

Université de Montréal

Le *care* a ses raisons que la raison ignore : l'attention chez Adorno et dans les éthiques du *care*

Par
Delphine Michaud

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences
Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Philosophie, option
recherche

Août 2023

© Delphine Michaud, 2023

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**Le *care* a ses raisons que la raison ignore : l'attention chez Adorno et dans les
éthiques du *care***

Présenté par

Delphine Michaud

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christian Nadeau

Président-rapporteur

Iain Macdonald

Directeur de recherche

Pascale Devette

Codirectrice de recherche

Bettina Bergo

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire vise à explorer le thème de l'attention au sein de deux corpus théoriques : la philosophie de T.W. Adorno et les éthiques du *care*. L'attention est ici à comprendre comme une notion à la fois épistémique et morale, comme le moment de connaissance de l'autre et de ses besoins, qui vise et permet une réponse adéquate. Dans un premier temps, nous explorons le concept chez trois penseuses : Simone Weil, dont la notion d'attention a été influente dans les théories du *care*, qui s'y réfèrent fréquemment, puis Nel Noddings et Joan Tronto, deux éthiciennes du *care*. Malgré leurs différences, nous défendons que ces trois conceptions se rejoignent sur deux points : 1. l'attention y est considérée comme une disposition morale importante et 2. elle se caractérise par une attitude subjective de détournement de soi, de réceptivité et d'ouverture. Dans un second temps, nous retraçons les thèmes de la pensée d'Adorno à même d'esquisser ce en quoi consiste une attention juste aux besoins d'autrui. Plus précisément, nous abordons ses considérations sur les rapports de connaissance entre sujet et objet, et nous offrons une lecture de ses thèses sur le besoin. Par-là, nous entendons défendre que la philosophie adornienne offre des nuances intéressantes à la manière dont le thème de l'attention est théorisé dans le corpus du *care* : elle invite à une réflexion critique du sujet attentif sur lui-même, et à une compréhension du besoin comme pointant vers les relations sociales qui le produisent. Ainsi, elle approfondi le potentiel critique d'une théorie de l'attention.

Mots-clés : attention, besoins, éthique du *care*, théorie critique, Adorno, Simone Weil, connaissance morale

Abstract

This master's thesis explores the theme of attentiveness within two theoretical corpuses: the philosophy of T.W. Adorno and the ethics of care. Attentiveness is to be understood here as both an epistemic and a moral notion, as the moment of knowledge of another and of his or her needs, which aims and allows for an adequate response. First, I explore the concept in three thinkers: Simone Weil, whose notion of attentiveness has been influential in care theories, which frequently refer to it, and then Nel Noddings and Joan Tronto, two care ethicists. Despite their differences, I argue that these three conceptions converge in two respects: 1. attentiveness is regarded as an important moral disposition; and 2. it is characterized by a move away from the self, a subjective attitude of receptivity and openness. Secondly, I retrace themes in Adorno's thought which may be relevant in outlining what constitutes a just attentiveness to the needs of others. More specifically, I address his considerations on the relation of knowledge between subject and object, and offer a reading of his theses on need. By so doing, I intend to argue that Adorno's philosophy offers interesting nuances to the way in which the theme of attentiveness is theorized in the corpus of care: it invites to a critical reflection of the attentive subject on itself, and to an understanding of needs as pointing towards the social relations producing it. In this way, it deepens the critical potential of a theory of attentiveness.

Key words: attentiveness, needs, ethics of care, critical theory, Adorno, Simone Weil, moral knowledge

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Remerciements.....	vii
Introduction	1
0.1 Adorno et les féministes.....	1
0.2 Ferrarese, Adorno et le <i>care</i>	3
0.3 L'attention comme thème philosophique.....	8
0.4 Présentation de la première partie : les éthiques du <i>care</i>	10
0.5 Présentation de la deuxième partie : Adorno	13
PARTIE I – Les éthiques du <i>care</i>	17
Chapitre 1 – Simone Weil : influence philosophique de la notion d'attention	17
1.1 Habitude du corps, réceptivité de l'esprit	18
1.2 Résistance et « décréation »	20
1.3 L'« impersonnalité » de la personne comme objet d'attention	21
1.4 L'attention à vide et l'éveil de la réalité.....	23
1.5 L'attention créatrice dans un monde « faux ».....	26
1.6 Société et éducation.....	27
1.7 Conclusion.....	29
Chapitre 2 – Noddings et Tronto : deux théories du <i>care</i> et de l'attention	31
2.1 Nel Noddings	34
2.1.1 Précisions terminologiques.....	34
2.1.2 <i>Engrossment</i> : sentir avec l'autre	35
2.1.3 Attention empathique, empathie attentive.....	38
2.1.4 Détournement de soi et éducation à l'attention : Nel Noddings et Simone Weil.....	40
2.2 Joan Tronto.....	43
2.2.1 L' <i>attentiveness</i> : une reconnaissance des besoins	43
2.2.2 Contre une théorie universelle des besoins	47
2.2.3 Le problème de l'inattention	50
2.2.4 Tronto contre l'École de Francfort.....	54
2.3 Conclusion.....	57
Partie II – Adorno.....	63
Chapitre 3 – Une théorie « adornienne » de l'attention.....	63

3.1 La thèse du primat de l'objet.....	64
3.2 Froideur, échange et identité.....	68
3.3 Expérience et société.....	70
3.4 Comportement, passivité, affinité : une théorie adornienne de la connaissance.....	75
3.5 Le besoin comme objet d'attention	81
3.6 L'attention aux besoins : une tension épistémique	86
3.7 Conclusion.....	93
Conclusion	95
Bibliographie.....	101

Remerciements

Merci à Iain Macdonald pour ses relectures attentionnées, ses commentaires éclairants, ses suggestions enrichissantes, ainsi que sa patience et son soutien indéfectible au fil de ce processus. Surtout, merci Iain pour les découvertes philosophiques déterminantes que j'ai faites à tes côtés au cours des dernières années, à travers tes cours, tes séminaires, tes recommandations, nos discussions et, plus récemment, notre travail autour de ce mémoire. Merci d'être aussi pédagogue et passionné. Merci aussi pour les opportunités académiques que tu m'as offertes dernièrement, et pour la confiance dont elles témoignent. On peut rarement utiliser non-ironiquement ce genre de phrase surjouée, mais ici, je peux le dire avec le plus grand des sérieux : tout ça, ça a changé ma vie.

Merci à Pascale Devette pour ses relectures attentives, son ouverture, ses encouragements, sa patience. Merci pour tes commentaires stimulants, qui ont piqué ma curiosité et inspiré à investiguer plus loin certaines thématiques et intuitions contenues dans ce mémoire, ainsi que pour la clarté structurante de tes interventions, qui a grandement aidé à l'efficacité de la réalisation de ce projet.

Merci à mes parents, qui non seulement ont toujours soutenu et encouragé mes choix de vie particuliers et mes projets parfois loufoques (comme celui d'écrire un mémoire de philosophie), mais qui sont aussi ceux qui m'ont appris, et qui continuent à me montrer par l'exemple, ce que signifie prendre soin les uns des autres.

Merci aussi à ma famille « choisie », les amis qui rendent la vie habitable, les angoisses philosophiques presque agréables et les difficultés de la rédaction supportables : Aurore, Vénus, Junior – et la personne spéciale, à la fois sœur, amie et, de plus en plus, collègue : Math.

Merci aux amis « de philo », ceux sans qui les études, la recherche, l'écriture, ne feraient pas sens. En sept ans à l'université, beaucoup de rencontres ont été marquantes et importantes, et plusieurs noms pourraient figurer ici. J'espère que les collègues et amis qui ont partagé ma route, à un moment ou un autre, se reconnaîtront et sauront combien leur présence fut précieuse pour moi, et déterminante dans l'aboutissement que représente ce mémoire.

J'aimerais tout de même souligner l'importance de mes amis « adorniens » dans mon parcours personnel et philosophique : Max, Gab, Will, Sam, Karl, Iain, Oli (Dorais). Vous m'avez accueillie, avec une ouverture et une patience rares, dans des contextes académiques et sociaux qui ont été formateurs, stimulants, déstabilisants et, au final, déterminants – tant sur le plan de mes amitiés que sur celui de mes intérêts philosophiques et de mes projets de vie.

Un merci spécial aussi aux amis « marxistes » avec qui je ne me lasserai jamais de faire la fête, ni d'argumenter (vous vous reconnaîtrez), et tout particulièrement à ceux qui ont été là dans les moments joyeux, mais éprouvants, des premières conférences et des premiers voyages académiques : Dom et Christophe, merci.

Merci à Serge † qui a été auprès de moi lors des débuts ardu du travail d'écriture, et dont les miaulements pleins d'affection résonnent encore dans certains extraits disséminés à travers ce mémoire.

Merci aux partenaires de rédaction aux côtés de qui j'ai écrit cet été, et qui ont rendu ce difficile travail tellement plus doux et plaisant : Cyndelle, Jeanne, Math, Oli (Samson).

Surtout, j'aimerais remercier deux amis-collègues bien spéciaux : Gab et Fred. Il se trouve que nous concluons tous les trois nos projets de recherche respectifs au même moment, dans trois pays différents. Malgré la distance, je suis forgée, humainement et philosophiquement, par vos intelligences qui ne cessent de me fasciner, et par nos conversations tellement riches, et qui me sont si chères, dans lesquelles la philosophie semble plus que jamais cohabiter avec la « vraie » vie, avec nos expériences vécues, incarnées, et de temps à autre, partagées. Nos amitiés habitent chaque mot écrit ici.

Enfin, je remercie le CRSH, le FRQSC, le Centre canadien d'études allemandes et européennes, le Département de philosophie de l'Université de Montréal et Mitacs Globalink pour leur support financier, qui a garanti les conditions de possibilité matérielles de ce travail.

Introduction

0.1 Adorno et les féministes

Les travaux féministes qui mobilisent la pensée de T.W. Adorno se laissent distinguer selon deux types de gestes théoriques. D'une part, certaines autrices se sont attelées à critiquer la quasi-absence de considérations sur le genre et sur la condition des femmes dans la Théorie Critique. C'est le cas par exemple de Regina Becker-Schmidt (1937-), étudiante d'Adorno, qui fut particulièrement critique de la manière dont les écrits de celui-ci abordaient (ou plutôt, esquivèrent) la question des rapports de genre et de l'émancipation féministe. Par des recherches empiriques sur la réalité de femmes travaillant en usine, elle a su mettre en lumière la double charge de travail incombant aux femmes (pour qui, à la journée de travail salarié, s'ajoutent des responsabilités en termes de travail ménager non-payé), et déplorer le fait que ces enjeux ne soient pas discutés par les théoriciens de l'École de Francfort, alors qu'ils devraient faire partie intégrante d'une théorie critique.¹ Ce type de critique, qui vise davantage à compléter ou à amender les thèses des penseurs concernés, plutôt qu'à les contredire, a également été formulée depuis un angle spécifiquement psychanalytique par Jessica Benjamin (1946-). Pour elle, la psychanalyse doit être abordée depuis une posture féministe afin de révéler la manière dont des inégalités genrées sont produites et intégrées chez les individus. De plus, elle insiste sur le fait que la réduction de presque tous les aspects de nos vies à une rationalité instrumentale (que déplorent Adorno et Horkheimer) subvertit des valeurs spécifiquement « maternelles » ou liées à la sphère privée, comme la sollicitude et l'attention.²

D'autre part, différentes penseuses féministes ont tâché d'utiliser la philosophie d'Adorno comme spectre à travers lequel appréhender l'expérience féminine, ou encore, ont travaillé à mettre en lumière des concepts, intuitions, thèses et idées adorniennes

¹ Barbara Umrath. « Feminist Critical Theory in the Tradition of the Early Frankfurt School. The Significance of Regina Becker-Schmidt », *Canon Magazine*, Spring 2010.

² O'Neill, Maggie, dir., *Adorno, Culture, and Feminism* (London ; Thousand Oaks, Calif : SAGE Publications, 1999). Cf. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York (N.Y.) : Pantheon Books, 1988). Pour une critique de Benjamin portant spécifiquement sur la pensée d'Adorno, voir : Jessica Benjamin. « The End of Internalization: Adorno's Social Psychology », *Telos* 1977, n° 32 (1977) : 42-64.

pertinentes dans l'optique d'un projet d'émancipation féministe. À cet égard, le recueil *Adorno, Culture and Feminism*³, qui regroupe des essais de différentes autrices et professeures anglaises, américaines et allemandes, est particulièrement intéressant. Les textes qu'on y retrouve empruntent des éléments de la philosophie d'Adorno afin de poser un regard sur l'expérience vécue des femmes, se positionnant à l'intersection entre théorie féministe contemporaine et analyse socio-culturelle. L'ouvrage *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*⁴ offre également un large panorama d'avenues par rapport auxquelles la pensée d'Adorno est féconde pour ces perspectives critiques et émancipatrices. Partant du principe qu'il existe de bonnes raisons, d'un point de vue féministe, de « go back to Adorno⁵ », les contributrices s'attardent autant à observer divers enjeux féministes à l'aide d'intuitions philosophiques adorniennes, qu'à examiner la pensée d'Adorno depuis des points de vue féministes. Les travaux de Lisa Yun Lee (1969-), qui mettent de l'avant l'importance du corps dans la philosophie d'Adorno, sont également fascinants à cet égard. Plus précisément, elle défend, dans *Dialectics of the Body*, que

Adorno's critique of identity in negative dialectics and his particular approach to corporeality can help illuminate some of the issues and contradictions in feminist thought on the body.⁶

Évidemment, cette distinction entre critique et fécondité est schématique. L'idée selon laquelle la pensée adornienne comporte des lacunes importantes dans son adresse de l'émancipation féministe ou de la réalité des femmes (ou plutôt, dans la rareté de celles-ci) n'est jamais complètement abandonnée par les chercheuses qui défendent par ailleurs sa fécondité théorique pour ces enjeux. Inversement, les travaux qui s'attardent davantage à déplorer ces écueils s'articulent généralement sur la base d'une croyance en la pertinence du projet philosophique critiqué.

³ O'Neill, *Adorno, Culture, and Feminism*.

⁴ Heberle, Renée, dir., *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Re-reading the canon (University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 2006).

⁵ Heberle, *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, 1. Cf. Hullot-Kentor Robert. « Back to Adorno », *Telos* 1989, n° 81 (1989) : 5.

⁶ Lisa Yun Lee, *Dialectics of the Body: Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*, Studies in philosophy (New York : Routledge, 2005), 10.

0.2 Ferrarese, Adorno et le *care*

Dans cette optique de critique féconde, la pensée d'Adorno a récemment été confrontée, pour la première fois, aux théories féministes dites « du *care* », dans le court ouvrage d'Estelle Ferrarese, *La fragilité du souci des autres : Adorno et le care*⁷. Les éthiques du *care* sont un ensemble de théories éthiques et politiques diversifiées, qui ont pour point commun le fait de se fonder sur la reconnaissance de la vulnérabilité fondamentale des sujets, sur l'importance du travail de soin et sur la valorisation des dispositions subjectives de *care* (ou de souci, de sollicitude, de bienveillance, d'attention, etc.). Cela les positionne comme critiques de la conception libérale du sujet qui priorise l'autonomie, l'indépendance et la rationalité et des théories morales qui en découlent.⁸ Au premier abord, la pertinence du rapprochement entre ces deux corpus peut ne pas aller de soi. Ferrarese souligne cependant différents points de convergence qui justifient et facilitent leur lecture conjointe.⁹ L'une d'entre elle, particulièrement pertinente dans le cadre de ce projet, concerne leur teneur critique. Dans les deux cas, on envisage le raisonnement moral de manière peu conforme à la tradition philosophique : ce qui compte comme raisonnement et comme geste moral est remis en question, invitant à repenser la manière dont sont généralement théorisées la morale et l'éthique.

