ?

Le RTE étant un outil initialement économique, nous avons axé notre réponse sur ce domaine. Nous avons donc, dans le chapitre 8, développé le concept de désencastrement de l'économie de Karl Polanyi, afin d'expliquer pourquoi l'économie marchande a pris le pouvoir sur tous les pôles de notre société, soumettant ainsi l'écologique et le social à la question marchande. Dans ce contexte, nous avons avancé l'intérêt du RTE porteur de care comme possibilité de réencaster notre économie dans la sphère sociale et politique, en étant un contre-mouvement qui ramène le principe d'intégration économique de la réciprocité au cœur de l'économie. Sans cela, le problème économique dominera continuellement les problématiques sociales et écologiques, qui pourtant sont essentielles à traiter pour le futur de l'humanité. Nous avons également appuyé l'importance de la portée politique du RTE, qui implique les citoyens dans les prises de décision et qui leur donne un pouvoir d'agir réel, par l'adhésion à une Coopérative de Transition Ecologique. Face aux obstacles de changement que nous avons présentés de la crise sanitaire, dans le chapitre 3, nous avons appuyé le fait qu'il est nécessaire d'engager les citoyens dans le politique, de leur donner la parole et c'est

exactement ce que le RTE permet, à son échelle, dans l'adhésion à la structure démocratique qu'il propose. Il permet ainsi, sur un territoire, de relier les différents acteurs politiques, professionnels et les citoyens, en leur permettant de se reconstruire, en les mettant en relation et ainsi en leur offrant la possibilité de coopérer. Cette dernière partie du travail nous a ainsi permis d'ajouter à l'éthique du care une portée économique qui, tout comme le social, le politique et l'écologique, doit suivre le changement soutenu par le care pour aller vers une société durable de soin.

Nous avons finalement abordé la question du travail et du sens que pouvait lui donner le RTE, dans l'optique du changement de cap de notre société, qu'engendrerait le ré-encastrement de l'économie dans le social et le politique. Nous avons ainsi défini le RTE comme une possibilité pour les individus qui en bénéficient de réellement prendre part à la société, au travers de leur activité. En effet, nous avons avancé que, par le RTE, le travail ne devait plus servir l'accumulation de biens et de richesse, mais seconder la société en renforçant la participation des individus à cette dernière, ce qui aurait pour effet de consolider leur sens des responsabilités envers les autres individus.

Ce travail nous a ainsi permis de poser une analyse du point de vue du care sur notre monde actuel. Nous avons défini l'état de crise sanitaire dans lequel il est plongé comme une opportunité pour changer de cap. Plutôt que de choisir de s'obstiner dans une voie qui ne nous mène qu'à notre perte, nous devons avoir le courage de changer le modèle dans lequel nous vivons, et cela en nous accrochant au care, qui finalement serait l'expression d'un monde qui prend pleinement compte de sa vulnérabilité, qui l'accepte et la transforme en force aux travers de la relation. Par la (re)découverte de notre vulnérabilité et nos interdépendances, nous avons l'opportunité de créer un monde dans lequel les relations de coopération sont une norme, dans lequel nous ne cherchons pas à dominer les autres et dans lequel la force ne s'exprime pas par la domination d'autrui mais par la coopération. Le mythe de l'autonomie doit disparaître pour laisser place à une société d'être humain qui se construisent ensemble, dont chaque individu est un maillon nécessaire de la chaîne.

Dans cette optique, nous avons avancé le RTE comme la possibilité pour porter le care et lui permettre de se réaliser dans l'économie, en ramenant cette dernière à une économie du réel, qui fonctionne dans les liens sociaux et qui donc nous amène à porter attention à autrui. Avec la crise, nous avons commencé à déceler cette importance de l'attention qui découle du care, mais il reste encore un long chemin à parcourir avant d'en faire une norme. Il faut rompre à tout prix avec les enseignements de la modernité qui nous ont, petit à petit, enfermés sur nous même, nous poussant à oublier que nous sommes avant tout des êtres relationnels. Comme nous l'avons déjà proposé dans ce travail, c'est par l'économie sociale et solidaire que le care peut prendre forme dans l'économie. Il reste désormais à encourager cette forme de l'économie pour aller vers une société de care

dans laquelle les individus acceptent pleinement qu'ils sont en relation avec les autres, que ces relations sont essentielles et que de ces dernières découlent des responsabilités envers autrui et aussi envers l'environnement. Ce n'est qu'en acceptant de se tourner vers l'important, qui est que nous devons maintenir, perpétuer et réparer notre monde, que nous pourrons réellement penser le monde d'après.

