

Liane Mozère

## Le « souci de soi » chez Foucault et le souci dans une éthique politique du *care*.

Quelques pistes de travail

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Liane Mozère, « Le « souci de soi » chez Foucault et le souci dans une éthique politique du *care*. », *Le Portique* [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007. URL : <http://leportique.revues.org/index623.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Association Le Jardin

<http://leportique.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://leportique.revues.org/index623.html>

Document généré automatiquement le 16 juillet 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

Liane Mozère

## Le « souci de soi » chez Foucault et le souci dans une éthique politique du *care*.

Quelques pistes de travail

- 1 « La place qui est faite à la connaissance de soi-même devient plus importante : la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série d'exercices bien définis place la question de la vérité – de la vérité de ce que l'on est et de ce qu'on est capable de faire – au cœur de la constitution du sujet moral », écrit Foucault dans le troisième tome de son *Histoire de la sexualité* intitulée *Le Souci de soi* (1984). Et c'est à interroger ce terme de souci que nous voulons nous attacher ici à partir d'une lecture croisée de Foucault et du travail de Joan Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* sur le *care*<sup>1</sup> comme dimension à la fois éthique et politique pour nous demander si le souci de soi évoqué par l'un peut être mis en résonance et comment avec la démarche de la seconde (1993, à paraître en traduction française 2004). Pour cela nous procéderons en trois étapes sans perdre de vue le risque attaché à une telle entreprise qui se veut à l'heure actuelle davantage une esquisse problématique qu'une démonstration pleinement aboutie. En premier lieu nous présenterons l'argumentation de Foucault sur le souci, essentiellement à partir des deuxième et troisième tomes de l'*Histoire de la sexualité*, intitulés *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (1984). Nous présenterons ensuite le concept de *care* que nous traduirons par souci et/ou soin<sup>2</sup> dans le travail de Tronto. Nous tenterons dans une troisième partie de relever les convergences qui culminent à notre avis dans la dimension politique qui nous semble au fondement de l'entreprise conduite par ces deux auteurs, même si leur œuvre ne peut être réduite à cet aspect que nous privilégions ici.

### La connaissance de soi chez Michel Foucault

- 2 Rompant dès 1976 avec ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive » censée fonder le rapport que les sociétés modernes instaurent avec la sexualité, Michel Foucault introduit sa démarche autour d'une « volonté de savoir » à laquelle il fait succéder une analyse de « l'usage des plaisirs ». L'année de sa mort le troisième volume, « Le souci de soi », clôt cette *Histoire de la sexualité*. S'interrogeant sur les racines de la défiance à l'égard du plaisir depuis l'éclosion au xvii<sup>e</sup> siècle d'une conception nouvelle de la sexualité prenant appui sur une technologie de pouvoir « centrée sur la vie », Michel Foucault revisite l'évolution des conceptions relatives au plaisir dans l'Antiquité grecque entre le iv<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et le i<sup>er</sup> siècle de notre ère. Insistant sur l'importance des modes de subjectivation (pratiques de soi), Foucault souligne que l'on s'intéresse, dans l'Antiquité, moins au respect de la loi *stricto sensu* qu'à l'attitude qui fait qu'on la respecte. L'accent est alors surtout mis sur le rapport que l'individu entretient à l'égard de soi, c'est-à-dire finalement au recours, au travers de modes de subjectivation spécifiques<sup>3</sup>, à des formes d'ascèse dans l'usage des plaisirs (*chrèsis aphrodision*) qui s'actualiseront tout aussi bien dans une pratique de santé, dans la gestion domestique ou dans les pratiques de cour amoureuse à l'égard des garçons en particulier, dans un même rapport à la vérité.
- 3 La morale qui sous-tend un tel usage des plaisirs s'inscrit dans ce que Foucault appelle les « arts de l'existence » définis comme « des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répondent à certains critères de style »<sup>4</sup>. En ce sens l'usage des plaisirs doit être contenu et suppose d'éviter l'excès et l'intempérance. Prendre son plaisir « comme il faut »,