Le projet de Ferrarese s'articule autour de la notion adornienne de froideur, à laquelle, selon elle, les analyses féministes des théoriciennes du *care* apportent une nuance importante. Elle retrace ce thème à travers l'œuvre d'Adorno, invitant à le comprendre comme un phénomène d'uniformisation des comportements humains, efficace jusqu'au point où il s'impose comme le principe fondamental de la subjectivité dite « bourgeoise ». Ferrarese décrit cette subjectivité froide comme étant caractérisée par

⁷ Estelle Ferrarese, *La fragilité du souci des autres: Adorno et le care*, Perspectives du care (Lyon : ENS éditions, 2018).

⁸ Les origines de l'émergence de ce corpus, ainsi que le détail de sa proposition, seront présentés plus loin. (0.4)

⁹ Voir Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 13-36.

une indifférence vis-à-vis des autres inhérente à la poursuite de ses intérêts, une incapacité à s'identifier à autrui, une souscription empressée à l'inévitable, un resserrement soigneusement entretenu de l'existence sur le privé.¹⁰

Il ne s'agit donc pas seulement d'une passivité indifférente, mais d'une soumission au pouvoir. Celle-ci, en formatant les comportements par différents mécanismes inhérents à la forme de vie capitaliste, limite la manière dont on perçoit les autres, faisant ainsi de l'indifférence la seule attitude possible, et résultant en un « oubli¹¹ » d'autrui généralisé. Dans ce contexte, la pensée ne peut qu'inévitablement redéployer les formes mêmes qu'elle voudrait transformer. Le sujet en est prisonnier, forgé par la froideur et coupable d'elle : il doit, pour survivre, oublier la souffrance de laquelle dépend son existence.¹²

Ferrarese met de l'avant différents phénomènes sociaux décrits par Adorno, qui fonctionnent comme autant de mécanismes de déploiement de cette froideur. Par souci de concision, nous n'en mentionnerons qu'un seul : la généralisation de la forme de l'échange, qui résulte en une commensurabilité des choses. L'échange, en tant que forme sociale, demande à ce que des éléments non-identiques deviennent comparables, commensurables, donc identiques – ce qui exige de liquider ou de faire fi de leur singularité. Pour Adorno, toute forme de vie capitaliste est imprégnée de cette commensurabilité généralisée et participe à la réaliser. Parce que l'échange est une logique intrinsèque au capitalisme, elle se voit généralisée au sein de cette forme de vie. Elle ne s'applique donc plus seulement aux marchandises, mais également aux personnes et aux expériences. Même les formes de la pensée sont caractérisées par la forme de l'échange : elles dépendent de l'interchangeabilité de leurs contenus, donc du caractère commensurable de leur objet – ce qui fonde une riche réflexion critique des théories de la connaissance chez Adorno, dont il sera question plus loin (chap. 3). La commensurabilité exigée implique que les relations entre personnes deviennent analogues à des relations entre choses. Ferrarese résume ainsi les impacts éthiques et moraux de ce processus :

Empêchant la solidarité, effaçant la singularité, façonnant des êtres humains idoines au marché et toujours-déjà instrumentalisés en fonction de celui-ci, posant la nature comme distincte de et opposée à l'homme, la généralisation de la forme échange

¹⁰ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 43.

¹¹ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 61.

¹² Cette idée est désignée par J. Bernstein comme l'existence d'un « *guilt context* [contexte de culpabilité]. » Voir J. M. Bernstein, *Adorno: disenchantment and ethics*, Modern European philosophy (Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 2001), 397.

suffit sans doute à impossibiliser toute forme de souci d'autrui ; la preuve extrême en est que dans les camps nazis, qu'Adorno envisage comme les enfants naturels du capitalisme et du type de raison qu'il incarne, « ce n'était plus l'individu qui mourrait, mais l'exemplaire ».¹³

Partant de cette notion de froideur, se déployant notamment grâce à la généralisation de la forme de l'échange propre à la forme de vie capitaliste et à son impact sur les subjectivités, Ferrarese retrace une thèse de « l'oubli » chez Adorno. Elle la décrit comme « une disposition, relevant d'une seconde nature, à négliger ce que nous savons¹⁴ ». Il n'est donc pas question ici d'une attention ou d'un souci pour autrui originaire et toujours déjà-là, qui sous-tendrait naturellement les relations intersubjectives, mais qui se trouverait, comme dans un second temps, atrophiée, réprimée, ou désapprise à cause de l'envahissement des rapports sociaux par le capitalisme. C'est bien le contexte social qui engendre la froideur et l'oubli, mais ce n'est pas par un processus d'étouffement de quelque chose qui, autrement, aurait été là. Cet engendrement doit plutôt être compris comme la constitution d'une *seconde* nature, qui s'impose de telle sorte qu'une supposée *première* nature, qu'elle viendrait corrompre, est inaccessible et irrécupérable. L'oubli n'est pas un désapprentissage, mais plutôt l'apprentissage, à même les processus de subjectivation du sujet, de ne pas prendre en compte en tant qu'ils sont pertinents la souffrance ou le besoin d'un autre qui, pourtant, sont perçus.

L'argument de Ferrarese consiste ensuite à démontrer que les éthiques du *care* mettent en lumière des expériences et des situations qui contrebalancent ces thèses sur la froideur, en incarnant des espaces de réelle « chaleur » humaine, de souci sincère pour autrui ou de soin bienveillant, qui semblent ne pas correspondre à la logique déplorée par Adorno. Le fait que ces espaces soient largement ceux des femmes expliquerait pourquoi ils ont été généralement ignorés dans l'histoire de la philosophie et, plus spécifiquement ici, par Adorno. Les éthiciennes du *care* mettent en effet l'accent sur la distribution profondément genrée du travail de soin, et sur la compartimentation sociale de la propension à l'attention

¹³ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 52. Cf. Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Nouv. éd, Petite bibliothèque Payot 478 (Paris : Éd. Payot & Rivages, 2003), 284.

¹⁴ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 75.

et au souci envers autrui qui lui correspond. Cependant, si certaines dispositions morales, comme la capacité à percevoir et à répondre à la vulnérabilité et à la souffrance de l'autre dans sa spécificité, sont allouées de manière différenciée selon le genre, c'est pour des raisons politiques, sociales et historiques, et non pour cause d'une nature féminine qui y serait davantage encline. Les qualités rattachées au *care* sont ici le fruit d'une organisation sociale, compartimentées précisément par des structures de domination.¹⁵ Les éthiciennes du *care* abordent elles aussi le problème d'une indifférence répandue, voire générale ou institutionnalisée, mais toujours en rappelant que celle-ci dépend d'une compartimentation sociale du soin et de certaines dispositions morales. Elles la thématisent d'ailleurs spécifiquement comme une « irresponsabilité » ou une « indifférence *du privilégié*¹⁶ ». Ces nuances invitent à se demander si la froideur théorisée par Adorno ne serait pas un diagnostic issu d'une telle position de privilège, aveugle au point de vue des acteur·rices de *care* et à la sollicitude réelle envers autrui dont celles·eux-ci témoignent. Il y a du moins un « oubli » dans la thèse adornienne de l'oubli: la manière dont la compartimentation sociale de certaines dispositions morales et de certaines activités de soin permet et participe d'une telle froideur généralisée.¹⁷ Le fait que les êtres humains entretiennent des rapports froids, à tel point que leurs relations se dégradent en des rapports entre choses, demande que certaines personnes soient malgré tout dédiées à l'entretien des corps, des liens et des environnements humains – et ce, bien que leur travail soit approprié, précisément dans le but de garantir une pérennité de l'indifférence globale. Ce sont ce travail et ces dispositions morales, ainsi que leur dimension genrée, que Ferrarese désigne comme l'oubli majeur dans la thèse de l'oubli d'Adorno.

Contempler les différentes manières dont ces dispositions morales sont socialement distribuées invite à se demander si le souci envers autrui n'est pas un pur conditionnement

¹⁵ Structures qui opèrent également selon les axes d'oppression liés à la classe ou à la race. L'analyse de Ferrarese se concentre toutefois à décrire différents mécanismes sociaux en cause dans la distribution de qualités morales différenciées selon le genre, spécifiquement. Voir Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 93-100.

¹⁶ Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable: pour une politique du care*, trad. Hervé Maury, Textes à l'appui (Paris : Éd. la Découverte, 2009), 134. Nous soulignons. Nous discuterons spécifiquement de l'indifférence des privilégiés chez Tronto plus loin. (2.2.3)

¹⁷ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 79.

social, un simple résultat des systèmes de domination, voire une variante de la froideur. Peut-on, à l'inverse, considérer ce *care* comme quelque chose de moral, c'est-à-dire relevant d'une volonté et d'une liberté, et répondant d'une certaine conception du bien ? Qui plus est, peut-on parler de geste moral, ou même « d'éthique » du *care*, alors qu'il est nécessairement question, du moins d'un point de vue adornien, de la perpétuation et du maintien complice d'un monde « froid », mauvais, traversé par la fausseté ? Sans chercher à responsabiliser *en particulier* celles-eux qui prennent soin d'autrui quant à cette complicité inévitable, il semble primordial de réfléchir à la manière dont l'importance du *care* peut être sauvegardée, sans pour autant que ne soit négligé son rôle dans le maintien du monde tel qu'il est.

Ces questions concernent l'enjeu central de l'ouvrage de Ferrarese, qui se conclut par une riche réflexion sur la teneur morale du *care* à l'aune de la philosophie d'Adorno, cherchant notamment à déterminer si les éthiques du *care* viennent corroborer, tout en la nuanciant, la théorie critique adornienne, ou si elles donnent plutôt à voir quelque chose qui lui échapperait radicalement. En d'autres termes, ce qui est oublié dans la thèse adornienne de l'oubli d'autrui généralisé consiste-t-il simplement en des formes d'oppression spécifiques, des expériences particulières de la « froideur » et des injustices qui en découlent – ou bien cela ne constitue-t-il pas plutôt une brèche dans le monde « faux » qu'il critique, des espaces épargnés par une froideur autrement omniprésente, des gestes fugaces contredisant l'oubli habituel d'autrui ? Les conclusions de Ferrarese sont que le souci des autres et les pratiques de soin sont bel et bien des éléments moraux essentiels, et qu'il n'existe pas de contradiction entre une froideur généralisée et des formes limitées d'attention à autrui : l'inaffection et l'irresponsabilité se voient permises et renforcées par ce souci compartimenté.

L'exercice de la discussion conjointe de la réflexion d'Adorno et des éthiques du *care* invite donc à penser une fragilité des dispositions morales qui ne serait pas une exposition généralisée et nivelante au risque de « l'oubli », mais une distribution sociale simultanée de « l'oubli » des dispositions et des dispositions elles-mêmes.¹⁸

¹⁸ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 99.

Les deux analyses fonctionnent ensemble puisqu'une société capitaliste engendre et dépend à la fois d'une froideur généralisée et d'une attention, d'un souci ou d'un *care* envers autrui, compartimenté et limité. Ceci étant dit, il n'y a pas lieu de condamner les dispositions et les pratiques de *care* parce qu'elles sont entremêlées à une forme de vie capitaliste et rendues possibles par elle :

le souci des autres, tel qu'il est ressenti et manifesté par de nombreux sujets féminins, assure les conditions de possibilités du marché tout en offrant un accès précaire et indéniable au singulier et à l'incommensurable.¹⁹

C'est dans la lignée de ce dialogue théorique fécond entre les éthiques du *care* et la théorie critique d'Adorno que s'inscrit cette recherche, mais en articulant cette fois l'analyse autour d'un thème précis : *l'attention*, comprise comme attention aux autres et à leurs besoins, et en tant que moment épistémique visant et permettant une réponse adéquate à ceux-ci.

0.3 L'attention comme thème philosophique

Le thème de l'attention se laisse approcher selon différents angles. Il fait évidemment l'objet de recherches en sciences cognitives, en psychologie ou en sociologie²⁰ – particulièrement importantes à l'ère de captations et de déviations jamais vues de l'attention par l'omniprésence de nouveaux objets dans nos vies quotidiennes (écrans de toutes sortes, réseaux sociaux, publicités, etc.). En philosophie, la question de l'attention rejoint les analyses phénoménologiques s'attellant à la description critique de nos vies perceptives et à la recherche des structures transcendantales les sous-tendant. C'est toutefois le sens moral de l'attention qui nous intéresse précisément ici, ce qui positionne

¹⁹ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 139.

²⁰ Voir par exemple les travaux de Michael I. Posner en psychologie (Michael I. Posner, *Attention in a Social World*, Oxford Series in Social Cognition and Social Neuroscience (Oxford ; New York : Oxford University Press, 2012).) ; les recherches sur l'écologie de l'attention de Yves Citton (Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, La couleur des idées (Paris : Seuil, 2014).) ; ou encore la problématique ouverte par Georg Franck sur l'économie de l'attention et le capitalisme mental (Georg Franck. « Capitalisme mental », *Multitudes*, trad. Christophe Degoutin 54, no 3 (2013) : 199-213.).

l'usage du concept dans le contexte de ce mémoire à l'intersection de considérations épistémologiques et morales.

Au cours du XX^{ème} siècle, et jusqu'à aujourd'hui, différentes théoriciennes ont insisté sur la notion d'attention en tant que dimension perceptive et épistémique de l'éthique ou comme condition de possibilité du geste moral (notamment Simone Weil, dont il sera question plus loin (chap.1), Iris Murdoch et Martha Nussbaum – sans oublier, évidemment, les théoriciennes du *care*²¹). Ces travaux thématisent généralement une forme de perception morale tournée vers le cas particulier, intéressée par le détail de la situation concrète et engagée dans la réalité appréhendée. L'attention consiste donc ici en un moment de reconnaissance de l'existence d'un besoin et de saisie adéquate de son essence, en tant que cela vise et permet une réponse adaptée. Il n'est donc pas question de n'importe quel acte perceptif ou interprétatif, mais bien de celui qui, tourné vers les besoins d'autrui, les prend pour objet d'une connaissance morale, et tient ensemble l'exigence de les saisir adéquatement avec celle de les apaiser. Plus largement, la notion d'attention renvoie également aux conditions de possibilité subjectives (perceptives et épistémiques, mais aussi, pour certaines théoriciennes, réceptives ou affectives) d'une telle reconnaissance des besoins d'autrui. Il s'agit donc d'un concept qui permette d'élargir le spectre de la vie (et de la philosophie) morale, en allant au-delà de certains enjeux classiques de volonté et de jugement, et en laissant derrière les scénarios de prise de décision opérés abstraitement et de manière désintéressée. C'est dans cette lignée que s'inscrit la conception de l'attention mise de l'avant dans les prochaines pages : le moment épistémique de tout geste éthique, l'appréhension de l'autre et de ses besoins en tant qu'objets d'une connaissance morale. Il importe donc de présenter la manière dont ce thème est abordé au sein des deux corpus philosophiques qui nous intéressent, afin d'introduire les deux grandes sections de ce mémoire, ainsi que l'argument qui s'y déploiera.