BIBLIOGRAPHIE

- Adam, C. (2008). Sur la crise écologique et sociale actuelle. *Bulletin d'histoire politique*, 17(1), 277-281. <https://doi.org/10.7202/1056062ar>
- Aissaoui, N. (2014). *Changer de regard, propositions des femmes pour une société plus juste*. Paris : Ed. Ch. L. Mayer.
- Ariffin, Y., Arnsperger, C., Augagneur, F., Bolens, G., Bouleau, N., Bourg, D., ... & Faraco, B. (2012). Manifeste pour une sortie de crise par l'écologie. *Vertigo-la revue électronique en sciences de l'environnement*. <https://doi.org/10.4000/vertigo.11958>
- Arnsperger, C., & Bourg, D. (2017). *Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Arnsperger, C., & Van Parijs, P. (2003). *Éthique économique et sociale*. Paris : Éditions la Découverte.
- Azam, G. (2013). Face au chaos climatique, l'histoire n'est pas finie. *EcoRev'*, 40(1), 21-26. <https://doi.org/10.3917/ecorev.040.0021>
- Behrent, M. (2016). Karl Polanyi. Remettre l'économie à sa place. *Sciences Humaines*, 287(12), 36-36. Repéré à <https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2016-12-page-36.html>
- Boiral, O. (2020, 03 avril). Coronavirus et crise écologique : l'arbre qui cache la forêt ? *Le Soleil*. Repéré à <https://www.lesoleil.com/opinions/point-de-vue/coronavirus-et-crise-ecologique--larbre-qui-cache-la-foret-64503f6075b0f62631c14d2a2bc01f3b> (Consulté le 27.09.2020).
- Boniteau, A. (2016, 07 décembre). Karl Polanyi : réencaster l'économie dans la société. *Philitt*. Repéré à <https://philitt.fr/2016/12/07/karl-polanyi-reencaster-leconomie-dans-la-societe/> (consulté 17.10.2020).
- Bourg, D. (2012). Transition écologique, plutôt que développement durable: Entretien avec Dominique Bourg. *Vraiment durable*, 1(1), 77-96. <https://doi.org/10.3917/vdur.001.0077>
- Bourg, D. (2013). Peut-on encore parler de crise écologique ? *Revue d'éthique et de théologie morale*, 276(HS), 61-71. <https://doi.org/10.3917/retn.276.0061>

- Bourg, D. (2019). La démocratie représentative au défi des limites planétaires. *La Pensée écologique*, 3(1). Repéré à : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2019-1-page-8.htm>
- Bourg, D., Desbrosses, P., Chapelle, G., Chapoutot, J., Ricard-Lanata, X, Servigne, P., Swaton, S. (2020, 15 avril). Propositions pour un retour sur Terre. *La Pensée Écologique*. Repéré à https://www.canopee12.fr/files/DOCUMENTS/Propositions_pour_un_retour_sur_Terre.pdf (consulté le 07 juillet 2020).
- Brugère, F. (2011). *L'éthique du « care »*. Paris : Presse universitaire de France
- Brugère, F. (2020). Pour une société du care: Retour sur dix ans de combat. *Études*, juillet-août(7), 61-72. <https://doi.org/10.3917/etu.4273.0061>
- Chagnon, V., Dallaire, C., Espinasse, C., Bouchard, S., & Centre culturel international de Cerisy-la-Salle (2013). *Prendre soin: savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*. Paris : Hermann.
- Chochoy, N. (2015). Karl Polanyi et l'encastrement politique de l'économie : pour une analyse systémique des rapports changeants entre économie et société. *Revue Française de Socio-Économie*, 15(1), 153-173. <https://doi.org/10.3917/rfse.015.0153>
- Chronique de Miso et Maso (2020, 15 avril). Après les applaudissements, reconnaissance et revalorisation. *Le Courrier*. Repéré à <https://lecourrier.ch/2020/04/15/apres-les-applaudissements-reconnaissance-et-revalorisation/> (consulté le 17 août 2020)
- Corvaisier-Drouard, B. & Fontanel, J. (2020). La pandémie, un révélateur d'une crise sociale et sociétale profonde. *France Forum, Le monde d'après* (27). [hal-02919417](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02919417)
- Coutrot, T. (2018). *Libérer le travail-Pourquoi la gauche s' en moque et pourquoi ça doit changer*. Paris: Le Seuil.
- Delassus, E. (2012). L'éthique du care : vulnérabilité, autonomie et justice. Repéré à: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00701247v2>
- Delassus, E. (2016). De l'individu à la personne. Repéré à : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00853937>
- Delassus, E. (2017, 30 juin). *Coopérer pour mieux (se) soigner* [Conférence]. Rencontre organisée par l'association OPPELIA, Paris. Repéré à : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01552328>