au moment opportun (*kairos*) permet d'éviter de tomber dans l'immoralité qui découle chez les Grecs soit d'un excès, soit d'une position subjective de passivité<sup>5</sup>. Prendre son plaisir n'est jamais se laisser aller à ses appétits comme le fait Diogène, mais se maîtriser, appréhender le besoin, lui laisser l'espace nécessaire qui lui permette de se déployer avant d'être satisfait. C'est le besoin qui doit réguler le plaisir et il ne doit être assouvi qu'après une suspension, seule à même de conjurer l'intempérance qui signifierait un manque de maîtrise de soi. Cette « culture de soi » organise une pratique de l'art de l'existence qui suppose une véritable conversion à soi<sup>6</sup> que l'on ne peut atteindre qu'au terme d'un travail où la pratique d'exercices permet de « se commander à soi-même », de maintenir un « empire » sur ses plaisirs<sup>7</sup>. Ce n'est qu'au terme d'un combat, d'une lutte pour vaincre les virtualités excessives des *aphrodisia*<sup>8</sup> par l'adoption d'une « attitude polémique avec soi-même » où il convient de se mesurer à soi<sup>9</sup> que l'on agit comme un être rationnel<sup>10</sup>. Ainsi prendre soin de soi, consiste, non seulement « à prendre la mesure de ce dont on est capable »<sup>11</sup>, mais à discriminer, sélectionner et contrôler les représentations, tel un « veilleur de nuit » qui se tient à l'entrée des villes, afin d'en faire un usage approprié. « Se plaire » ainsi à soi-même renvoie, selon Foucault, suivant Sénèque, à un plaisir « défini par le fait de n'être provoqué par rien qui soit indépendant de nous et qui n'échappe par conséquent à notre pouvoir : il naît de nous-même et en nous-même »<sup>12</sup>. C'est le prix à payer pour atteindre à l'allégresse : « Elle foisonnera à condition d'être au-dedans de toi-même... sois heureux de ton propre fonds. Mais ce fond quel est-il ? Toi-même et la meilleure partie de toi »<sup>13</sup>.

## Le care selon Joan Tronto

- 4 Examinons à présent la manière dont Joan Tronto envisage le *care*. Adoptant une position féministe, Joan Tronto met au jour la manière dont opèrent ce qu'elle nomme les « trois frontières de la morale » – entre politique et morale ; entre point de vue universel et particulier ; entre public et privé – qui maintiennent les femmes en situation d'*outsiders* évincées de la vie publique. Ce faisant, elle cherche à élucider les conditions de possibilité d'un renversement des termes qui fondent ces partages. Se demandant comment traiter de manière morale des « autres distants que nous estimons semblables à nous-mêmes »<sup>14</sup> en pratiquant une politique du *care*, Tronto ne se rapproche-t-elle pas de l'éthique du souci (de soi) ?
- 5 Quelle est, en effet, l'argumentation de Tronto ? Comme l'ont amplement montré les théoriciennes du féminisme, les questions ayant trait à la vie des femmes, des esclaves, des domestiques et des travailleurs n'ont été envisagées ni par la tradition philosophique ni par les théories politiques. En proposant de prendre en compte cette dimension de l'activité humaine à partir du concept de *care*, Tronto insiste sur la nécessité de repenser le cadre conceptuel qui a amené à son éviction du champ moral et politique. Cadre conceptuel que Tronto revisite en le situant dans l'évolution politique qui préside à cette disparition qui date de l'émergence de la société capitaliste. Prenant appui sur les analyses développées par les philosophes « écossais » – Hutcheson, Hume et Adam Smith –, Tronto met l'accent sur les richesses contenues, à ses yeux, dans une morale formulée en termes de sensibilité aux conditions particulières<sup>15</sup>, de sympathie et de bienveillance à l'égard d'autrui défendue par ces auteurs. Elle observe que cette éthique s'appliquait dans la vie sociale avant que n'intervienne l'irruption sans partage de la logique marchande fondée sur l'intérêt personnel qui va s'imposer à l'avènement de la société capitaliste et conduire à une reformulation de la question morale. Cette proto-morale que Tronto définit comme une « morale contextuelle », demande que chacun-e s'astreigne à « une éducation à la vertu, [au] sens des fins de la vie humaine [et] un sens moral »<sup>16</sup>. Loin de constituer seulement des préceptes abstraits ou moralisateurs, ces qualités, proches de la conception de la vertu prônée par Aristote, supposent une proximité non seulement physique mais morale aux « autrui » dont on partage le monde et se traduit par une forme

de bienveillance de réciprocité qui dépend « de la situation dans laquelle se trouvent les individus » : Hume parle de « sympathie étendue » et Adam Smith d'un « sentiment de convenance », de « décence » ou de « sympathie morale » qui contraignent l'individu à tenir compte de la situation des « autres ». Dans cet univers hommes et femmes sont également dotés des mêmes vertus morales et s'obligent, d'une certaine manière « à adopter activement la place de l'autre ». Cet « optimisme » théorique sera largement nuancé par A. Smith lors des dernières éditions de la *Richesse des nations* lorsqu'il observera la montée de la société marchande avec les mises à distance physiques et sociales qu'elle entraîne. L'ancienne morale située dans et contextualisée par la proximité ne peut plus s'exercer. Dès lors la morale universaliste kantienne redessiner les contours des nouvelles arènes morales et partant, comme l'a également montré Geneviève Fraisse pour la Révolution française<sup>17</sup>, d'attribuer l'intervention morale aux femmes du même coup assignées à la sphère privée, lieu privilégié de production des sentiments, de l'attention et du soin<sup>18</sup>.