²¹ Voir également : Peta Bowden. « Ethical Attention: Accumulating Understandings », *European Journal of Philosophy* 6, n° 1 (avril 1998) : 59-77. ; Claude Gendron. « Moral Attention: A Comparative Philosophical Study », *Journal of Moral Education* 45, n° 4 (octobre 2016) : 373-86. <https://doi.org/10.1080/03057240.2016.1208079>. ; et Silvia Caprioglio Panizza, *The Ethics of Attention: Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*, 1ère édition (Routledge, 2022).

0.4 Présentation de la première partie : les éthiques du *care*

L'attention est l'un des sens du mot « *care* ». Lorsqu'on tâche d'explicitier en français la plurivocité du terme anglais, il s'agit généralement de l'un des vocables énumérés, aux côtés de « sollicitude », « bienveillance », « soin », « souci » ou même « compassion ». Il existe aujourd'hui un consensus sur l'absence d'un équivalent français parfait de « *care* », de par le fait qu'il chapeaute ces différentes significations, et qu'il doit être saisi dans son caractère polysémique : le *care* n'est ni exclusivement une question de soin, ni uniquement un sentiment de compassion ou d'empathie pour autrui ; il ne désigne pas seulement une attention aux autres déployée dans le quotidien, ou encore une bienveillance générale. Plutôt, il concerne à la fois les pratiques concrètes du prendre-soin et les théories morales, philosophiques, politiques ou anthropologiques qui s'y rattachent, en référant autant à des dispositions subjectives et à certaines qualités individuelles qu'à des considérations politiques sur les processus sociaux de réponses aux différents besoins humains. C'est toutefois vers un aspect précis du *care* que nous tournons ici notre regard : l'attention, comprise dans ce contexte comme une attention à l'autre et à ses besoins.

La notion d'attention est déjà en germe aux balbutiements des théories du *care*, dans les travaux de Carol Gilligan (1936-), sans pour autant qu'elle n'y soit théorisée explicitement. En effet, ce qu'on identifie comme l'exemple paradigmatique de la « voix différente » du *care*, mise en lumière par Gilligan dans son ouvrage majeur et novateur, *In a Different Voice*²², est la réponse d'une fillette de 11 ans, Amy, à une mise en situation morale proposée par le psychologue Lawrence Kohlberg. Afin d'offrir une brève synthèse de l'anecdote – devenue célèbre en donnant l'essor aux éthiques du *care* – rappelons que l'objectif de Kohlberg était d'évaluer la manière dont les enfants réfléchissent à des dilemmes moraux et de jauger leurs raisonnements à l'aune d'une échelle de développement moral. Dans ce contexte, l'histoire suivante était présentée aux jeunes : un homme (nommé Heinz) dont la femme est gravement malade n'a pas les moyens d'acheter le médicament qui la sauverait d'une mort imminente. Le pharmacien possédant le

²² Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge (Mass.) : Harvard university press, 1998).

traitement convoité refuse de le lui donner. Dans ces circonstances, Heinz devrait-il voler le médicament ? Les différents types de réponses données mènent Kohlberg à conclure que les jeunes garçons sont plus évolués moralement que les jeunes filles du même âge. Par exemple, la réponse du camarade masculin d’Amy au dilemme de Heinz se déploie sur la base d’un principe : la vie humaine est plus importante que le respect de la propriété – ce qui lui permet de conclure que Heinz devrait voler le médicament. Or, ce type de justification post-conventionnelle, fondée sur l’universalisation de principes éthiques, constitue un stade très avancé de développement moral selon l’échelle de Kohlberg. La réponse d’Amy est, à l’inverse, dépeinte comme confuse et immature : elle cherche en effet différentes solutions, à travers des questionnements ou des élaborations de narratifs alternatifs, qui visent à spécifier la situation et à comprendre les points de vue des différentes personnes concernées. Pourquoi le pharmacien refuse-t-il de donner le médicament à Heinz, alors que l’enjeu est si tragique ? Qu’en pense la femme de Heinz, au regard des risques encourus par son mari dans la perspective d’un vol (elle pourrait se retrouver malade *et* seule, si son mari doit purger une peine de prison), et pourquoi ne pas en discuter avec elle ?

Gilligan cherche donc à valoriser la « voix différente » exprimée par les réponses d’Amy, en tant qu’approche morale alternative, riche et pertinente, bien que marginalisée. Ce qui distingue l’approche d’Amy ici, c’est une capacité à porter *attention* à la situation dans son ensemble, à se questionner sur les besoins des différents individus en tâchant de négocier entre eux, à reconnaître la complexité de la situation, et à procéder narrativement pour réfléchir à un problème concret.

Her world is a world of relationships and psychological truths where an awareness of the connection between people gives rise to a recognition of responsibility for one another, a perception of the need for response.²³

Ainsi, ce qui est en jeu est bien une manière spécifique de tourner son attention vers une situation, de conférer une importance à la perception du besoin d’autrui et d’être attentif·ve aux détails d’un contexte ou d’un problème.

²³ Gilligan, *In a Different Voice*, 30.

Cependant, d'autres autrices du *care* ont théorisé la notion d'attention de manière plus explicite, détaillée et profonde que ne l'a fait Gilligan. Par conséquent, c'est sur certaines d'entre elles que cette enquête se concentrera. Joan Tronto (1952-), politologue et féministe américaine contemporaine, a conçu l'attention comme une disposition épistémique et morale qui soit, spécifiquement, tournée vers le *besoin* d'autrui. C'est depuis ses travaux qu'on thématise le fait de se soucier des besoins d'autrui [*caring about*] comme l'une des phases du *care*, ce qui affirme l'attention aux besoins comme une disposition morale essentielle. La pensée de Tronto est caractérisée par une insistance sur la prise en compte du contexte socio-politique duquel émergent les besoins visés et les processus de *care* à même d'y répondre. Son éthique est donc imbriquée dans une pensée politique, et s'éloigne des analyses plus interpersonnelles, conçues sur le mode d'une relation d'aide dyadique, qui primaient avant son intervention. Pour cette raison, Tronto est reconnue comme la théoricienne ayant donné un « tournant » résolument politique aux éthiques du *care*, qui permette d'éviter tout risque d'essentialisme en pensant les dispositions et les activités de *care* comme le produit d'une organisation sociale et politique. C'est également sa définition du *care* qui est généralement mobilisée lorsque vient le temps de présenter le concept. D'après Tronto, il s'agit

[d']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-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.²⁴

C'est donc à une exposition de ses thèses sur l'attention, l'inattention et les besoins, qui clôturera la première grande section de ce mémoire. (2.2)

Auparavant, il sera question des thèses sur l'attention envers autrui et sur ses conditions subjectives de déploiement de la philosophe de l'éducation et éthicienne du *care* américaine Nel Noddings (1929-2022). (2.1) Pour elle, l'attention en est une *à l'autre* en général ou, plus spécifiquement, *à la réalité de l'autre*, telle que vue à travers ses yeux. Plutôt que d'être pensée comme une visée d'objet, l'attention que Noddings met de l'avant consiste davantage en un déplacement subjectif consistant à regarder et à sentir *avec* l'autre. Elle met ainsi un accent particulier sur la dimension relationnelle du *care* et sur le

²⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 143.

caractère sensible et affectif de l'attention à autrui – notamment via sa notion d'*engrossment*.

Mais avant d'élaborer au sujet des théories de l'attention radicalement différentes, voire opposées, de Tronto et de Noddings, nous présenterons la conception d'une penseuse les ayant toutes deux influencées, et qui est fréquemment citée dans le corpus du *care* lorsque vient le temps de définir une attention éthique envers autrui. Il s'agit de la philosophe française Simone Weil (1909-1943). Parmi les trois autrices abordées dans le cadre de la première section de ce mémoire, sa théorie de l'attention est sans doute la plus exhaustive et minutieuse. C'est également elle qu'on désigne généralement comme la première théoricienne (du moins dans le contexte de la philosophie Occidentale contemporaine) à avoir défendu et explicité la portée normative de l'attention. La complétude, l'importance historique et l'antériorité temporelle de la conception weilienne de l'attention en font donc un moment incontournable de l'analyse de cette notion dans le contexte, certes subséquent, des éthiques du *care*. C'est à ses idées que sera consacré le tout premier chapitre de ce mémoire (chap. 1).

Bien que, par souci de concision, nous laisserons un nombre important d'autrices du *care* de côté, nous défendrons que les trois théoriciennes étudiées incarnent adéquatement la description de l'attention mise de l'avant dans le corpus du *care* en général, notamment à cause de leur insistance sur deux thèses centrales : la valeur normative de l'attention, et l'exigence de détournement de soi qui caractérise une posture attentive.

0.5 Présentation de la deuxième partie : Adorno

La seconde section de ce mémoire vise à retracer et à articuler entre eux les thèses et les thèmes de la pensée d'Adorno susceptibles de contribuer à une thématization de l'attention dans une perspective de *care* – soit le moment à la fois épistémique et moral de reconnaissance de l'existence d'un besoin, qui vise et fonde la possibilité d'une réponse adéquate à celui-ci. Il n'existe pas de théorisation de la notion d'attention à proprement parler dans l'œuvre philosophique de Theodor W. Adorno. Si le terme *Aufmerksamkeit* apparaît par endroits dans ses *Gesammelte Schriften*, c'est presque exclusivement au sein

de tournures de phrases invitant la lectrice à « diriger son attention vers » ou à « prêter attention à », précisément, de tout autres concepts, idées ou phénomènes. Toutefois, ses descriptions d'une « froideur qui règne entre les hommes²⁵ » et qui leur fait « oublier²⁶ » les besoins et les souffrances d'autrui peuvent être lues comme les envers négatifs de ce moment épistémique de l'agir moral théorisé dans les éthiques du *care*. Tel qu'expliqué ci-haut (0.2), la froideur, cultivée via différents mécanismes inhérents au capitalisme tardif, limite la manière dont on perçoit les autres et en vient à s'imposer comme un principe fondamental de la forme de subjectivité des individus. Le sujet moral de nos sociétés capitalistes contemporaines est donc « susceptible d'être pris dans un rapport à soi et au monde qui l'empêche de percevoir les attentes morales et la souffrance d'autrui²⁷ ». Cette froideur résulte en un « oubli » des autres généralisé, non seulement parce qu'elle forge des sujets captivés de prime abord par leur propre autoconservation, mais également au sens où la perception de la détresse, de la douleur, du besoin ou de la souffrance peut, même lorsqu'elle a bel et bien lieu, être « frappée de non-pertinence²⁸ ». Le froid ne se présente pas toujours sous la forme d'un vent glacé qui entraînerait le sujet dans les exigences effrénées du monde capitaliste ou dans l'engourdissement confortable de son industrie culturelle, lui faisant détourner le regard de l'horrible. Il est aussi ce qui s'installe comme le givre à la fenêtre et altère la visée subjective de ce qui se trouve de l'autre côté : l'objet fragmenté, déformé, embrouillé, que le sujet ne peut connaître que comme tel, au risque de le prendre pour réellement kaléidoscopique. « "Ce n'est qu'un animal"²⁹ » s'explique avec empressement celui vers qui la bête battue à mort lève le regard. Il n'est pas question ici d'affirmer que le contraire de la froideur n'existe pas, mais bien d'insister sur le fait que la « chaleur » humaine doive toujours déjà se mesurer à cette froideur lui faisant obstacle, et surtout, que celle-ci opère de manière structurante à un niveau profond chez les sujets, ce qui impacte jusqu'à leurs rapports de connaissance attentive. Ainsi, les notions adorniennes de froideur et d'oubli peuvent être comprises comme des contreparties de l'attention que

²⁵ Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Nouv. éd, Petite bibliothèque Payot (Paris : Éd. Payot & Rivages, 2003), 420.

²⁶ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 44.

²⁷ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 43.

²⁸ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 76. Italiques dans le texte.

²⁹ Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz-Messmer et Jean-René Ladmiral, Petite bibliothèque Payot 477 (Paris : Éditions Payot, 2016), 142.

théorisent les éthiques du *care*. S'esquisse alors, certes négativement, ce que pourrait ou devrait être une attention adéquate aux autres en tant qu'êtres de besoins, apportant de nouvelles nuances à la manière dont ce thème est abordé dans le corpus du *care*.

Mais si elle se laisse saisir comme l'un des envers de la froideur, cette description de l'attention ne se déploiera toutefois pas uniquement sur un mode négatif. D'abord, contrairement à la notion d'attention, le thème des besoins est abordé de manière explicite dans l'œuvre d'Adorno et fait l'objet de thèses relativement « optimistes » (du moins, en comparaison à d'autres motifs adorniens), notamment dans le court texte « Thèses sur le besoin³⁰ ». Par ailleurs, la connaissance, ainsi que les rapports qu'entretiennent ses deux pôles, le sujet et l'objet, sont abordés dans plusieurs écrits d'Adorno, notamment dans sa *Dialectique négative*³¹, dans l'essai des *Modèles critiques* « Sujet et objet³² » et dans certains aphorismes des *Minima moralia*.³³ Certes, la relation de connaissance y est rarement décrite comme une attitude positive ou une disposition délibérée de l'agent épistémique. Elle est le plus souvent articulée de manière négative, que ce soit parce qu'elle se précise via des critiques de la tradition épistémologique, en décrivant certaines relations de connaissance comme erronées ou dominatrices, ou parce qu'elle consiste en une posture de résistance à ce que les conditions sociales et matérielles font au sujet moral et à sa capacité de porter attention à ce qui devrait pourtant faire l'objet de son effort d'appréhension épistémique. Ces considérations critiques pointent toutefois vers des postures épistémiques subjectives et vers une théorie de la connaissance plus « positives » – ou du moins, vers des indices de ce en quoi celles-ci devraient consister, malgré qu'elles soient actuellement bloquées dans leur réalisation concrète. Plus précisément, Adorno invite à entretenir une forme de pensée qui maintienne constamment une tension entre l'abandon à l'objet de réflexion et la résistance active aux tendances irréflechies de la conscience. Nous ferons donc le pari que les considérations d'Adorno sur les rapports entre

³⁰ Theodor Wiesengrund Adorno, « Thèses sur le besoin », dans *Société: intégration, désintégration écrits sociologiques*, Arnoux, Pierre et al., trad. Critique de la politique Payot (Paris : Payot, 2011), 125-30.

³¹ Adorno, *Dialectique négative*.

³² Theodor Wiesengrund Adorno, « Sujet et objet », dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages, 2003, 301-18.

³³ Adorno, *Minima moralia*.

le sujet et l'objet de la connaissance fournissent des contributions précieuses pour penser ce qui constitue une attitude attentive, et qu'elles méritent d'être lues conjointement à ses thèses sur le besoin, afin d'esquisser ce en quoi pourrait consister une connaissance morale qui soit à même d'adresser adéquatement les manques vitaux qui traversent toute existence humaine, ainsi que l'importance d'en prendre soin. Cette analyse permettra d'insister sur l'importance d'une réflexion critique du sujet sur lui-même, en tant qu'elle permet une prise en compte des médiations en jeu dans tout rapport épistémique – et notamment dans le besoin en tant qu'objet d'une connaissance morale, qui renvoie toujours déjà aux relations sociales qui le produisent.