- Fraser, N. (2010). Marchandisation, protection sociale et émancipation: Les ambivalences du féminisme dans la crise du capitalisme. *Revue de l'OFCE*, 114(3), 11-28. <https://doi.org/10.3917/reof.114.0011>
- Fraser, N. (2016). Un triple mouvement : Penser un projet politique face à la crise après Polanyi. *Agone*, 60(3), 119-136. <https://doi.org/10.3917/agone.060.0119>
- Frémeaux, P. (2014). *Transition écologique, mode d'emploi*. Paris : Les petits matins.
- Garrau, M (2012). La justice à l'épreuve de l'altérité. *La vie des idées*. Repéré à : <https://laviedesidees.fr/La-justice-a-l-epreuve-de-l.html> (consulté le 05 mars 2020)
- Garrau, M. (2014). *Care et attention*. Paris: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.garr.2014.01>
- Garrau, M. (2015). La portée politique de l'expérience. Retour sur le parcours philosophique d'Eva Feder Kittay. *Alter*, 9(3), 186-194. <https://doi.org/10.1016/j.alter.2015.05.001>
- Garrau, M. & Le Goff, A. (2010). *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care*. Paris : Presse Universitaire de France. <https://doi.org/10.3917/puf.garra.2010.01>
- Gilligan, C. (2008). *Une voix différente : pour une éthique du care*. Paris : Flammarion
- Gilligan, C. (2009). Le care, éthique féminine ou éthique féministe ? *Multitudes*, 37-38(2), 76-78. <https://doi.org/10.3917/mult.037.0076>
- Gilligan, C., Hochschild, A. R. & Tronto, J. (2013). *Contre l'indifférence des privilégiés: à quoi sert le care*. Paris : Payot.
- Grandjean, A. (2012). La transition écologique : comment ? *Études*, tome 416(4), 439-448. <https://doi.org/10.3917/etu.4164.0439>
- Gozlan R. & Jagadesch, S. (2020, 2 mars). Comment les changements environnementaux font émerger de nouvelles maladies. *The Conversation*. Repéré à <https://theconversation.com/comment-les-changements-environnementaux-font-emerger-de-nouvelles-maladies-130967> (Consulté le 25.09.2020).
- Grancolas, P. & Justine, J-L. (2020, 25 mars). Covid-19 ou la pandémie d'une biodiversité maltraitée. *The Conversation*. Repéré à <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02549595/document> (Consulté le 26.09.20).

- Grapperon, L. (2018). *Pour un revenu de transition écologique*, Sophie Swaton: Paris, Presses universitaires de France, 2018. *Revue de philosophie économique*, vol. 19(2), 219-229. <https://doi.org/10.3917/rpec.192.0219>
- Guérin, S. (2011). Du care à la société accompagnante : une écologie politique du concret. *Écologie & politique*, 42(2), 115-134. <https://doi.org/10.3917/ecopo.042.0115>
- Harang, L. (2009). Care et politique : la voix des femmes. *Le Philosophoire*, 32(2), 139-155. <https://doi.org/10.3917/phoir.032.0139>
- Hillenkamp, I. & Laville, J. (2013). Introduction. Dans : Isabelle Hillenkamp éd., *Socioéconomie et démocratie: L'actualité de Karl Polanyi* (pp. 7-36). Toulouse, France: ERES. <https://doi.org/10.3917/eres.lavil.2013.01.0007>
- Holcman, R. (2015). *Économie sociale et solidaire*. Paris: Dunod.
- Ibos, C. (2019). Éthiques et politiques du care. Cartographie d'une catégorie critique. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, (1), 181-219. <https://doi.org/10.4000/clio.16440>
- Krastev, I. (2020). *Est-ce déjà demain? Le monde paradoxal de l'après-Covid-19*. Paris: Premier Parallèle.
- Klein, G. (2020, 11 juin). *Le revenu de transition écologique, un concept qui fait son chemin* [Émission de radio]. RTS. Repéré à <https://www.rts.ch/info/economie/11391023-le-revenu-de-transition-ecologique-un-concept-qui-fait-son-chemin.html> (consulté le 09.09.20)
- Lacroix, G. & Slitine, R. (2016). *L'économie sociale et solidaire*. Paris : Presse Universitaire de France.
- Larrère, C. (2010). Les éthiques environnementales. *Natures Sciences Sociétés*, 18(4), 405-413. Repéré à : <https://www.cairn.info/revue-natures-sciences-societes-2010-4-page-405.htm>
- Larrère, C. (2012). Care et environnement: la montagne ou le jardin?. Dans S. Laugier (éd.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement* (pp. 233-261). Paris : Payot et Rivages.
- Larrère, C. (2014). Vulnérabilité et responsabilité: un autre Jonas ? *Alter* (22), 181-193. <https://doi.org/10.4000/alter.304>