6 Convoquer ainsi l'apport historique des philosophes « écossais » permet à Tronto de proposer une lecture alternative du souci moral susceptible de fonder le concept de *care* qu'elle cherche à déployer en échappant au seul cadre universaliste kantien qui a permis, dans un double mouvement, de faire coïncider le domaine du soin et du souci avec les tâches dévolues aux femmes et de l'exclure d'un univers politique dont les femmes ne font plus partie. Poursuivant son argumentation, Tronto réfute ensuite une conception essentialiste issue d'une théorie psychologique du développement moral. Conduisant en 1958 une étude sur la nature du raisonnement moral, Lawrence Kohlberg a établi une hiérarchisation des types de jugement moral conformes, selon lui, à une éthique de la justice<sup>19</sup>. Son assistante, Carol Gilligan (1982, 1986)<sup>20</sup> a récusé cette approche, en estimant que devait être prise en compte ce qu'elle appelle « une voix (morale) différente » qui fonde une éthique du souci et de la relation (ou des connexions), du *care* ancrée dans la responsabilité. Gilligan souligne que, cette posture morale est engendrée au cœur même de circonstances concrètes. C'est une pratique, une activité, au cœur d'expériences quotidiennes et de problèmes moraux qui se posent pour des personnes réelles au cours de leur vie de tous les jours. Gilligan a analysé cette posture morale en termes de genre. On n'est pas très éloigné de la « sympathie », de la « bienveillance » souhaitées par les philosophes « écossais ».

7 Pour autant l'apport de Gilligan contribue-t-il véritablement à renouveler l'analyse du souci ou, mieux, de redéfinir sa place – et partant, celle des femmes – dans l'arène politique ? L'idée selon laquelle hommes et femmes ont « des capacités morales différentes » n'est-elle pas récurrente au contraire en Occident, se demande Tronto ? Que cette idée penche, selon les époques ou selon les cas, en faveur ou au détriment des femmes ne saurait cacher le fait que les sentiments moraux sont affectés d'une valence en termes de genre. En ce sens le travail de Gilligan ne s'inscrit-il pas parfaitement dans le droit fil de la pensée sur l'action en justifiant l'existence d'une « élite moralement compétente »<sup>21</sup> en termes essentialistes. Elle se demande si les différences que Gilligan établit entre hommes (éthique de la justice) et femmes (éthique du souci, du *care*) ne pourraient s'appliquer, par exemple, pour différencier les attitudes de femmes blanches des classes moyennes de celles de femmes afro-américaines par exemple<sup>22</sup> ? Dans ce cas, l'analyse de Gilligan revient à occulter et obscurcir ce qui relève bien davantage de différences de classe ou de race. Dès lors est-il encore possible de considérer que leur « voix différente » permettrait aux femmes de se faire entendre dans l'arène politique ? Autrement dit, cette dimension définie par le genre serait-elle susceptible de transformer le rapport des femmes à la sphère politique et de « moraliser » cette dernière ? Ou, pour le dire autrement, de faire entrer la question éthique dans l'arène politique dont elle est généralement dissociée ? C'est à ce point nodal que l'argumentation de Tronto gagne en puissance lorsqu'elle pointe l'apolitisme de l'analyse de Gilligan, restreinte aux relations interpersonnelles, tout en maintenant intactes les frontières qui séparent les activités

du souci, du *care* de l'arène politique. Tronto va alors opérer une conversion de la pensée en désenchantant le souci, le *care* de la dimension de genre et en problématisant d'emblée ce concept à un niveau politique.