Ainsi, plutôt que de viser à démontrer, comme l'a fait Ferrarese avec justesse, que les éthiques du *care* apportent des nuances importantes à la théorie critique adornienne, la recherche conduite ici proposera plutôt, en bout de piste, que la philosophie d'Adorno peut elle aussi contribuer pertinemment aux théories *care*, du moins en ce qui a trait à la question de l'attention. L'objectif de ce mémoire est donc double. D'une part, il s'agit de faire valoir l'importance de l'attention en philosophie morale, éthique et politique, en retraçant ce thème au sein des écrits de Weil, Noddings et Tronto. D'autre part, il s'agit de mettre de l'avant une forme de prudence épistémique dans la connaissance du besoin qu'incarne la posture attentive en mobilisant la pensée d'Adorno, et d'ainsi défendre la pertinence de sa contribution. Lire les deux corpus côte à côte nous permettra donc à la fois d'insister sur l'importance d'une pensée du *care* et de l'attention comme concept philosophique, et d'argumenter en faveur d'une attention caractérisée par l'autoréflexion critique et par la prise en compte du contexte social dans l'appréhension des besoins. Nous montrerons ainsi qu'une attention qui prend en compte de manière critique les médiations qui la traversent se porte au-delà du besoin individuel situé (sur lequel insistent généralement les penseuses du *care*) et ouvre – à même son insistance attentive sur le particulier – l'espace pour une critique sociale radicale.

PARTIE I – Les éthiques du *care*

Chapitre 1 – Simone Weil : influence philosophique de la notion d'attention

Simone Weil naît à Paris en 1909. Elle étudie la philosophie à l'École Normale Supérieure pour ensuite s'adonner quelques années durant à l'enseignement. Mais sa courte vie, qui s'achève en 1943 alors qu'elle n'a que 34 ans, est également marquée par divers événements hors du commun pour une philosophe : elle voyage en Allemagne à l'époque de la montée du nazisme afin d'en comprendre les conditions sociales d'émergence (1932) ; travaille comme manœuvre dans une usine afin de vivre l'expérience de la condition ouvrière (1934) ; combat aux sein d'un groupe anarchiste lors de la guerre civile espagnole (1936) (en plus de s'être impliquée dans différents mouvements syndicalistes et de révolution prolétarienne) ; et vit une expérience mystique au cours de laquelle « le Christ est descendu et [l']a prise³⁴ » (1938). À l'image du caractère éclectique de sa biographie, sa pensée est riche de thématiques et d'influences variées, et peut donc être abordée de différents angles : « Les "Simone Weil" les plus connues sont la philosophe du travail, la mystique aux formules originales et impressionnantes, et l'intellectuelle aux engagements politiques concrets et indépendants³⁵ ». Ce sont là les mots du commentateur Joël Janiaud dans l'introduction de son livre *Simone Weil. L'attention et l'action*. Dans le but de se concentrer sur le thème de l'attention, le parcours proposé ici réfèrera de manière récurrente à cet ouvrage de littérature secondaire, qui esquisse les liens entre la notion weilienne d'attention et celle d'action, afin de défendre leur unité philosophique. Nous laisserons donc de côté bien des aspects de la pensée de Weil, bien qu'ils pourraient se ramifier au thème de ce mémoire. Par exemple, malgré qu'une forme particulière de

³⁴ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Livre de vie ; 129 (Paris : Éditions du Seuil, 1977), 7.

³⁵ Joël Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, Philosophies 154 (Paris : Presses universitaires de France, 2002), 8. Cf. Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail* (Paris : Le Cerf, 2001). ; Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 3e édition (Paris : Editions L'Harmattan, 2014). ; Bertrand Saint-Sernin, *L'Action politique selon Simone Weil* (Paris : CERF, 1988).

mysticisme et de rapport à Dieu prennent une place importante dans son œuvre, nous ne traiterons pas de ces aspects de sa pensée plus avant, ni de leur imbrication potentielle à sa notion d'attention. Dans la lignée de Janiaud, nous croyons qu'il est possible et pertinent de retracer une théorie de l'attention chez Weil qui ne dépende pas lourdement d'un rapport à Dieu pour tirer sa teneur morale, et qui puisse donc demeurer relativement indépendante d'une pensée mystique. C'est également le type d'interprétation de l'attention weilienne que reprendrons plus tard les éthiciennes du *care*.

Il existe différentes formes, ou « niveaux » d'attention chez Weil. Ce chapitre discutera donc à la fois de l'attention au sens plus « ordinaire », communément compris, et de l'attention dite « créatrice³⁶ », qui doit s'exercer « à vide³⁷ » et qui représente un accomplissement ardu et rare, au potentiel éthique riche. Au niveau plus banal, Weil donne des clés pour cultiver l'attention, qui est alors une question d'effort et de volonté. Mais cette pratique vise, en bout de piste, à forger des individus capables de pratiquer l'attention en son sens supérieur. Alors, « [l]a volonté y laisse place à une certaine passivité et réceptivité du monde, une forme de dépouillement dont l'effet est extatique.³⁸ » C'est ce qui permet un accueil absolu de l'autre, un état d'ouverture complète dans lequel aucune signification préconçue n'est imposée à l'objet de l'attention, et qui a le pouvoir d'éveiller l'humanité en l'autre.

1.1 Habitude du corps, réceptivité de l'esprit

Pour Weil, l'attention est une notion fondamentale pour la pensée éthique ou morale puisqu'elle précède et détermine toute action. Si, à l'inverse, « l'action n'était pas précédée d'attention, elle ne serait pas action, mais mouvement du corps dans le sommeil.³⁹ » Cultiver l'attention demande certes une forme d'effort, d'entraînement ou de pratique, du moins dans sa forme la plus « ordinaire », mais il n'en demeure pas moins que l'attention doit également être comprise comme ce qui, en bout de piste, oriente la volonté

³⁶ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 116.

³⁷ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 72.

³⁸ Pascale Devette. « Attention, justice sociale et éducation : les apports de la philosophie de Simone Weil pour une pédagogie de l'attention », *Politique et Sociétés* 42, n° 3 (2023).

³⁹ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 5. Cf. Simone Weil, *Œuvres complètes. Tome I, Premiers écrits philosophiques* (Gallimard), 316.

et l'action. Dans *La pesanteur et la grâce*, Weil compare l'action à « l'aiguille indicatrice de la balance. » Or, pour diriger l'action, « [i]l ne faut pas toucher à l'aiguille, mais aux poids⁴⁰ » – et c'est l'attention qui doit être comprise comme la manière adéquate d'agencer ceux-ci.⁴¹ Il y a en effet un lien entre la fluidité du corps, acquise par l'apprentissage de mouvements jusqu'à l'habitude, et l'attention. C'est parce que cette dernière doit toujours être une conscience d'objet et non une conscience de soi, et que l'aisance corporelle relevant de l'habitude est ce qui permet au sujet de se détourner de lui-même pour tourner son attention à l'extérieur. Weil oppose par exemple l'attitude d'un apprenti cycliste à celle d'un cycliste expérimenté, et montre que c'est sur le plan de l'attention qu'elles diffèrent. Le débutant se concentre davantage sur ses propres mouvements, sur ses capacités (possiblement fragiles), sur les obstacles à éviter et sur les maladroites qu'il pourrait commettre – et cela en augmente paradoxalement le risque. L'habitué, lui, n'a pas à porter attention à ses propres gestes, ni à l'obstacle qu'il doit contourner : « Sans discours à soi, [il] tourne tout son être vers le passage libre.⁴² » Ainsi, « [...] le modèle de l'attention la plus aboutie n'est pas pour Simone Weil l'attention réflexive, mais bien l'attention à l'objet *sans retour sur soi*.⁴³ » Il s'agit de se tourner hors de soi, vers la réalité du monde, et d'avoir acquis une possession de son corps et de sa pensée suffisantes pour que cela soit possible.

L'exemple du cycliste s'orientant fluidement autour d'obstacles montre aussi que l'attention opère de manière globale, souple et ouverte, et qu'elle s'oppose par conséquent à l'obsession, au regard fixe, à l'attachement à un objet précis, ou à une concentration trop consciente d'elle-même.

[L]’attention a ceci de délicat et de mystérieux qu’elle s’accomplit dans l’insouciance d’elle-même. [...] Elle s’oppose plus encore à la crispation qu’à la distraction. La pensée à laquelle le corps est rendu perméable par l’habitude est donc une sorte de pensée incarnée, diffuse, qui ne se concentre pas en une visée obsessionnelle.⁴⁴

Weil met donc de l'avant une forme de vision qui n'entend pas interpréter d'emblée ce qu'elle regarde, mais, en quelque sorte, regarde jusqu'à ce qu'elle voie : il faut « [n]on pas

⁴⁰ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, 2^e éd. (France : Plon, 1948), 57.

⁴¹ Caprioglio Panizza, *The Ethics of Attention*, 16.

⁴² Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 18-19. Cf. Weil, *Œuvres complètes I*, 383.

⁴³ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 21. Nous soulignons.

⁴⁴ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 21.

essayer [d']interpréter, mais [...] regarder jusqu'à ce que la lumière jaillisse.⁴⁵ » L'esprit doit être complètement ouvert et réceptif, sans se résoudre d'emblée à posséder la vérité, à la trouver grâce à la seule force de sa volonté. Cette ouverture attentive est donc caractérisée par la patience et l'obéissance : c'est pourquoi Weil en parle comme d'une attente. Toutefois, cette réceptivité passive caractéristique de l'attention chez Weil entre en tension avec une dimension active, non seulement sur le plan de l'agir moral qu'elle détermine, mais également de l'attention elle-même, dans sa dimension subjective et épistémique.

1.2 Résistance et « décréation »

La part active de l'attention est une résistance aux attachements de l'âme, aux tentations de l'intérêt personnel, aux demandes du « moi ». L'attention se révèle donc être un travail actif et difficile, voire souffrant pour l'ego – une pratique qui tâche de voir, précisément en résistant à ce qui, constamment, incite le regard à se détourner. Or, ce sont plutôt des attachements aux personnes et aux choses (et même à certains aspects de nous-mêmes) tissés au nom de l'intérêt personnel, plutôt que pour leur valeur intrinsèque, dont on doit se détourner.⁴⁶ La résistance à soi est donc condition de possibilité de l'attention, mais, plutôt que de se déployer sur le mode de l'autoréflexion critique, comme ce sera le cas chez Adorno (chap. 3), elle est pensée par Weil comme un détournement, un renoncement, voire un abandon de soi. Pascale Devette fait toutefois remarquer un point de rapprochement entre les deux philosophes : ce processus décrit par Weil demande de « s'arracher [...] de ce que les rapports de domination ont déposé en nous⁴⁷ », notamment de l'exigence de conservation de soi, que critique également Adorno en tant qu'elle perpétue la « froideur », l'indifférence envers autrui structurelle et structurante chez les sujets à l'ère du capitalisme tardif.

⁴⁵ Weil, *La pesanteur et la grâce*, 122.

⁴⁶ Peta Bowden. « Ethical Attention: Accumulating Understandings », *European Journal of Philosophy* 6, n° 1 (avril 1998) : 60-61.

⁴⁷ Pascale Devette, « L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de La fragilité du souci des autres. Adorno et le care, par Estelle Ferrarese », *Philosophiques* 46, n° 1 (2019) : 242.

Cet arrachement, on pourrait le concevoir comme une cessation (peut-être seulement momentanée) de l'injonction à s'auto-conserver, un moment de fissure qui favorise la capacité à être affecté.⁴⁸

Ainsi, ce détournement contre-intuitif de soi, cet abandon des prestiges et des attachements égoïstes qui agissent en nous, cette lutte contre les exigences sociales oppressives sédimentés dans le moi, conditions de possibilité d'une pleine réception de l'altérité d'autrui, sont particulièrement ardues. Cela fait de l'attention, dans sa forme la plus aboutie, une pratique morale extrêmement rare.

C'est par le terme de « décréation⁴⁹ » que Weil désigne cette posture subjective exceptionnelle. Il s'agit d'une forme d'ascèse radicale, consistant à « se défaire du "moi", pour ne plus laisser sur le monde la trace d'une subjectivité capricieuse.⁵⁰ » La décréation est une démarche se caractérisant par le consentement libre de l'individu qui s'y engage. Elle s'oppose donc à une destruction du moi opérant de l'extérieur, résultant par exemple d'oppressions socio-politiques, bien qu'il s'agisse là de phénomènes bien plus répandus.⁵¹ La décréation, diminution à l'extrême du « je » jusqu'à sa forme la plus minimale, va de pair avec l'attention la plus réceptive puisqu'elle permet au regard de se tourner pleinement vers ce qui n'est pas lui. Toutefois, un individu dit décréé doit, depuis cette posture qui lui permet une capacité d'attention envers autrui particulièrement intense, voir en les autres des « je » pleins, et non décréés. C'est justement là sa tâche morale que de reconnaître l'humanité en l'autre, de s'ouvrir à sa réalité en tant que « je » plein et nécessaire. Il importe toutefois de spécifier ce que la reconnaissance de cette humanité signifie.

1.3 L'« impersonnalité » de la personne comme objet d'attention

L'objet d'une attention qui soit vertueuse n'est pas le caractère particulier de la personnalité ou de la situation d'un individu, mais au contraire, ce qu'il y a de plus fondamental ou de « sacré⁵² » chez lui, que Weil désigne comme étant, précisément,

⁴⁸ Devette, « L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? », 242.

⁴⁹ Weil, *La pesanteur et la grâce*, 41.

⁵⁰ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 62.

⁵¹ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 76.

⁵² Simone Weil, *La personne et le sacré*, Rivages poche (Paris : Éditions Payot & Rivages, 2017), 34.

« impersonnel.⁵³ » Cette « impersonnalité » se trouvant en toute personne consiste en l'attente universelle de recevoir du bien, et de ne pas se faire infliger du mal :

Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain.⁵⁴

Peta Bowden fait remarquer que la pratique de l'attention éthique, dans la décréation, est une forme de ce noyau « impersonnel » présent en chacun : en réduisant le « je » à sa plus faible expression, elle met en lumière le « je » d'autrui et révèle l'attente du bien fondamentale se trouvant au-delà des empêtements de l'ego dans ses attachements superficiels. L'attention, dans sa forme la plus haute, est donc à la fois la forme que prend l'impersonnalité sacrée d'un moi « décréé » et la disposition morale permettant de révéler et de prendre en compte cette impersonnalité chez l'autre, la réalité de son humanité qui s'attend immanquablement au bien.⁵⁵ Mais « [c]ette partie profonde, enfantine, du cœur⁵⁶ », bien qu'elle réside en chacun, s'exprime toujours dans la spécificité réelle et contingente de l'existence d'une personne particulière. Ainsi, bien que l'attention weilienne doive prendre pour objet l'impersonnalité (et non la personnalité, ses attachements égoïstes, et ses caractéristiques aléatoires), elle doit néanmoins, pour ce faire, porter sur l'ensemble de l'individu, dans son unicité concrète.⁵⁷

Weil offre un exemple clarifiant cette ambiguïté :

Voilà un passant dans la rue qui a de long bras, des yeux bleus, un esprit où passent des pensées que j'ignore et qui sont peut-être médiocres. Ce n'est ni sa personne ni la personne humaine en lui qui m'est sacrée. C'est lui. Lui tout entier. Les bras, les yeux, les pensées, tout. [...] Si la personne humaine était en lui ce qu'il y a de sacré pour moi, je pourrais facilement lui crever les yeux. Une fois aveugle, il sera une personne humaine exactement autant qu'avant. Je n'aurai pas du tout touché à la personne humaine. Je n'aurai détruit que les yeux.⁵⁸

Ainsi, tout de la personne, tant dans sa concrétude physique que psychique, mérite le respect et se rattache au caractère sacré et impersonnel de l'attente du bien – contrairement à une notion abstraite de personne ou de personnalité, qu'on apposerait sur une existence

⁵³ Weil, *La personne et le sacré*, 34.