- Larrère, C. (2015). La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme. *Cahiers du Genre*, 59(2), 103-125. <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0103>
- Laugier, S. (2009). L'éthique comme politique de l'ordinaire. *Multitudes*, 37-38(2), 80-88. <https://doi.org/10.3917/mult.037.0080>
- Laugier, S. (2010). L'éthique du care en trois subversions. *Multitudes*, 42(3), 112-125. <https://doi.org/10.3917/mult.042.0112>
- Laugier, S. (2012). Frontière du care. Dans S. Laugier (éd.), *Tous vulnérable ? les care, les animaux et l'environnement* (pp. 7-32). Paris : Payot et Rivages.
- Laugier, S. (2015). Care, environnement et éthique globale. *Cahiers du Genre*, 59(2), 127-152. <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0127>
- Laugier, S., Falquet, J. & Molinier, P. (2015). Genre et inégalités environnementales : nouvelles menaces, nouvelles analyses, nouveaux féminismes: Introduction. *Cahiers du Genre*, 59(2), 5-20. <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0005>
- Laugier, S., & Vallaud-Belkacem, N. (2020). *La Société des vulnérables: Leçons féministes d'une crise*. Paris : Editions Gallimard.
- Le Bé, P. (2020, 16 janvier). Comment la France expérimente le revenu de transition écologique. *Le Temps*. Repéré à <https://blogs.letemps.ch/philippe-le-be/2020/01/16/comment-la-france-experimente-le-revenu-de-transition-ecologique/> (Consulté le 16.06.20)
- Le Polain, M. & Nyssens, M. (2017). *Les logiques socio-économiques sous-jacentes aux stratégies de protection des acteurs populaires au Sud Kivu*. Dans : Nyenyezi Bisoka, A., Greenen, S., Ansons, A. & Omasombo Tshonda, J. *Conjoncture congolaise 2016 : Glissement politique, recul économique*. Paris : L'Harmattan. Repéré à : <https://www.eca-creac.eu/sites/default/files/pdf/2016-03-12-polain-nyssens.pdf>
- Lipietz, A. (2020, 5 mai). Pourquoi le Covid-19 est aussi une crise écologique. *Presse-toi à gauche*. Repéré à <https://www.pressegauche.org/Pourquoi-le-Covid-19-est-aussi-une-crise-ecologique> (consulté le 26.09.2020).
- Lovell, A., Pandolfo, S., Das, V. & Laugier, S. (2013). *Face aux désastres: une conversation à quatre voix sur le care, la folie et les grandes détresses collectives*. Montreuil-sous-Bois : Ilthaque.
- Lovelock, J. (2010). *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. Paris : Flammarion

- Maréchal, J. (2002). L'éthique économique de Michael Walzer. *Écologie & politique*, 26(3), 149-166. <https://doi.org/10.3917/ecopo.026.0149>
- Meadows, D., Meadows, D.L. & Randers, J. (2012). *Les limites à la croissance (dans un monde fini) : Le rapport Meadows, 30 ans après*. Montréal : Éditions Ecosociété
- Méda, D. (2015). Se libérer de la consommation. *Revue Projet*, 344(1), 44-53. <https://doi.org/10.3917/pro.344.0044>
- Méda, D. (2019). Trois scénarios pour l'avenir du travail. *Revue internationale du Travail*, 158(4), 689-716. <https://doi.org/10.1111/ilrf.12128>
- Morazain, A & Pucella, S. (1988). *Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social*. Montréal : Editions du Renouveau Pédagogique
- Morin, E. & Forest, J. (2007). Promouvoir la santé mentale au travail : donner un sens au travail. *Gestion*, vol. 32(2), 31-36. <https://doi.org/10.3917/riges.322.0031>
- Mounier, E. (1995). *Le personnalisme*. Paris : Presses Universitaire de France
- Noddings, N. (2013). *Caring: A relational approach to ethics and moral education*. University of California Press.
- Nurock, V. (2010). *Carol Gilligan et l'éthique du « care »*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Nussbaum, M. (2012). *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris : Climats.
- Ottet, M. (s.d). Covid-19, conséquence de la crise écologique ? [Discussion avec Philippe Roch et Dominique Bourg]. *Spectrum*. Repéré à https://student.unifr.ch/spectrum/2020/04/covid-19-consequence-de-la-crise-ecologique/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=covid-19-consequence-de-la-crise-ecologique (consulté le 17.09.2020).
- Oxfam (2019, janvier.). *Services public ou fortunes privées*. Oxfam. Repéré à : <https://oxfam.qc.ca/wp-content/uploads/2019/01/rapport-complet-davos-oxfam-2019.pdf> (consulté le 13.02.20).
- Paperman , P. & Laugier, S. (2011). *Le souci des autres : éthique et politique du care*. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