8 Sa démarche propose, en effet, de rompre avec toute conception d'un autre socialement hiérarchisée au profit d'une acception où tout autre singulier pourra faire l'objet d'un souci et d'une sollicitude équivalents quelles que soient sa position et son attente. En d'autres termes, mettre le souci, le *care* au centre de la vie humaine revient à leur assigner une autre place dans la théorie morale et politique. La fragmentation actuelle des activités de souci et de *care* les enferme dans un univers invisible et dévalorisé dans nos sociétés et perpétue ainsi le maintien des structures de pouvoir et des privilèges qui y sont attachés. La conception essentialiste de Gilligan affine peut-être l'analyse de formes méconnues de sensibilité des femmes, mais en les maintenant à l'écart de l'arène politique, perpétue leur assignation à des tâches de souci et de *care*, socialement dévalorisées et, ajoute Tronto, invisibilisées, parce que socialement cruciales pour le fonctionnement des rapports sociaux. Le souci, le *care* doivent donc être dissociés d'une dimension en termes de genre. Ils doivent, au contraire, concerner l'ensemble des autres humains, mais aussi tout notre monde matériel, animal, végétal. C'est donc à une forme d'écologie éthique et politique tout autant qu'à une éthique à l'égard d'autrui que le *care* est appelé à s'attacher, en tant qu'« *activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer « notre » monde de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible.* Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie »<sup>23</sup>. S'attachant à identifier les besoins ou, mieux, les aspirations, le *care*, selon Tronto, se rapproche du souci évoqué par Foucault : il en appelle de la même façon à une conversion de soi, à un style de vie, à la vie comme œuvre. Il s'agit de se soucier d'aspirations non satisfaites ; de se charger de répondre de manière responsable aux attentes ainsi détectées ; d'accorder des soins, du *care* à travers une activité pratique spécifique ; enfin, se soucier, de manière adéquate de l'autre suppose que ce souci *convienne* à cet autre (ou à cet objet). Être l'objet du care ne saurait, en effet, être une position passive : l'appréciation de l'objet du souci doit faire advenir celui-ci comme sujet d'une nouvelle demande, conduisant à d'autres formes de souci, engendrées dans le cours même de l'interaction. Placée sous le signe de l'immanence, cette demande doit conduire à une action de la personne ou de l'objet dont on s'est soucie. Se référer à une telle dimension, immanente à chaque situation particulière, permet que le souci de l'autre échappe à toute tentative de réification ou d'instrumentalisation charitable ou paternaliste. Car, Tronto insiste sur ce point, se soucier de l'autre ou d'un l'objet quelconque implique nécessairement une position de dissymétrie, une position de pouvoir que l'éthique du souci ou du *care* qu'elle défend cherche à contrecarrer, à limiter, même de manière partielle et relative, par une forme de co-production ou mieux de co-création *ad hoc* et singulière. L'objet dont on se soucie doit pouvoir advenir en tant que singularité non réductible au seul « besoin », à un pur réceptacle de soins. Le souci, le *care* s'édifient donc au cœur d'une trame sans cesse à refaçonner, à (ré)élaborer et à (re)négocier entraînant par là même une prolifération d'autres formes et activités de *care* qui en découlent « en cascade » ; un processus qui traduit l'infinité des besoins ou des aspirations, ceux-ci, Tronto veille à le souligner, ne pouvant tous être satisfaits.

9 Le souci, le *care* deviennent alors, non plus des dispositions (féminines par exemple) mais une pratique. Ils font de chacun de nous un être, on pourrait dire un monde, ayant, à tout moment et de manière permanente, besoin qu'un-e autre se soucie de nous. C'est là la dimension éthique radicale développée par Tronto : nous sommes tou-te-s dépendant-e-s de la préoccupation d'autres qui se soucient de nous. Et ces autres qui se soucient de nous – dont nous ne reconnaissons pas toujours l'importance ou la nécessité – façonnent des pratiques qui nous conviennent et qui nous maintiennent en vie. En ce sens, comme les nourrissons, nous sommes, en tant qu'êtres sociaux, tou-te-s faibles et dépendant-e-s du *care* qui nous est dispensé.

Ainsi se dessinent les contours d'une éthique du souci, du *care* qui transgresse les frontières invalidantes entre le public et le privé et qui rend enfin compatibles justice et sollicitude pour tou-te-s. Ne peut-elle ainsi contribuer à développer une posture « d'engagement moral »<sup>24</sup> susceptible de favoriser l'émergence d'une voie nouvelle pour la démocratie ?

## De quelques convergences

10 À un premier niveau, on pourrait s'interroger sur la pertinence de mettre ainsi en regard la conception du souci de soi développée chez Foucault avec celle, en apparence fort éloignée, du *care* comme souci de l'autre, tel qu'il a été problématisé par Joan Tronto. Le souci de soi concerne, Foucault le rappelle, le rapport que l'homme libre entretient avec lui-même, avec ses pairs, mais aussi avec des autres absolument incomparables en termes de statut et de place : les femmes, les enfants et les esclaves. La régulation que l'homme antique doit imposer à l'égard de ses plaisirs (*aphrodisia*) doit s'appliquer à tous les domaines de sa vie, tant dans la vie publique que dans la sphère de l'*oikos*<sup>25</sup>. La tempérance en tant que qualité morale requise doit être exercée tant sur le corps que sur les biens<sup>26</sup>. Pourtant, se soucier ainsi de soi nécessite, Foucault le précise, que l'on en fasse un usage « viril », actif. C'est, poursuit Foucault, cette « virilité éthique » conçue comme « virilité sociale » qui modèle et façonne la « virilité sexuelle ». Requête également pour les femmes, la tempérance est également référée à la virilité : dotées d'une telle « virilité vertueuse », les femmes ne peuvent cependant jamais jouir d'un exercice plein de la tempérance, qui reste l'apanage des seuls hommes libres.