⁵⁴ Weil, *La personne et le sacré*, 28.

⁵⁵ Bowden, « Ethical Attention », 62.

⁵⁶ Weil, *La personne et le sacré*, 28.

⁵⁷ Bowden, « Ethical Attention », 61.

⁵⁸ Weil, *La personne et le sacré*, 62.

particulière afin d'invoquer sur cette base son respect. Mais Weil poursuit son explication, de manière à nuancer l'importance des attributs particuliers d'une personne : si ceux-ci sont certes sacrés, cela ne signifie pas que leur existence réelle est ce qui *détermine* leur caractère sacré. C'est au contraire cette attente universelle, parfois sourde, difforme ou brisée, de recevoir du bien, qui est en cause :

Quoiqu'il me soit sacré tout entier, il ne m'est pas sacré sous tous les rapports, à tous les égards. Il ne m'est pas sacré en tant que ses bras se trouvent être longs, en tant que ses yeux se trouvent être bleus, en que ses pensées sont peut-être médiocres. [...] Ce n'est rien de tout cela qui retiendrait ma main. Ce qui la retiendrait, c'est de savoir que si quelqu'un lui crevait les yeux, il aurait l'âme déchirée par la pensée qu'on lui fait du mal.⁵⁹

Malgré le caractère universel de cette attente du bien, Weil défend que l'attention qui s'ouvre à autrui ne doit pas être saisie comme une visée idéaliste, portant sur un concept sous lequel les particularités individuelles seraient subsumées. L'importance de la réalité matérielle spécifique d'un objet doit être maintenue. Il y a donc une tension entre un certain réalisme ontologique et une prise en compte de la participation de la perception dans le réel, fondamentale à la conception weilienne de l'attention, dont il convient maintenant de dire quelques mots.

1.4 L'attention à vide et l'éveil de la réalité

L'attention est pour Weil une visée subjective qui rencontre et interagit avec le monde, sans toutefois le créer. C'est pourquoi elle doit être une ouverture passive et patiente devant le réel, ce qui s'accompagne d'une certaine abnégation du sujet attentif, désignée par le processus de décréation : « L'attention peut nous ouvrir à une réalité vraiment surprenante, que l'esprit ne maîtrise pas. [Elle] devient la marque d'une impuissance et d'un effacement du sujet.⁶⁰ » C'est pourquoi l'attention est une conscience d'objet, opposée à une conscience de soi, facilitée par l'habitude et la fluidité corporelle, qui permettent à la pensée de se détourner du sujet. Toutefois, l'attention est ce qui peut

⁵⁹ Weil, *La personne et le sacré*, 27-28.

⁶⁰ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 123.

faire apparaître le réel, le « susciter » ou le « réveiller⁶¹ » – ce qui n’est pas la même chose que de le *créer* ou de le constituer, tel que le défendrait une théorie subjectiviste. Il y a donc une certaine participation de la perception dans l’objectivité elle-même, malgré que Weil défende en bout de ligne une forme de réalisme ou de matérialisme. La nuance tient à l’idée que « [l]’attention se porte vers quelque chose qui est déjà là, mais dont la présence et la réalité peuvent m’échapper.⁶² » C’est par exemple le cas de la beauté, qui pour Weil est « réellement inscrite dans l’ordre du monde⁶³ », mais n’apparaît pas immédiatement à la conscience, qui doit donc faire preuve de patience pour reconnaître le beau. Qui plus est, la beauté n’est pas seulement une qualité du réel, mais une interaction entre celui-ci et la visée perceptive qui l’appréhende : « La beauté du monde n’est pas un attribut de la matière en elle-même. C’est un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme.⁶⁴ » C’est également ce qu’enseigne l’attention à l’autre, et l’insistance de Weil sur un noyau impersonnel comme objet de cette attention. Être attentif à l’impersonnalité de l’autre signifie toutefois de voir sa réalité dans son ensemble, dans sa concrétude, et dans son unicité. L’impersonnel chez l’individu est ce qu’une attention globale, concrète, et entièrement détournée d’elle-même a la force de révéler, d’où la teneur morale de l’attention weilienne. Pour ce faire, l’attention doit être un *regard* sur la réalité de l’individu (au-delà de son noyau impersonnel), une interaction entre celle-ci et une sensibilité humaine qui interpelle *l’humanité* d’autrui et la fait ainsi exister pleinement.

Cette tension entre rapport à ce que le sujet ne produit pas et participation subjective dans l’actualisation du réel, s’articule autour de la notion d’« attention à vide⁶⁵ », qui spécifie à la fois l’attitude de l’individu décréé et les conditions nécessaires pour une attention à autrui réellement morale, prenant pleinement en compte son humanité. L’attention dite « à vide » s’oppose à l’attention à un objet, celui-ci s’imposant normalement sur la base de sa pertinence préétablie ou de son rapport à un projet anticipé. Pour exemplifier la forme d’attention qui n’est pas déterminée par ou tournée vers un tel

⁶¹ Janiaud, *Simone Weil, l’attention et l’action*, 82. Cf. Simone Weil, *Œuvres complètes, Tome VI, Volume 2, Cahiers* (Gallimard), 69.

⁶² Janiaud, *Simone Weil, l’attention et l’action*, 81.

⁶³ Janiaud, *Simone Weil, l’attention et l’action*, 81.

⁶⁴ Weil, *Attente de Dieu*, 153.

⁶⁵ Janiaud, *Simone Weil, l’attention et l’action*, 72.

objet, Weil évoque l'anecdote d'une idée qui la traverse alors qu'elle travaille à l'usine. N'ayant pas les moyens de la noter dans l'instant, elle se promet de s'en rappeler plus tard. Puis, elle l'oublie, ne se rappelant que du fait qu'elle doit se rappeler d'une pensée. « J'oriente alors mon attention vers cette chose dont je sais qu'elle est, mais dont je ne sais pas du tout ce qu'elle est. Cette attention à vide peut durer plusieurs minutes.⁶⁶ » Il s'agit donc de tenir bon dans l'attente patiente du resurgissement de cette idée, dans une forme de concentration ouverte qui ne peut se fixer sur un point précis ou insister dans une direction particulière, puisqu'elle n'est pas exactement au courant de ce qu'elle recherche. Cette attention à vide représente la formule générale de l'attention weilienne, ce qui spécifie qu'il s'agit d'un rapport à une réalité non-préconçue, possiblement surprenante : « [...] l'attention à vide donne la formule générale de l'attention, qui ne maîtrise jamais d'emblée son objet, et qui ainsi s'exerce largement à vide.⁶⁷ » L'attention doit donc être patiente dans sa concentration et laisser le temps faire son travail jusqu'à ce que le réel apparaisse, ce qui explique à nouveau pourquoi Weil parle d'attente pour désigner l'attention. Pratiquer cette forme de détachement non-obstiné, qui demeure néanmoins patiemment auprès du réel à appréhender, demande que l'attention soi « un regard et non un attachement.⁶⁸ » La réalité qu'on regarde doit, pour être vraiment vue, s'exprimer par elle-même, et non dans son attachement à ce qu'elle pourrait ou devrait être, ou dans son lien à un concept qu'on lui prétend correspondant. Pour cela, le sujet doit avoir, autant que possible, l'esprit libre et ouvert – vide.

L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. [...] la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer.⁶⁹

Le vide invoqué s'articule comme une absence d'anticipation psychique et comme une retenue de certaines tendances subjectives : « Il y a vide "quand rien d'extérieur ne correspond à une tension intérieure", il y a vide "si on arrête l'imagination combleuse"⁷⁰ » – cette-dernière étant à comprendre comme une pulsion qui pousse le moi à s'étendre

⁶⁶ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 73. Cf. Weil, *Œuvres complètes VI*, 2, 458.

⁶⁷ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 80.

⁶⁸ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 73. Cf. Weil, *Œuvres complètes VI*, 2, 458.

⁶⁹ Weil, *Attente de Dieu*, 92-93.

⁷⁰ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 74. Cf. Weil, *Œuvres complètes VI*, 2, 190 et 152.

jusque dans ce qui lui est extérieur, à se projeter dans ses objets. La décréation décrite plus haut consiste donc en la suppression d'une énergie dite « supplémentaire » ou « volontaire⁷¹ », par laquelle le sujet se voit lui-même (c'est-à-dire voit ce qu'il imagine, projette ou préconçoit) dans l'objet, et ainsi se l'approprie, plutôt que de librement le laisser se présenter en ses propres termes. C'est en ce sens que la décréation est une pratique difficile, voire souffrante ou insupportable pour le moi.

1.5 L'attention créatrice dans un monde « faux »

Il y a toutefois une part créatrice dans toute attention, qui ne soit pas nécessairement inadéquate, « combleuse » ou appropriative. Tel que mentionné plus haut, la participation de la perception attentive dans le réel n'est pas à négliger. Bien que le sujet ne produise aucunement ce à quoi il porte attention, il demeure qu'il le « suscite⁷² » et, ainsi, le tire dans l'existence, le mène à la pleine réalité. Cela est particulièrement vrai dans le cas de réalités qui sont négligées, oubliées, mutilées ou distordues par les conditions sociales actuelles – comme le caractère sacré ou « l'humanité » de chaque individu, qui implore le respect et le bien, immanquablement attendus. C'est donc dans un contexte où des gens sont violemment marginalisés, parfois presque complètement réduits du statut d'humain à celui de chose, qu'il est le plus pertinent de parler d'une « attention créatrice », puisque celle-ci « fait quasiment venir à l'être ce qui, *socialement*, n'existait pas.⁷³ » Plus précisément, elle rend réelle l'humanité de l'individu, autrement réduit à l'état de chose : « [...] l'attention ne peut recevoir de rôle plus actif que lorsqu'elle est immédiatement traduisible en un geste qui découvre l'humain dans la chose.⁷⁴ » Weil donne l'exemple d'un Samaritain qui trouve une personne, ou plutôt un corps, gisant au bord de la route :

L'attention créatrice consiste à faire réellement attention à ce qui n'existe pas. L'humanité n'existe pas dans la chair anonyme inerte au bord de la route. Le Samaritain qui s'arrête et regarde fait pourtant attention à cette humanité absente, et les actes qui suivent témoignent qu'il s'agit d'une attention réelle.⁷⁵

⁷¹ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 74.

⁷² Janiaud, 82. Cf. Weil, *Œuvres complètes VI*, 2, 69.

⁷³ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 116. Nous soulignons.

⁷⁴ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 116.

⁷⁵ Weil, *Attente de Dieu*, 136.

L'état actuel des choses fait que l'oppression, la souffrance, le malheur (pour employer le terme privilégié par Weil), la dégradation des personnes en choses ou en moyens, ou encore celle de l'humanité en « chair anonyme », sont fréquentes et bien réelles. L'attention est donc une puissance de l'esprit à même de corriger ce Mal, cette « fausseté » imprégnant le monde, en conférant une réalité pleine à l'humanité d'un individu. Elle prend ainsi tout son sens éthique. Malgré qu'elle soit une conscience d'objet, un regard tourné vers un monde qui lui est extérieur, vers une réalité qu'elle ne produit pas mais dont elle attend la présence sans la chercher obsessionnellement, sans l'anticiper et surtout, sans la créer – malgré tout cela, l'attention, comprise à son niveau de réceptivité le plus extrême, possède une force créatrice puisqu'elle dévoile ce qui, avant son intervention perceptive, était *réellement absent*. Il est intéressant de remarquer que le contexte social produit à la fois la difficulté et la rareté de tels moments d'attention créatrice, et sa nécessité criante, vu ses tendances oppressives et déshumanisantes. L'attention n'est donc pas pensée par Weil de manière complètement indépendante aux conditions sociales de son déploiement, ce qui rejoint certaines thèses de Tronto, mais aussi d'Adorno. Ainsi, dans une tournure de phrase qu'on croirait presque tirée des *Minima moralia*, Janiaud conclut que pour Weil, : « [l]a fausseté du monde est devenue tellement réelle que l'attention qui la corrige, même si elle ne produit pas son objet, le tire quasiment du néant.⁷⁶ »

1.6 Société et éducation

L'ordre social est entre autres ce qui perpétue la rareté de l'attention éthique car, pour Weil, celui-ci pourrait et devrait plutôt mettre en place un contexte favorable à une pratique de décréation, condition de possibilité de la forme d'attention la plus haute. Ainsi, si la société ne doit pas imposer une exigence de décréation de l'extérieur (ce qui consisterait en une destruction externe et non-consentante du moi, donc en une pratique extrêmement oppressive), elle ne doit pas pour autant faire obstacle à cette démarche chez les individus qui désirent s'y engager : « [...] la purification de la pensée et de l'action doit être facilitée par les structures sociales.⁷⁷ » Par conséquent, « [l]es exercices scolaires n'ont

⁷⁶ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 124.

⁷⁷ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 108.

pas d'autre destination sérieuse que la formation de l'attention.⁷⁸ » Puisque l'attention n'est pas une visée obsessionnelle concentrée sur un objet fixe, elle ne peut être uniquement une question de volonté perceptive – bien qu'elle puisse être développée et cultivée via l'effort, la discipline et la pratique permettant le développement d'habitudes. Autrement dit,

l'attention est à la fois maîtrise de soi et vulnérabilité devant l'extériorité. Pour être en mesure de voir pleinement le réel et de se faire affecter par lui sans y apposer de préconception, il faut apprendre un certain *usage* de l'attention.⁷⁹

Par-là, l'objectif est que ce soit l'attention qui précède et guide la volonté et l'action, et non l'effort volontaire qui détermine la visée attentive.⁸⁰ Ainsi, l'attention en son sens le plus abouti est une capacité qu'on acquiert via une éducation à celle-ci, et qui peut être plus ou moins favorisée et facilitée par les structures sociales.

Weil critique toutefois le contexte de son époque comme étant particulièrement nuisible à cet égard. Dans *La condition ouvrière*, elle analyse la manière dont le travail en usine et l'oppression propre au taylorisme réduisent la capacité d'attention à l'extrême, aliénant les travailleurs de la possibilité d'être attentifs les uns aux autres.

La basse espèce d'attention exigée par le travail taylorisé n'est compatible avec aucune autre, parce qu'elle vide l'âme de tout ce qui n'est pas le souci de la vitesse. Ce genre de travail ne peut pas être transfiguré, il faut le supprimer.⁸¹

Pascale Devette, en référant aux travaux d'Yves Citton, fait remarquer qu'une autre forme d'oppression, plus contemporaine, aboutit à des résultats similaires quant à la limitation de l'attention aux autres, bien qu'elle opère via des exigences quotidiennes contraires :

on pourrait dire que le travail en régime néolibéral se déploie surtout depuis une certaine valorisation, voire parfois une exigence, du régime de l'attention faible, l'attention *multitask*, qui est une autre manière de détourner la subjectivité d'une attention véritable à autrui.⁸²

⁷⁸ Simone Weil, *La condition ouvrière*, Les Éditions Gallimard, Collection idées 52 (Montréal, 1951), 223.