- Perret, B. (2020). L'écologie est-elle rationnelle ? *Esprit*, mars(3), 96-106. <https://doi.org/10.3917/espri.2002.0096>
- Petit, E. (2013a). *L'économie du care*. Paris : Presse universitaire de France
- Petit, E. (2013b). L'économie du comportement et la théorie du care. Les enjeux d'une filiation. *Revue du MAUSS*, 41(1), 347-369. <https://doi.org/10.3917/rdm.041.0347>
- Petit, E. (2014). Éthique du care et comportement pro-environnemental. *Revue d'économie politique*, vol. 124(2), 243-267. <https://doi.org/10.3917/redp.242.0243>
- Pierron, J. P. (2019). *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, travail et écologie*. Paris : Les Belles Lettres.
- Plumwood, V. (1998). Inequality, ecojustice and ecological rationality. *Social Philosophy Today*, 13, 75-114. <https://doi.org/10.5840/socphiltoday19981315>
- Polanyi, K. (2016). *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.
- Projet BaSES (s.d). *Karl Polanyi*. Repéré à <https://wp.unil.ch/bases/2013/07/karl-polanyi/> (consulté le 05.10.20)
- Pulcini, E. (2012). Donner le care. *Revue du MAUSS*, 39(1), 49-66. <https://doi.org/10.3917/rdm.039.0049>
- Raïd, L. (2012). De la Land Ethic aux éthiques du care. Dans S. Laugier (éd.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement* (pp. 173-203). Paris : Payot et Rivages.
- Raïd, L. (2015). Val Plumwood : la voix différente de l'écoféminisme. *Cahiers du Genre*, 59(2), 49-72. <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0049>
- Segondy, M. (2020). Les Coronavirus humains. *Revue Francophone des Laboratoires*, 2020(526), 32-39. [https://doi.org/10.1016/S1773-035X\(20\)30311-7](https://doi.org/10.1016/S1773-035X(20)30311-7)
- Servet, J. (2007). Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi, contribution à une définition de l'économie solidaire. *Revue Tiers Monde*, 190(2), 255-273. <https://doi.org/10.3917/rtm.190.0255>
- Servet, J. M. (2012a). Karl Polanyi, La subsistance de l'Homme. La place de l'économie dans l'histoire et dans la société. *Œconomia. History, Methodology, Philosophy*, (2-4), 538-543. <https://doi.org/10.4000/oeconomia.1276>

- Servet, J. M. (2012b). Les sociétés civiles entre risques ploutocratiques de la philanthropie et alternatives solidaires: une lecture polanyienne. *Mondes en développement*, (3), 89-104. <https://doi.org/10.3917/med.159.0089>
- Stoessel-Ritz, J. & Blanc, M. (2020). *Comment former à l'économie sociale et solidaire ?*. Rennes : Presses universitaires de Rennes
- Swaton, S. (2015). Économie sociale et solidaire (ESS). Dans: *Dictionnaire de la pensée écologique*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Swaton, S. (2017). Introduire le concept de personne en économie ? Des capacités au care : réciprocité et responsabilité. *Ethics and economics*, 14(1). Repéré à : <http://hdl.handle.net/1866/18298>
- Swaton, S. (2018). *Pour un revenu de transition écologique*. Paris : Presse Universitaire de France
- Swaton, S. (2020a). *Revenu de transition écologique: mode d'emploi*. Paris: Presses universitaires de France.
- Swaton, S. (2020b, 27 avril). Le revenu de base inconditionnel (RBI) : un instrument adapté à la sortie de crise ? *Le Temps, L'ère de la Transition | blog de Sophie Swaton*. Repéré à <https://blogs.letemps.ch/sophie-swaton/2020/04/27/le-revenu-de-base-inconditionnel-rbi-un-instrument-adapte-a-une-sortie-de-crise/> (Consulté le 12.06.20).
- Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : La Découverte
- Walzer, M. (2013). *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris: Editions du Seuil
- Zielinski, A. (2010). L'éthique du care: Une nouvelle façon de prendre soin. *Études*, tome 413(12), 631-641. Repéré à : <https://www.cairn.info/revue-etudes-2010-12-page-631.htm>