11 Un tel usage « viril » du souci de soi n'invalide-t-il pas d'emblée le parallèle que nous cherchons à établir entre les deux conceptions du souci ? La *potesta sui*<sup>27</sup>, en effet, peut sembler plus proche d'une position d'omnipotence que de la dimension propre au souci tel que l'envisage Tronto. L'exercice de rapprochement pourrait donc s'arrêter là, tant les prémisses semblent éloignés de prime abord. À seconde vue pourtant, des convergences semblent pouvoir s'esquisser entre la question de la maîtrise dans l'usage des plaisirs dont l'homme de l'Antiquité grecque doit faire preuve, et les postures morales qu'évoque Tronto pour l'exercice d'une éthique du *care*. Le rapport vertueux à soi, qui seul peut procurer pouvoir (sur soi) et liberté, se comprend en effet comme une « raison pratique » qui permet à chacun de déterminer, comme l'indique Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* : « ce qu'on doit, comme on le doit, quand on le doit »<sup>28</sup>. Ces arts de faire, ces *techne*, ces procédures, peuvent, à notre sens, être rapprochés des divers moments définis par Tronto comme les étapes du processus du *care*, où l'on se soucie de répondre à une attente. Si cette auteure ne parle pas en termes de vertu, l'herméneutique qu'elle propose de construire dans l'appréciation des attentes d'un autre quelconque ne suppose-t-il pas en effet le même type de rapport agonistique à soi, qui suppose de se déprendre de ce qui nous est le plus proche et le plus immédiat, à savoir notre propre intérêt ? Si c'est en recourant à des exercices et des examens de conscience que le citoyen antique peut se soucier de soi de manière appropriée, le rapport à soi qu'il convient d'élaborer pour donner consistance à une éthique du *care* ne suppose-t-il pas de la même manière d'expérimenter des outils méthodologiques *ad hoc* ? « Se soucier de », dans l'éthique du *care*, suppose aussi de s'y entraîner, de se plier à une discipline qui permette de se déprendre des positions charitables ou paternalistes habituellement de mise. Autrement dit, la conversion ascétique exigée dans la cité grecque n'est peut-être pas si éloignée de celle qu'il conviendrait d'opérer dans nos sociétés aveugles et muettes sur le souci à porter à tout un ensemble d'autres. Tout comme aujourd'hui, les Grecs de l'Antiquité, en mobilisant une pensée pratique, recourent à une *techne*, « [d']un savoir-faire, qui en tenant compte des principes généraux, guiderait l'action dans son moment, selon son contexte et en fonction de ses fins »<sup>29</sup>. Cette contextualisation pragmatique, qui constitue le meilleur critère d'appréciation de l'adéquation de la position morale, ne rappelle-t-elle pas les « morales contextuelles » développées par les philosophes écossais au xvii<sup>e</sup> siècle et l'une des procédures

au cœur de l'éthique du *care* telle que la définit Tronto ? Comme pour le citoyen grec, le souci dont il est question dans une éthique du *care* suppose un choix, une volonté délibérée de ne pas faire pour ou à la place de, mais d'élaborer une posture qui donne « voix » à l'autre. En tant que pragmatique contextuelle, processuelle et immanente, cette éthique du *care* suppose un rapport problématique et polémique à soi, elle suppose une « compétence de la sensibilité »<sup>30</sup> ce que les féministes anglo-saxonnes appellent une connaissance « située » qui, par définition, trouble les identités (professionnelles, culturelles et affectives) et embrasse l'autre dans un ensemble labile et proliférant d'affects, de contacts et de relations.

12 Mais c'est également à un autre niveau que le rapprochement entre les analyses de Foucault et de Tronto peut être éclairant : celui du rapport au politique. Car le souci de soi, Foucault insiste sur ce point, consiste aussi et surtout à faire « de sa vie une œuvre éclatante »<sup>31</sup>. Ainsi, la tempérance dans les conduites sexuelles, en tant que pratiques sociales où se lit en creux la manière d'user des autres et de les traiter, ne concerne pas tout le monde dans la cité grecque. Elle n'est que pour ceux qui ont « rang, statut et responsabilité dans la cité ». C'est là que s'établit un lien entre ce que Foucault définit comme une « pensée pratique » et la dimension éthique et politique. Il revient en effet à l'homme tempérant, maîtrisant ses plaisirs, de « définir ce qu'il faut faire, à travers l'usage d'une *techne*, d'un savoir-faire mobilisé et mis en œuvre dans le cadre des lois communes (de la cité, de la religion et de la nature) au moment opportun, en tenant compte du contexte considéré. Une telle démarche suppose la sagesse, autrement dit la capacité de « se commander à soi-même ». Résister et lutter, c'est-à-dire finalement assurer sa domination sur les désirs et les plaisirs, construit l'attitude polémique avec soi-même comme un travail, un processus pour lequel il convient de s'exercer par des entraînements, des méditations, des épreuves de pensée, des examens de pensée. Se mesurer ainsi avec soi-même autorise, d'une certaine manière, à s'occuper de la cité. De la même façon pour Tronto, une éthique du *care* suppose un travail dont l'aboutissement n'est jamais atteint, puisque toute action visant à se soucier d'un autre ou d'un objet quelconque requiert une élaboration, la mobilisation de compétences que seule une activité réflexive et processuelle est à même d'offrir. « Se soucier de » suppose une forme de disponibilité que les anglo-saxons définissent comme la *serendipity*, capacité de savoir se saisir de toutes les opportunités, forme de vigilance telle que celle dont doit faire preuve un guetteur qui veille à ne pas ignorer un danger. Ici, en l'occurrence, il s'agit de veiller à ne pas méconnaître, ignorer, passer par inadvertance à côté d'un autrui dont il conviendrait de se soucier. Cette attention flottante, capable d'accueillir l'indiscernable et l'indécidable, nécessite de dominer ses désirs propres et de se reconnaître, encore une fois, comme pouvant également avoir besoin que l'on se soucie de nous. C'est en ce sens que, Foucault et Tronto, en partant de prémisses fort éloignées en apparence, ouvrent des pistes pour de nouvelles formes d'éthique.