⁷⁹ Pascale Devette. « Attention, justice sociale et éducation : les apports de la philosophie de Simone Weil pour une pédagogie de l'attention », *Politique et Sociétés* 42, n° 3 (2023).

⁸⁰ Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, 23.

⁸¹ Weil, *La condition ouvrière*, 225.

⁸² Devette, « L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent », 241. Cf. Citton, *Pour une écologie de l'attention*.

Ces critiques, qui s'articulent en lien avec le monde du travail, ne s'y limitent aucunement. Car si, chez Weil, l'attention a une dimension éthique importante de par sa capacité à voir le caractère sacré de tout individu et d'amener à la réalité l'humanité de l'autre, il s'agit néanmoins d'une compétence globale, pouvant être exercée dans d'autres domaines, même ceux qui n'ont pas de prime abord une dimension morale ou interpersonnelle. Ainsi, la capacité d'attention (ou l'absence de celle-ci) se laisse aisément transposer d'un contexte à un autre, malgré une modification correspondante de son objet. C'est ce qui explique que le travail intellectuel ou scolaire puisse constituer un entraînement pertinent pour développer les capacités d'ouverture et de patience requises pour une attention vertueuse envers autrui. Ce regard concentré mais réceptif, libre des attachements du sujet et sans préconception de ce qu'il cherche, pourrait ensuite être redirigé dans un monde humain et moral, et devenir attention à autrui. La possibilité de la transposition d'une même compétence, qui demeurerait inchangée d'un domaine à l'autre, et plus largement la question des stratégies d'éducation à l'attention, marque un point de divergence entre les trois autrices présentées dans cette section. Noddings s'oppose en effet explicitement à la thèse weilienne de cultivation de l'attention par le travail intellectuel, tandis que Tronto ne propose pas explicitement d'avenues pédagogiques pour développer l'attention. Selon elle, favoriser cette qualité morale chez les individus relèverait davantage de la reconnaissance sociale conférée au *care* plutôt que d'une discipline ou d'une pratique personnelle.

1.7 Conclusion

Malgré ces divergences concernant l'éducation à l'attention, Weil met de l'avant deux facettes importantes du concept, qui, comme nous le verrons bientôt (chap. 2), ont fortement inspiré les théoriciennes du *care* sur le sujet : le caractère moral de l'attention, et le mouvement de détournement de soi et d'ouverture du sujet vers ce qui lui est autre qui la caractérise. Avant d'en venir à l'explicitation des idées propres aux éthiques du *care* de Noddings et de Tronto sur le sujet, ainsi qu'au détail de leurs lectures de l'attention weilienne, il importe cependant de mentionner deux autrices qui auraient pu figurer aux côtés de Weil dans ce chapitre. En effet, malgré son influence importante pour la

théorisation de l'attention dans le corpus du *care*, Weil n'est pas la seule penseuse dont on se soit inspiré pour creuser la question.

Il aurait été particulièrement pertinent d'aborder les travaux d'Iris Murdoch (1919-1999) à cet égard. L'écrivaine et philosophe irlandaise s'inspire elle-même de Weil dans sa conception d'une attention éthique et est souvent citée par les éthiciennes du *care* sur le sujet. Elle met de l'avant une attention à la fois cognitive et affective, visant une réalité particulière (« *a just and loving gaze directed upon an individual reality*⁸³ »), qui s'atteint via un travail difficile de contre-balancement de perceptions illusoire, de dépassement de l'égo (qu'elle appelle « *unselfing* » et qui est similaire à la décréation chez Weil) et de discipline patiente et constante devant le caractère confus de l'altérité.

Martha Nussbaum (1947-) discute elle aussi d'attention éthique ou de vision morale, et a inspiré à cet égard certaines autrices se réclamant du *care*.⁸⁴ Elle met un accent important sur l'implication émotionnelle dans l'expérience, tissant une conception de l'attention qui soit davantage qu'une question d'intellect et de cognition, et elle insiste sur le rôle de la littérature et de la pratique artistique dans le développement d'une pensée morale raffinée et d'une attention éthique envers autrui.⁸⁵

Malgré la pertinence des travaux de ces deux penseuses, c'est Weil qui demeure la principale interlocutrice des éthiciennes du *care* au sujet de l'attention. Il convient donc maintenant d'exposer convenablement les conceptions l'attention de Noddings et de Tronto dans le contexte de leurs théories du *care*, et d'explicitier la manière dont elles réfèrent à et s'inspirent de la pensée de Weil, tout en s'en distanciant partiellement.

⁸³ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 5th edition (New York : Routledge, 1991), 34.

⁸⁴ Voir par exemple : Martha Nussbaum. « “Finely Aware and Richly Responsible”: Moral Attention and the Moral Task of Literature », *The Journal of Philosophy* 82, no 10 (1985) : 516-29.

⁸⁵ Notamment dans : Martha C. Nussbaum, *Les émotions démocratiques: comment former le citoyen du XXIe siècle ?*, trad. Solange Chavel, Champs (Paris : Flammarion, 2020).

Chapitre 2 – Noddings et Tronto : deux théories du *care* et de l'attention

C'est dans le contexte de l'élaboration d'une éthique du *care* que Nel Noddings explicite ses thèses sur l'attention. Dans son premier livre, *Caring : A Relational Approach to Ethics and Moral Education*⁸⁶ (sorti en 1984, soit seulement deux ans après le travail innovateur de Gilligan), elle met de l'avant une éthique relationnelle, affective et concrète. Celle-ci insiste sur un *care* compris comme impliquant des pratique concrètes, des rapports de soin existants, ou encore des formes d'engagements et de responsabilités bien réels. Noddings incarne donc le type de renversement, qui deviendra paradigmatique des éthiques du *care*, de la structure des théories morales dominantes d'inspiration kantienne, qui entendent résoudre des dilemmes moraux dans l'abstraction et *a priori* plutôt qu'en se confrontant à la réalité de situations concrètes. Par conséquent, son éthique est généralement pensée dans le contexte de rapports dyadiques. Il est considéré que le *care* concerne davantage les relations entre individus que celles entre des groupes ou communautés, et que l'éthique qui s'y rattache concerne moins aisément des enjeux politiques ou sociaux. Cela marque une différence majeure entre son approche et celle de Tronto.

Noddings distingue trois exigences fondant une pratique du *care*. D'abord, on doit tâcher de comprendre la personne dont on se soucie, penser à elle afin d'arriver à se mettre à sa place et de saisir adéquatement ce dont elle a besoin. C'est ce que Noddings désigne par le terme « *engrossment*⁸⁷ », qui rejoint la notion d'attention, et au sujet duquel nous offrirons des précisions plus loin. (2.1.1) Ensuite, le *care* implique un déplacement motivationnel (« *motivational displacement*⁸⁸ ») : le comportement de la personne qui prend soin est déterminé par celle dont elle prend soin – par ses besoins, ses fins, ses attentes, sa situation, sa personnalité, etc. Les deux éléments présentés jusqu'ici doivent fonctionner ensemble : sinon, une compréhension juste d'autrui pourrait très bien s'orienter vers des fins mauvaises ; ou encore, une motivation à agir pour le bien d'autrui pourrait être néfaste sans une compréhension adéquate de l'autre. La troisième exigence à remplir

⁸⁶ Nel Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, Paperback ed., 2. ed., updated (Berkeley, California : University of California Press, 2013).

⁸⁷ Noddings, *Caring*, 12.

⁸⁸ Noddings, *Caring*, 16.

pour qu'une relation de *care* ait lieu est celle de la réponse⁸⁹ : la personne qui reçoit le *care* doit manifester une forme de reconnaissance du fait que l'autre individu impliqué se soucie ou s'occupe effectivement d'elle. Cela appuie le caractère fondamentalement relationnel de l'éthique de Noddings, duquel découle une attention comprise comme « sentir avec » l'autre, qui sera présentée dans la première partie de ce chapitre (2.1).

Malgré certains recoupements et partis pris communs, l'éthique du *care* de Joan Tronto diffère grandement de celle de Noddings. Plutôt que de partir de l'expérience de relations interpersonnelles, souvent dyadiques, pour réfléchir à l'enjeu de l'attention, elle insiste davantage sur les aspects sociaux et politiques des processus de réponses aux besoins de care et de leurs conditions de possibilités, comme l'attention. Pour Tronto, le *care* et les besoins auxquels il doit répondre ne peuvent être saisis qu'au sein de leur contexte socio-politique. Son apport aux théories du *care* est majeur : elle leur fait prendre un tournant résolument politique, non seulement en réfutant l'hypothèse d'un concept de *care* qui serait pur de ses déterminations sociales, mais aussi en argumentant en faveur de transformations politiques et morales (qu'elle désigne comme des redéfinitions de « frontières »⁹⁰) qui placeraient la réponse concrète aux besoins de *care* au cœur de nos sociétés. Dans son premier opus, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*⁹¹, sorti en 1993, et traduit en français en 2009 sous le titre *Un monde vulnérable : pour une politique du care*⁹², Tronto identifie quatre phases du *care*. Il s'agit de quatre « moments » analytiquement distincts, mais idéalement imbriqués les uns aux autres et concrètement intégrés en un tout processuel cohérent. Le premier de ces aspects consiste à « se soucier de [*caring about*].⁹³ » Il s'agit du moment de reconnaissance de la nécessité du *care*, de constat de l'existence d'un besoin et d'évaluation de la possibilité d'une réponse adéquate. Une certaine forme d'identification, de projection ou de déplacement

⁸⁹ Noddings, *Caring*, 4.

⁹⁰ Les trois frontières morales à retracer selon Tronto sont : 1. la division entre sphère publique et sphère privée ; 2. la conception de la morale et de la politique comme des domaines séparés ; 3. Le « point de vue moral », qui exige que les jugements moraux soient formulés depuis une posture distante et désintéressée, et souvent théorique et abstraite. Voir Tronto, *Un monde vulnérable*, 33-38.

⁹¹ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York : Routledge, 1993).

⁹² Tronto, *Un monde vulnérable*.

⁹³ Tronto, *Un monde vulnérable*, 147.

épistémique s'y rattache : « "Se soucier de" implique fréquemment d'assumer la position d'une autre personne ou d'un autre groupe pour identifier le besoin.⁹⁴ » Si ce moment de souci est généralement pensé en termes individuels, il est aussi possible de le considérer sur un autre plan : « nous pouvons également décrire ce "souci des autres" à un niveau social et politique et décrire l'approche adoptée par la société à l'égard des sans-abris, par exemple, en termes de *care*.⁹⁵ »⁹⁶ C'est à ce moment de souci (le « se soucier de »), premier moteur de toute pratique de *care*, que se rattache l'attention en tant que qualité morale essentielle à un *care* réellement éthique et adéquat.⁹⁷ C'est donc sur cette phase et sur la disposition qui y est associée que porte spécifiquement la présente enquête. Elles seront présentées dans la seconde partie de ce chapitre (2.2).

Par l'étude des théories de Noddings et de Tronto, nous entendons mettre de l'avant deux traits de l'attention qui sont communs aux deux autrices : sa teneur morale, qui en fait une forme de geste éthique ou de disposition morale importante ; et le mouvement de détournement de soi qu'elle requiert, qui marque l'ouverture et la réceptivité caractéristique du sujet attentif à ce qui est extérieur à lui. Bien qu'il s'agisse d'un corpus vaste et diversifié, ces deux critères peuvent, à notre connaissance, se laisser généraliser à l'ensemble des éthiques du *care*, en tant qu'attributs de la notion d'attention au sein de cet ensemble théorique. D'autres autrices s'inscrivant dans cette lignée seront mentionnées en guise de conclusion. De plus, ces deux traits caractéristiques sont inspirés de la philosophie weilienne. Les deux autrices du *care* présentées ici se rejoignent cependant de par un certain scepticisme quant à l'état de réceptivité et de vide extrême de la pensée mis de l'avant par Weil. Chez Noddings, celui-ci est critiqué comme n'étant ni sain, ni souhaitable, pour le sujet attentif, tandis que Tronto le conçoit comme un idéal inatteignable. La description de la forme la plus haute de l'attention weilienne n'est donc pas reprise comme

⁹⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 147.

⁹⁵ Tronto, *Un monde vulnérable*, 147-48.

⁹⁶ Les autres phases du *care* sont la prise en charge (*taking care of*), le prendre-soin (*care giving*) et la réception du soin (*care receiving*). Mis à part une brève mention de la dimension de réception du soin (2.2.1), nous les laissons de côté dans le cadre de cette recherche. Voir : Tronto, *Un monde vulnérable*, 148-49.

⁹⁷ Les autres qualités morales rattachées aux phases du *care* sont : la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse.

telle. Malgré cela, les moments de résistance, d'entraînement, de discipline et d'efforts volontaires, visant à dresser l'attention pour éventuellement en atteindre la forme la plus aboutie, ne sont pas non plus récupérées par les éthiciennes du *care*, qui sont soit critiques (Noddings), soit silencieuses (Tronto) à leur propos. Il importe donc de clarifier ces différences en exposant adéquatement les théories de l'attention respectives de Noddings et de Tronto, ainsi que leurs lectures des idées de Weil sur le sujet.

2.1 Nel Noddings

2.1.1 Précisions terminologiques

C'est de l'*engrossment*, version préliminaire d'une éventuelle notion d'attention chez Noddings, dont il sera principalement question dans la partie de ce chapitre dédiée à ses travaux. En effet, dans la première version de *Caring*, le terme d'attention n'apparaît pas et c'est *engrossment* qui est employé pour désigner la réceptivité complète de l'autre, nécessaire au rapport de *care* et caractéristique de l'éthique de Noddings. Comme l'ouvrage n'a pas été adapté en français, aucune traduction du terme n'a encore été suggérée. Le mot « *engrossment* » réfère généralement au fait d'être complètement captivé par un objet, une activité, une personne ou une idée. Le terme français qui en est le plus proche est sans doute « absorption », mais on pourrait également le traduire par « engouement », « captation », « immersion », ou peut-être même « passion ». Toutefois, comme le signifiant anglais, à la portée assez large et flexible, n'a pas d'équivalent exact et évident en français, en plus d'agir, dans ce contexte-ci, comme un terme technique, nous préférons ne pas déformer son sens par une traduction française mal adaptée, et continuerons d'employer *engrossment*.

Mais même en anglais, le mot n'est pas sans ambiguïtés. La notion d'*engrossment* chez Noddings a été (à tort, selon elle) interprété comme évoquant une forme de sentimentalisme, voire même comme s'apparentant à une « *infatuation* » – une sorte de passion fugitive mais intense, d'obsession amoureuse.⁹⁸ Si cela consiste en des lectures

⁹⁸ Gendron, « Moral attention », 376. Cf. Nel Noddings. « Complexity in Caring and Empathy », *Abstracta* 5, n° S5 (2010) : 6-12.

erronées, la préférence initiale de Noddings pour *engrossment* plutôt qu'« attention » visait à rendre compte du caractère fondamentalement non-rationnel de l'attitude désignée. Elle souhaitait ainsi éviter d'assimiler l'attention interpersonnelle propre au *care* à l'attention déployé dans le contexte de disciplines intellectuelles⁹⁹ – comme le fait Simone Weil. Dans ses écrits plus récents, Noddings a toutefois remplacé le concept d'*engrossment* par celui d'attention, qui comporte une dimension cognitive précédemment absente. Mais le caractère sensible, affectif, voire émotionnel, de son éthique du *care* demeure néanmoins, puisque l'attention thématifiée est décrite comme une faculté perceptive visant à éveiller l'empathie. Le détail de cette différence terminologique sera exposé plus loin. (2.1.3) Avant cela, il importe de présenter adéquatement la notion d'*engrossment* chez Noddings, qui constitue paradoxalement le concept central à sa théorie de l'« attention ».

2.1.2 *Engrossment* : sentir avec l'autre

La personne qui prend soin doit « sentir avec » l'autre. Cela pourrait certes être désigné par la notion d'empathie, mais Noddings privilégie « *engrossment* », qui évoque moins de projection, et davantage de réceptivité. Il ne s'agit pas d'analyser la réalité d'autrui comme un donné objectif en se demandant comment on agirait à sa place, mais de recevoir l'autre de sorte à ressentir et à voir les choses avec lui, en laissant de côté nos tendances analytiques et identificatrices. Lorsque quelqu'un me raconte une expérience vécue difficile, par exemple,

[i]t is as though his eyes and mine have combined to look at the scene he describes. I know that I would have behaved differently in the situation, but this is in itself a matter of indifference. I feel what he says he felt. I have been invaded by this other.¹⁰⁰

Une question importante surgit déjà : comment savoir qu'on ressent bel et bien *avec* l'autre, qu'on ne se méprend pas ? Après tout, je pourrais très bien me retrouver face à une personne menteuse ou manipulatrice, qui me fourvoie, volontairement ou non, par rapport à la forme de son émotion, à l'intensité de sa souffrance, au contenu de son vécu ou à la nature de ses besoins. La réponse de Noddings face à cette difficulté s'ancre dans l'idée que

⁹⁹ Nel Noddings. « In Defense of Caring », *The Journal of Clinical Ethics* 3, n° 1 (1 mars 1992) : 15.

¹⁰⁰ Noddings, *Caring*, 31.

l'engrossment (et le *care*) n'est pas une affaire de connaissance et de vérité, mais d'émotion, de sensibilité et de relation : « I am not claiming that I know either in my receptivity itself or in my description of it. It is not at bottom a matter of knowledge but one of feeling and sensitivity.¹⁰¹ » La réceptivité requise n'est donc pas exactement une forme de connaissance ; elle ne fait pas de l'autre son objet.

When I receive the other, I am totally with the other. [...] I do not think the other, and I do not ask myself whether what I am feeling is correct in some way. [...] in the receptive mode itself, I am not thinking the other as object. I am not making claims to knowledge.¹⁰²

Certes, je peux me tromper quant au lien entre le sentiment que je ressens avec autrui et l'évaluation des besoins qui y correspondraient ou des actions adéquates pour y répondre. Mais la réception de l'autre dans *l'engrossment* ne peut en elle-même faire fausse route.

L'engrossment, en tant que mode de conscience « réceptif-intuitif [*receptive-intuitive*]¹⁰³ » paradigmatique du *care*, s'oppose à un autre mode de conscience : la pensée « rationnelle-objective [*rational-objective*]¹⁰⁴ », caractéristique de contextes de résolution de problème, qui consiste à aller vers l'objet jusqu'à l'assimiler. *L'engrossment* n'est donc pas nécessairement caractérisé par l'émotion, mais plutôt par la sensation [*feeling*]. Plutôt que de s'approprier l'objet,

[it] allows us to receive the object, to put ourselves quietly into its presence. We enter a feeling mode, but it is not necessarily an emotional mode. In such a mode, we receive what-is-there as nearly as possible without evaluation or assessment. We are in the world of relation, having stepped out of the instrumental world; we have either not yet established goals or we have suspended striving for those already established. [...] The one so engrossed is listening, looking, feeling.¹⁰⁵

Comme chez Weil, le mode de conscience que permet *l'engrossment* de Noddings s'accompagne donc d'une suspension ou d'un détournement des objectifs personnels, ainsi que des attentes conceptuelles ou des impulsions analytiques du sujet.

Cela fait du *care* une activité et une disposition fondamentalement non-rationnelles. C'est pourquoi il est considéré par Noddings comme émergeant de prime abord des individus et de leurs rapports interpersonnels. Lorsque la discussion passe à un niveau plus

¹⁰¹ Noddings, *Caring*, 32.

¹⁰² Noddings, *Caring*, 32. Nous soulignons.

¹⁰³ Noddings, *Caring*, 34.

¹⁰⁴ Noddings, *Caring*, 26.

¹⁰⁵ Noddings, *Caring*, 34.

collectif, et concerne des groupes ou des institutions, il se présente un risque : en traitant des besoins à combler, de qui doit les combler, de la meilleure manière pour ce faire, et ainsi de suite, on risque de se déplacer d'un mode de conscience non-rationnel et subjectif à un rapport objectif et rationnel. L'*engrossment* et le déplacement motivationnel caractéristiques du *care* deviennent donc une résolution de problème abstraite, et l'attention se détourne des personnes dont on doit prendre soin au « problème » qu'elles incarnent.¹⁰⁶ Il importe toutefois, dans les situations de *care*, de réfléchir et de penser adéquatement, par exemple en s'assurant d'être bien informé·e, ou en n'agissant pas de manière trop impulsive – même si c'est la propension à être *engrossed* et à opérer un déplacement motivationnel qui demeure la plus déterminante dans la justesse de la relation de *care*. Le penser rationnel-objectif n'est donc pas un mode de cognition impertinent, loin de là, mais Noddings argumente qu'il doit être remis à sa juste place. Pour être adéquatement *caring*, il importe d'alterner entre les deux modes schématisés ici.

If rational-objective thinking is to be put in the service of caring, we must at the right moments turn it away from the abstract toward which it tends and back to the concrete. At times we must suspend it in favor of subjective thinking and reflection, allowing time and space for *seeing* and *feeling*. The rational-objective mode must continually be re-established and redirected from a fresh base of commitment. Otherwise, we find ourselves deeply, perhaps inextricably, enmeshed in procedures that somehow serve only themselves; our thoughts are separated, completely detached, from the original objects of caring.¹⁰⁷

Il ne s'agit donc pas de prendre la réalité de l'autre comme l'objet d'une connaissance morale, mais bien comme une *possibilité* pour ma propre réalité. C'est sur la base d'une connaissance de moi-même et de mon existence physique – de ce qui me procure du plaisir ou de la douleur, par exemple – que je peux saisir la réalité d'un autre comme un possible pour moi, et ainsi me soucier d'elle ou de lui et en prendre soin.¹⁰⁸ Cela signifie de ne pas projeter sa réalité sur l'autre, mais bien de tâcher de ressentir ce que cela ferait que d'expérimenter sa réalité. Voir adéquatement cette réalité signifie donc, plutôt, de voir *depuis* cette réalité. C'est non seulement ce qui permet de discerner les possibilités de bien-être ou d'amélioration de l'expérience d'autrui, mais en plus, c'est ce qui éveille

¹⁰⁶ Noddings, *Caring*, 25.

¹⁰⁷ Noddings, *Caring*, 26.

¹⁰⁸ Noddings, *Caring*, 14.

le sentiment de devoir faire quelque chose à propos de celles-ci – autrement dit, c’est ce qui suscite le déplacement motivationnel mentionné en introduction.

On pourrait donc dire que ce qui doit faire l’objet d’une attention éthique chez Noddings est la personne dans son ensemble ou la globalité de son expérience (en tout cas, ce ne sont surtout pas le problème, le besoin ou la situation en tant qu’ils sont pris comme des concepts désincarnés et/ou abstraits), mais qu’il est davantage question d’une prise de position subjective ou d’un déplacement épistémique que d’une visée d’objet. Le sujet doit se mettre à la place de ce qui, dans un schéma épistémique plus classique, serait son objet – et depuis là seulement, appréhender l’objectivité. Ainsi, la pertinence éthique de l’*engrossment* relève davantage de la disposition subjective-perceptive-affective adoptée que des objets vers lesquels cette posture pousse à se tourner.

2.1.3 Attention empathique, empathie attentive

La transition terminologique de « *engrossment* » à « attention » dans l’œuvre de Noddings remet légèrement en cause l’affirmation précédente. Dans la postface de *Caring*, écrite en 2013, elle souligne l’importance de théoriser l’attention, et ce, afin d’explicitier l’enjeu de l’empathie. L’empathie s’ancrerait dans l’attention ; l’attention est ce qui générerait de l’empathie. Plus spécifiquement, l’attention permettrait une « précision empathique [*empathic accuracy*]¹⁰⁹ » : elle ferait en sorte que l’empathie s’éveille d’une manière adéquate, correspondante aux situations concrètes qui doivent (ou non !) la susciter.¹¹⁰ Contrairement à l’*engrossment*, qui se voulait fondamentalement non-rationnel, l’attention possède donc une dimension cognitive. Noddings se rapproche ainsi des travaux

¹⁰⁹ Noddings, *Caring*, 205.

¹¹⁰ Il arrive évidemment que l’attention n’éveille pas d’empathie, parce qu’elle révèle des sentiments qu’on ne peut partager, qu’elle expose des besoins qu’on estime injustifiés, voire qu’elle suscite un véritable « dégoût moral [*moral disgust*]. » (Gendron, « Moral attention », 378.) Dans ces situations, la chose à faire, selon Noddings, n’est pas de verser dans une version forcée de l’empathie, de répondre coûte que coûte aux besoins exprimés ou d’encourager des objectifs jugés illégitimes chez l’autre, mais simplement de s’efforcer de maintenir la relation de *care*. Cela permet de garder des canaux de communication ouverts, de sorte à possiblement améliorer la situation (atténuer la haine dont quelqu’un est habité, par exemple), ou encore à se tenir prêt à prendre soin de l’autre personne si elle en vient à se repositionner. Cette idée est particulièrement importante si on pense à la prise en charge de criminels, par exemple, ou encore aux enjeux liés à la radicalisation et à l’extrémisme violent.

d'Iris Murdoch, qui théorise l'attention comme étant d'abord une *perception* morale, bien qu'elle soit teintée d'une forme d'affectivité.

We have to “look lovingly”, as Murdoch put it, listen receptively, exercise moral perception, and go over what we hear and see in a sort of re-enactment to get a clear picture of what the other is going through – to obtain empathic accuracy which, more specifically, presupposes that we strive to see the Other « in the best possible light. »¹¹¹

L'empathie elle-même a donc un aspect cognitif, qui se rattache à la précision recherchée (guidée par l'attention), et un aspect affectif, qui englobe le fait de « sentir avec » l'autre, tel que théorisé plus haut comme étant caractéristique de l'*engrossment*. L'attention, elle, n'est pas une disposition subjective aussi sensible que l'*engrossment* : elle est une forme de perception morale, d'écoute et de vision réceptives et charitables, qui ne concerne pas directement le fait de *sentir* avec l'autre, sauf dans l'éveil empathique qu'elle permet. Ceci dit, l'attention n'est pas tout à fait exempte de dimension affective. Même en tant que simple perception, elle consiste à regarder l'autre personne de manière aimante et à tâcher de la voir sous son meilleur jour, donc à faire preuve d'une certaine compassion herméneutique ou charité interprétative, de sorte à susciter la possibilité de voir et de ressentir *avec* elle sa réalité, de manière empathique.

La dyade de la précision empathique (telle qu'éveillée par l'attention) et de l'attention (comprise comme guide de l'empathie et moteur du « sentir avec ») est donc assez similaire à la notion d'*engrossment* utilisée précédemment : il s'agit à chaque fois de notions affectives *et* cognitives, essentielles à tout rapport de *care*, qui guident le sujet vers des attitudes et des actions adéquates en lui permettant de regarder et de ressentir les choses depuis le point de vue de l'autre. Le passage à cette nouvelle terminologie permet toutefois davantage de précision : la conception « attention-empathie » subdivise l'attitude recherchée en deux facettes complémentaires ou en deux moments imbriqués, tandis que la notion d'*engrossment* met davantage l'accent sur son caractère non-rationnel et théorise moins explicitement le moment perceptif et interprétatif précédant l'attitude sensible, affective et relationnelle visée. Dans la suite de cette section, nous emploierons toutefois ces termes comme des concepts presque synonymes, avec la confiance que la lectrice saura garder en tête les nuances esquissées ci-haut. Nous considérerons la conception de

¹¹¹ Gendron, « Moral attention », 377. Cf. Noddings, « Complexity in Caring and Empathy », 11.

Noddings de manière unifiée, notamment afin de la confronter de manière plus efficace aux idées de Weil.

2.1.4 Détournement de soi et éducation à l'attention : Nel Noddings et Simone Weil

Dans l'attention qui éveille une empathie précise et adéquate, tout comme dans le déplacement épistémique et affectif opéré par l'*engrossment*, on passe de notre mode de référence à celui d'autrui. Mais, comme chez Weil, c'est bien vers une réalité objective que le regard se tourne alors. Malgré les descriptions détaillées des deux autrices d'attitudes subjectives visant à se rendre attentif·ve, *caring*, ou « décréée », l'objectif demeure de recevoir une réalité extérieure, non-préconçue, et possiblement surprenante.

Our attention, our mental engrossment is on the cared-for, not on ourselves. Our reasons for acting, then, have to do both with the other's wants and desires and with the objective elements of his problematic situation.¹¹²

Pour Noddings, comme chez Weil, la condition d'accès à l'objectivité d'une réalité qui m'échappe et que je ne produis pas est une forme de sortie hors de soi, de détournement subjectif : « As I think about how I feel when I care, about what my frame of mind is, I see that my caring is always characterized by a move away from self.¹¹³ » Ce mouvement, bien qu'il puisse varier en termes de durée, d'intensité ou de résultat, constitue le cadre commun à toute forme de *caring* pour Noddings.

Noddings critique toutefois l'éthique de l'abnégation de soi défendue par Weil.¹¹⁴ On n'a pas à complètement cesser de penser à soi ; au contraire, il est pertinent d'entretenir une juste connaissance de soi, de sorte à reconnaître les émotions ou les tendances subjectives qui seraient à même d'interférer inadéquatement avec l'éveil de l'empathie ou avec la pleine réception de l'autre. La perception morale doit donc s'associer à cette dimension d'autoréflexion, notamment dans les moments où le fait de « sentir avec » l'autre ne s'active pas spontanément.¹¹⁵ C'est parce qu'il est impossible que l'âme se vide d'elle-

¹¹² Noddings, *Caring*, 24.

¹¹³ Noddings, *Caring*, 16.

¹¹⁴ Gendron, « Moral attention », 377. Cf. Noddings, « In Defense of Caring ».

¹¹⁵ Gendron, « Moral attention », 377.

même, tel que le commande Weil, qu'il importe d'être conscient de nos tendances, bonnes et mauvaises, égoïstes et généreuses.

La commentatrice Claude Gendron fait toutefois remarquer que la réflexion et le travail sur soi qu'encourage Noddings demeurent très personnels et psychologiques. L'exigence se situe sur un plan largement individualiste et prend peu en compte la manière dont les structures sociales peuvent intervenir dans le déploiement et le caractère de notre attention envers les autres.