13 D'autres concordances peuvent être signalées entre leurs deux pensées. Comme l'analyse Foucault, le « sujet tempérant » n'a pas fait disparaître la vivacité des plaisirs et des désirs, il les a maîtrisés. Si Socrate ne se laisse pas séduire par Alcibiade, ce n'est pas parce qu'il est « purifié » de tout désir pour les garçons, mais parce que l'épreuve rend visible sa capacité à y résister. Le désir n'est pas nié, il est, grâce à l'*enkrateia*, dominé. Etc'est cette capacité à dominer ses plaisirs qui ouvre aux rapports avec la cité. « Quand nous aurons ensemble pratiqué suffisamment cet exercice [*askesantes*], nous pourrons, si bon nous semble, aborder la politique »<sup>32</sup>. Seul un tel entraînement peut constituer l'individu en sujet moral et faire de la cité le lieu où peut s'épanouir la liberté. « La liberté »<sup>33</sup> qu'il convient d'instaurer et de préserver, c'est bien sûr celle des citoyens dans leur ensemble, mais c'est aussi, pour chacun, une certaine forme de rapport de l'individu à lui-même ». En d'autres termes, la forme de « souveraineté » que l'individu exerce sur lui-même est un « élément constitutif du bonheur et du bon ordre de la cité ».

- 14 S'affranchissant ainsi de la contrainte qu'imposeraient les plaisirs s'ils n'étaient maîtrisés, l'homme libre peut gouverner les autres de manière appropriée, ce que ne permettrait pas une conduite soumise sans retenue à leurs dérèglements. Selon Épictète, l'être humain est défini comme l'être qui a « été confié au souci de soi ». Les hommes doivent veiller sur eux-mêmes individuellement et collectivement, non par « quelque défaut qui le[s] mettrait en état de manque et le[s] rendrait de ce fait inférieur aux animaux, mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il[s] puisse[nt] faire librement usage d'eux-mêmes, c'est à cette fin qu'il les a dotés de raison »<sup>34</sup>. L'*epimelea heautou*, la *cura sui* comme « exercice permanent du soin de soi-même »<sup>35</sup> est donc avant tout pratique sociale, activité politique et non repli narcissique ou solitaire. Car cette « anachorèse en soi » se décline en une multitude d'activités sociales. Le terme d'*epelemeia* s'applique indifféremment pour évoquer « les activités du maître de maison, les tâches du prince qui s'occupe de ses sujets, les soins qu'on doit apporter à un malade ou à un blessé, ou encore les devoirs qu'on rend aux dieux ou aux morts »<sup>36</sup>. C'est un labeur, qui demande un effort et du temps. L'*epemeleia* est « une activité essentiellement sociale », c'est un « service d'âme » qui signe une interdépendance manifestant, en fin de compte, la fragilité de chacun-e. Car cette interdépendance invite à se reconnaître commemalade ou menacé par la maladie. Elle renvoie à l'agencement entre la personne « se souciant de » et la personne (ou l'objet quelconque) dont on se soucie. Le *care* concernant chacun-e de nous, mieux, nous étant nécessaire à tout moment, ne cesse d'ouvrir, transversalement aux institutions et aux pouvoirs instituants, des pratiques, des expérimentations, d'où peuvent émerger de nouvelles attentes, de nouvelles aspirations dont il conviendra de se soucier. Ces nouvelles attentes ne sont pas exclusivement personnelles, elles sont au contraire éminemment sociales, et même politiques, au sens où « se reconnaître comme malade ou menacé » (comme l'écrit Foucault) ou s'admettre comme dépendant d'autrui à tout moment (comme l'écrit Tronto), permet de fonder un être ensemble. Par définition je suis l'« autrui » dépendant (pour) d'autres « autrui », et c'est cette reconnaissance, l'accès à cette dimension politique qui fait société – une société fondée sur le souci de soi et de l'autre. En ce sens, l'éthique du *care* propose une nouvelle forme de « problématisation » du souci. La pratique de soi selon les Grecs, rappelle Foucault, doit permettre à chacun de découvrir « qu'il est en état de besoin, qu'il lui est nécessaire médication et secours »<sup>37</sup>. En ce point se rejoignent de manière lumineuse une conception antique du souci de soi et une éthique du *care* en devenir, à travers cette commune assomption de la fragilité humaine<sup>38</sup> qui fait de chacun-e de nous un être dont il convient de se soucier.
- 15 Au terme de ce parcours hypothétique, il convient de faire retour sur quelques libertés que cette argumentation a prises avec le cœur de la problématique foucauldienne. Le parti de « faire usage » des textes de Foucault, de les faire « travailler » à partir d'une lecture du « souci de soi » qui relève d'un bricolage conduit à les couper en partie de leur logique interne. À travers son *Histoire de la sexualité*, Foucault voulait, on le sait, indiquer les ruptures entre une morale antique des plaisirs – ayant elle-même subi de profondes transformations – et une dogmatique chrétienne flétrissant les plaisirs de la chair<sup>39</sup>. Dans cette entreprise, le travail de Foucault demeure magistral et le détournement que nous nous sommes autorisé ici n'est pas en mesure heureusement d'y porter ombrage. Si nous nous sommes permis de tracer ici quelques chemins de traverse, c'est parce qu'il nous a semblé que la lecture que nous proposons permet, en établissant un lien avec le travail de Joan Tronto, d'offrir un prolongement éthique et politique pour la société qui est la nôtre et de prolonger le dialogue engagé avec Joan Tronto.
- 16 Ce qu'il convient de ne pas perdre de vue, au terme de cette évocation, c'est qu'en tout état de cause se soucier de soi renvoie à un régime particulier de subjectivation, comme le montre de manière éclairante Gilles Deleuze<sup>40</sup>. Grâce au « décrochement » opéré par Foucault, qui engendre ce que Deleuze appelle « un plissement, une réflexion » dans la pensée grecque, s'édifie la « règle facultative de l'homme libre »<sup>41</sup>, c'est-à-dire celle de se commander à soi-

même. Ce double dérivé de la loi – le commandement de la cité est imparti aux hommes libres –, est un double « facultatif » qui résulte d'un effort à consentir, d'un travail à entreprendre. En ce sens, poursuit Deleuze, « le rapport à soi comme nouvelle dimension (est) irréductible aux rapports de pouvoir et aux relations de savoir »<sup>42</sup>. C'est certainement en suivant une telle ligne que le parallèle que nous avons cherché à tracer entre le travail de Foucault et celui de Joan Tronto prend consistance par l'expérimentation d'une éthique politique et féministe du *care* qui résiste aux rapports de pouvoir et aux relations de savoir actuels. « Les mutations du capitalisme ne trouvent-elles pas un “vis-à-vis” inattendu dans la lente émergence d'un nouveau Soi comme foyer de résistance ? »<sup>43</sup>.

---

## Annexe

### Compte rendu des discussions

Liane Mozère souligne avec vigueur que la notion de care est différente de celle de travail social puisque dans le processus du care, malgré la position de dissymétrie entre les individus, il ne s'agit pas de bienveillance comme dans le travail social qui prend les personnes dont on s'occupe pour objet. Le care est fondamentalement un processus dynamique dans lequel la personne dont on se soucie intervient activement dans le processus. Le care ne se réduit jamais au travail social ni au monde des soins, mais a plutôt à voir avec l'ensemble du rapport de chacun, en tant que sujet politique, à la cité.

---

## Notes

1. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993. Nous traduirions indifféremment le terme polysémique de « care » par souci, soin ou exceptionnellement par celui de sollicitude.
2. La traduction de l'ouvrage de Carol Gilligan, *In a Different Voice – Une si grande différence* (1982, 1986), choisit le terme de sollicitude que Hervé Maury le traducteur de *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* de Joan Tronto ne retient pour traduire *care* que dans un nombre limité de cas. À paraître en 2004.
3. Sous le triple registre de l'éthique, des types d'assujettissement et des formes d'élaboration de soi.
4. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.
5. *Op. cit.*, p. 66. À cet égard aussi, M. Foucault note dans un entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ce que cette position implique dans le rapport aux femmes – êtres passifs par excellence – « La morale grecque du plaisir est liée à l'existence d'une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela n'est pas très attrayant », *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, et *Dits et écrits*, T. IV, p. 614. Voir également Th. Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1990.
6. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p. 90.
7. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 74-75.
8. *Ibid.*, p. 87. De ces *aphrodisia*, « non seulement rendus possibles, mais désirables par un jeu de forces dont l'origine et la finalité sont naturelles » il convient de faire un usage modéré afin qu'ils n'étendent pas leur domination sur tout l'individu. La raison devant l'emporter sur la nature impose que l'on s'y livre de manière tempérante, c'est à dire civilisée (1984, II, p. 77).
9. *Ibid.*, p. 79.
10. M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 90.
11. *Ibid.*, p. 87. Ne peut-on le mettre en regard avec l'interrogation de Spinoza : « Que peut un corps » ?
12. *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 92.
13. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 92, et Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 23, 3-6 cité par M. Foucault.

14. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, op. cit.
15. Ou spécifiques ou quotidiennes ou locales en tant qu'opposées à des préoccupations générales et identiques en toutes circonstances. Cet état de fait s'explique, selon Tronto, par l'existence d'une vie sociale organisée autour de la proximité de tels autrui. Hutcheson évoque à cet égard par exemple les relations d'amitié, la fréquentation, le voisinage.
16. *Ibid.*, p. 27.
17. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, Folio/Histoire, 1995.
18. Tout le travail de Tronto est centré autour d'une nouvelle définition des tâches politiques du féminisme qu'elle fonde sur le *care* qui doit informer une conception du politique qui ne soit pas féminine, mais authentiquement démocratique au sens où elle pourrait prendre en compte le souci à l'égard de toutes les singularités. Nous ne pouvons ici développer ce point majeur de son travail car il dépasserait le cadre de cet essai, mais son originalité et sa nouveauté lui confèrent une portée de nature à transformer la pensée féministe, politique et éthique aujourd'hui.
19. Lawrence Kohlberg, *Essays in Moral Development*, Harper and Rowes, 1981-1984, 2 volumes.
20. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982 ; traduction française, *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986.
21. En cela, Gilligan ne s'émancipe pas, selon Tronto, des présupposés qui fondent la démarche de Kohlberg.
22. Joan C. Tronto, op.cit., p. 83.
23. Berenice Fisher, Joan Tronto, « Toward a Feminist Theory of Care », *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, eds. Emily Abel and Margaret Nelson, 1991, p. 40, cité in Tronto, *Op. cit.*, 1993, p. 103.
24. Joan C. Tronto, op. cit., p. 166.
25. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 15.
26. Les femmes, dont la place est circonscrite au foyer, doivent être traitées avec tempérance par leur mari. C'est par un usage approprié de cette qualité morale que peut être maintenue la permanence de l'*oikos*, matérialisée par le mariage. Dans le cadre de la transaction sociale que scelle l'union des époux, il revient à l'homme d'assurer sa domination tant sur sa femme que sur les esclaves et sur les biens, relevant tous de cet univers soumis au règne de la nécessité.
27. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 90.
28. *Ibid.*, p. 12.
29. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 7. C'est nous qui soulignons.
30. Liane Mozère, *Le Service d'oncologie pédiatrique de l'Institut Curie*, inédit, 1984.
31. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 71.
32. Platon, *Gorgias*, 526 d.
33. Qui, Foucault le rappelle de manière pertinente, n'a cependant pas à être comprise « comme l'indépendance du libre arbitre » (1984, II, p. 92).
34. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 65-66.
35. *Ibid.*, p. 63.
36. *Ibid.*, p. 70.
37. *Ibid.*, p. 80.
38. L'argumentation peut être étendue au monde qui nous entoure, qui nécessite de la même manière, comme le définissent avec pertinence B. Fisher et J. Tronto (1991), que l'on se soucie de lui. Une idée qui permet de jeter un pont en direction de ce que Félix Guattari a défini comme une « écosophie » (1990), *Les Trois Écosophies*, Galilée.
39. Voir à ce sujet également Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, [1988] 1995.
40. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
41. *Ibid.* p. 108.
42. *Ibid.*, p. 109.

43. Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.* p. 123.

---

### ***Pour citer cet article***

Référence électronique

Liane Mozère, « Le « souci de soi » chez Foucault et le souci dans une éthique politique du *care*. », *Le Portique* [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007. URL : <http://leportique.revues.org/index623.html>

---

### ***Droits d'auteur***

Tous droits réservés

---

### ***Résumé / Abstract***

Le souci de soi selon la lecture qu'en offre Foucault, en mettant l'accent sur le processus de travail que chacun est amené à entreprendre pour soi-même et pour la cité, semble, en dépit de problématisations partant de prémisses en apparence éloignées, pouvoir être rapproché du concept de *care* développé par Joan Tronto. Le *care*, en effet, suppose également un processus de travail qui se fonde sur un rapport à l'autre en termes de proximité et de contextualisation. À un second niveau, le souci de soi, comme le *care*, supposent un rapport à la cité, en d'autres termes un rapport éthique au politique.

Foucault analyzing the care of the self shows that it implies an ongoing process of work one has to undertake in order to mind the self and the City. Although Joan Tronto's concept of care is not grounded on the same premises as those of Foucault, she also insists on the importance of the process it supposes. Both highlight the political as well as ethical arguments in both analysis. In other words an ethical relationship to polity.