Noddings associates the work of attention towards the other with practice of care and with a work on oneself. But her account of self-knowledge seems to focus on personal moral qualities or shortcomings and on suspension of negative emotions connected to personal character traits. She thus neglects to include in this conception of self-knowledge, attention to our own engagement in social conventions, attention to our "social locations", which can also strongly influence our resistance to "seeing" and "hearing".¹¹⁶

D'ailleurs, tel qu'en témoigne la première version du titre de *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (devenu par la suite « *A Relational Approach* »), Noddings considère l'attention empathique comme une vertu proprement « féminine » : il s'agirait d'une qualité émergeant de prime abord de l'instinct maternel. La conception de Noddings est en ce sens essentialiste, et exempte d'une prise en compte critique des risques, pour le féminisme, de la perpétuation de l'idée d'une « nature » « féminine » particulièrement attentive et attentionnée. Cependant, Noddings considère le *care* comme quelque chose pouvant être appris. Cela ouvre la porte à une relecture de sa pensée qui considérerait les différences genrées quant au *care* et à l'attention de manière socioconstructiviste et non-essentialiste, bien qu'elle ne développe pas elle-même ce type d'interprétation.

La raison pour laquelle le *care* s'apprend rejoint l'exigence de réponse comme dimension fondamentale du *care*, exposée plus haut. Pour rappel, une relation de *care* requiert la dimension perceptive-sensible de l'*engrossment*, le déplacement motivationnel permettant d'agir pour le bien de l'autre, et une forme reconnaissance de la part de la personne dont on prend soin. Or,

[w]hen caring is not felt in the cared-for, but its absence is felt, the cared-for may still, by an act of ethical heroism, respond and thus contribute to the caring relation.

¹¹⁶ Gendron, « Moral attention », 384.

This possibility, as we shall see, gives weight to our hope that one can learn to care and learn to be cared for.¹¹⁷

C'est précisément parce que l'éthique du *care* de Noddings est pensée comme une éthique *relationnelle* que la posture perceptive et affective qu'elle invoque peut être développée et faire l'objet d'un projet d'éducation. Puisque l'éthique mise de l'avant est fondamentalement relationnelle et se déploie à travers les rapports humains, la réceptivité recherchée est non seulement comprise comme une vision, mais aussi comme une écoute. Ainsi, la pratique de l'attention se réalise le mieux dans le cadre d'un dialogue.

Il résulte de cela que chez Noddings, tout comme chez Weil, on pense l'attention comme une compétence pouvant et devant faire l'objet d'un apprentissage, et qu'il s'agit là d'une des tâches principales du milieu scolaire. Toutefois, leurs conceptions respectives d'une éducation à l'attention opèrent différemment : Noddings est critique des parallèles que Weil trace entre l'attention dans le domaine intellectuel et l'attention morale, c'est-à-dire l'attention aux autres.

There are clearly parallels between intellectual and moral receptivity, but there are also distinct differences. Simone Weil, whose work on attention is important in care ethics, made the mistake of assuming that the practice of attention could be cultivated in one field and transferred to another. She suggested, for example, that the study of geometry could encourage the capacity for attention in general and, in particular, for attention to God. That attention might then be redirected to human beings. I think she was wrong on this.¹¹⁸

L'argument est simple, mais efficace : il repose sur l'observation empirique d'individus excellent dans la pratique d'une forme d'attention (intellectuelle, artistique, etc.), sans pour autant se révéler capables d'une attention adéquate aux besoins de *care* d'autrui.

Having worked in mathematics myself for many years, I know that the field has more than its share of people who are marvelously attentive to mathematics and obtusely incapable of attention to people. It is obvious empirically that there is no reliable connection between attention to an intellectual discipline and interpersonal attention.¹¹⁹

Tel que mentionné plus haut, le choix initial du terme d'*engrossement* sur celui d'attention visait entre autres à éviter cet amalgame, inspiré de Weil, entre l'attention intellectuelle et l'attention relationnelle. Noddings s'oppose également à l'idée, avancée par Iris Murdoch,

¹¹⁷ Noddings, *Caring*, 78.

¹¹⁸ Noddings, *Caring*, xviii.

¹¹⁹ Noddings, « In Defense of Caring », 15.

selon laquelle la réceptivité atteinte par une pratique de la méditation serait à même de préparer adéquatement à une réceptivité à autrui nécessaire dans un rapport de *care*.¹²⁰ Pour Noddings, ces transpositions de formes d'attention ou de réceptivité d'un domaine à l'autre sont inadéquates, et l'apprentissage d'une attention réceptive pertinente à un contexte de *care* devrait plutôt se faire dans un contexte d'éducation au *care*, spécifiquement.

We are not likely to increase the receptivity characteristic of caring by insisting that all children study geometry. To develop as caring persons, young people must have supervised practice in caring.¹²¹

Malgré la transition, dans l'œuvre de Noddings, de la notion d'*engrossment* à celles d'attention et d'empathie, la voie pour s'éduquer à ces compétences a toujours été théorisée similairement, par une notion de pratique, considérée comme pouvant être intégrée aux cursus scolaires. Or, il importe de souligner que cette pratique éducative semble concerner davantage le *care* en général, et non la capacité d'attention en particulier, comme c'était le cas chez Weil – malgré les impacts éthiques importants de l'attention weilienne et son potentiel transformateur sur le plan social. Il demeurerait donc intéressant d'explorer, depuis la conception de l'attention de Noddings, ce qui est à même de favoriser notre attention aux autres, ou notre disponibilité cognitive en vue du *care* au quotidien – ou du moins dans d'autres contextes que celui, ciblé, d'une éducation au *care*. Pour Tronto, des transformations importantes dans la visibilité et la reconnaissance sociale du *care* sont primordiales pour cultiver et développer davantage d'attention chez les individus. C'est ce qui sera présenté dans les prochaines lignes.

2.2 Joan Tronto

2.2.1 L'*attentiveness* : une reconnaissance des besoins

Pour Tronto, l'attention (ou « *attentiveness*¹²² ») est une tâche difficile, bien que sa mission principale s'exprime simplement : il s'agit de remarquer les besoins des autres et

¹²⁰ Gendron, « Moral attention », 382.

¹²¹ Noddings, *Caring*, xviii.

¹²² Tronto, *Moral boundaries*, 127.

de reconnaître la nécessité d’y répondre.¹²³ L’attention mise de l’avant en est une aux besoins, saisis dans leur caractère particulier. Cela s’oppose radialement au « point de vue moral [*moral viewpoint*]¹²⁴ » que Tronto critique, qui exige que les jugements moraux soient formulés depuis une posture distante et désintéressée. C’est là l’une des redéfinitions de « frontières morales¹²⁵ » en faveur desquelles Tronto argumente : il importerait d’abandonner certaines prémisses en philosophie morale, parce qu’elles érigent systématiquement des entraves à une pensée sachant prendre en compte l’importance du *care* et la faire figurer au premier plan. La remise en question de cette frontière morale concerne de près l’enjeu de l’attention, puisque le souci envers le particulier qui caractérise l’éthique du *care* s’oppose radialement à la perspective universalisable et impartiale propre à ce « point de vue moral. »

Pour élaborer plus avant sa conception de l’attention, Tronto réfère explicitement à Weil : « C’est probablement à la philosophe Simone Weil que la notion morale d’attention est la plus étroitement associée ; elle la considèrerait comme cruciale pour toute interaction véritablement humaine.¹²⁶ » Pour Tronto, comme le *care* doit « implique[r] de tendre vers quelque chose d’autre que soi » et n’être « ni autoréférentie[l] ni autocentr[é]¹²⁷ », la conception weilienne de l’attention est adéquate : elle est essentiellement une visée hors de soi, dirigée vers les autres. Tronto critique toutefois un aspect de la pensée de Weil : la possibilité de faire le vide dans son esprit, qu’elle surestimerait. Pour rappel, chez Weil,

[l]’attention consiste à suspendre la pensée, à la laisser disponible, vide et prête à être investie par son objet [...] la pensée doit être vide, en attente, ne cherchant rien, mais prête à recevoir dans sa vérité nue l’objet qui va la pénétrer.¹²⁸

Cela semble impossible pour Tronto, notamment parce que la pensée est formée par le langage. Elle adhère toutefois à la définition de l’attention par Weil, à condition de la comprendre comme un idéal. Sa lecture insiste donc particulièrement sur la passivité qu’invoque Weil :

¹²³ Tronto, *Un monde vulnérable*, 173.

¹²⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 36.

¹²⁵ Tronto, *Un monde vulnérable*, 33.

¹²⁶ Tronto, *Un monde vulnérable*, 174.

¹²⁷ Tronto, *Un monde vulnérable*, 143.

¹²⁸ Tronto, *Un monde vulnérable*, 174. Cf. Janet Patricia Little, *Simone Weil: waiting on truth*, Berg women’s series (Oxford [Oxfordshire] : Berg Publishers, 1988), 130.

l'*idéal* décrit par Weil [...] est utile, en ce qu'il évoque la passivité – l'absence de volonté – nécessaire à la première étape du *care*. En un sens, nous devons suspendre nos objectifs personnels, nos ambitions, nos projets de vie et nos préoccupations pour être attentifs aux autres.¹²⁹

C'est donc dans la lignée de la conception de Weil, mais aussi de celle de Noddings, que Tronto inscrit sa théorie de l'attention : elle la caractérise par la passivité et par l'effacement de la volonté individuelle, et insiste sur l'orientation vers l'autre et le détournement de soi. Toutefois, contrairement aux deux autres autrices, elle ne fournit pas d'indications sur le travail à faire, sur l'attitude subjective à adopter, ou sur les modes de prudence ou de résistance à emprunter, afin de suspendre autant que possible ses intérêts et sa volonté, et ainsi se tourner pleinement vers autrui.¹³⁰ Sa lecture de la théorie weilienne de l'attention semble donc se concentrer sur son pendant passif et réceptif, et laisser de côté l'explicitation du travail de minimisation de l'égo, de lutte contre les attachements, les intérêts et les tendances du « je », bref de résistance à soi, que Weil aborde pourtant. D'ailleurs, contrairement à Weil et à Noddings, Tronto ne propose pas d'avenues concrètes d'éducation à l'attention envers autrui. Comme nous le verrons plus loin (2.2.3 et 2.2.4), il semble plutôt que pour elle, la qualité s'éveillerait chez les individus à la condition que le *care*, son omniprésence, son importance fondamentale et son invisibilisation actuelle, soient davantage reconnus socialement, jusqu'à devenir centraux dans nos théories morales et politiques. La voie « pédagogique » – ou plutôt théorique, discursive, herméneutique ; voire rhétorique, politique, médiatique – de développement de l'attention concernerait davantage la reconnaissance sociale, qu'une forme de travail individuel ou d'effort subjectif. Cela s'explique entre autres par le fait que l'attention est comprise comme une reconnaissance de l'existence de besoins et de l'importance d'y répondre. Noddings est critique de cette approche, qui selon elle porte la marque d'une absence : on y oublie que l'attention ne doit pas seulement servir à répondre à des besoins, mais qu'elle est en elle-même un geste éthique, parce qu'elle répond au besoin d'être entendu et d'être reconnu par autrui – le besoin de recevoir de l'attention.¹³¹

¹²⁹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 174. Nous soulignons.

¹³⁰ Gendron, « Moral attention », 379.

¹³¹ Gendron, « Moral attention », 379. Cf. Nel Noddings, *The Maternal Factor: Two Paths to Morality* (University of California Press, 2010), 181.

La théorie de Tronto n'est toutefois pas sans dimension relationnelle. La capacité de réponse, disposition associée à la dernière phase du *care*, soit le moment de réception du soin (*care receiving*), est en effet imbriquée dans l'exigence d'attention. Cela démontre d'ailleurs à quel point les facettes du *care* et leurs qualités morales correspondantes, analytiquement distinguées, doivent en réalité être intégrées en une conception holistique et concrète. La réponse comme élément moral essentiel est déterminante quant à l'enjeu de l'attention aux besoins :

La capacité de réponse suggère une manière de comprendre les besoins des autres différentes de celle qui consiste à se figurer à leur place. Je propose plutôt de considérer la position de l'autre telle que lui-même l'exprime : nous nous trouvons ainsi engagés du point de vue de l'autre et non pas simplement en supposant que l'autre est exactement à l'identique de nous-mêmes.¹³²

Ce type de conception est à même, selon Tronto, de traiter des questions d'altérité de manière plus adéquate qu'un cadre théorique moral qui présupposerait des individus génériques interchangeable. L'attitude décrite semble très proche de ce que Noddings suggère via son insistance sur les notions d'*engrossment*, d'empathie ou de « sentir avec » l'autre. Toutefois, la description du déplacement proposé par Tronto mobilise moins un vocabulaire sensible et affectif, et semble pouvoir consister en une attitude purement cognitive, qui n'implique pas obligatoirement de sensations (vision, écoute) ou d'affects partagés. La capacité de réponse est en tout cas intimement imbriquée à l'élément de l'attention dans le *care* : « Une capacité adéquate de réponse requiert de l'attention, ce qui montre, là encore, la manière dont les éléments moraux du *care* sont inextricablement liés.¹³³ » Inversement, le fait que la réception du soin soit un moment essentiel de toute activité de *care* montre que l'attention n'est pas uniquement un moment d'identification des besoins *antérieur* aux actes visant à les satisfaire. Elle doit plutôt être déployée de manière constante : dans la pratique de soin, demeurer attentif·ve aux réponses et aux réactions de l'autre, de sorte à s'y adapter continuellement.

¹³² Tronto, *Un monde vulnérable*, 182.

¹³³ Tronto, *Un monde vulnérable*, 183.

2.2.2 Contre une théorie universelle des besoins

Cela invite à une conception particulièrement souple des besoins. Plus précisément, il s'agit de ne pas autoriser les personnes dispensant des soins à s'accorder le privilège de définir entièrement les besoins de celles et ceux dont ils se soucient.¹³⁴ Les besoins sont en effet constamment à risque d'être mal interprétés et saisis, donc mal répondus. Non seulement, leur perception ou leur interprétation peut être erronée, mais même lorsque « la perception d'un besoin est correcte, la manière dont ceux qui prennent soin des autres choisissent de le satisfaire peut être à l'origine de nouveaux problèmes.¹³⁵ » Le fait que le *care* repose sur la satisfaction des besoins, et que l'attention soit comprise par Tronto comme une reconnaissance de ceux-ci, fait de la détermination des besoins devant être répondus un problème central. Il importe donc d'en dire quelques mots.¹³⁶

D'abord, le problème de l'identification ou de l'évaluation des besoins renvoie à l'exigence de théoriser une attention se tournant vers le caractère particulier des situations ou des personnes, plutôt que de se déployer sur le mode d'une connaissance théorique, abstraite, désincarnée ou conceptuelle.

¹³⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 181.

¹³⁵ Tronto, *Un monde vulnérable*, 149.

¹³⁶ Le thème des besoins n'est pas seulement abordé par Tronto, mais est également présent dans certains textes de Weil et de Noddings. Dans *L'enracinement* (Simone Weil, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Champs (Paris : Flammarion, 2014).), Weil élabore en effet une théorie des besoins humains. Aux besoins physiques s'ajoute un ensemble de quinze besoins dits « moraux », dont l'essentiel de l'ouvrage s'attarde à expliciter le sens et les obligations qui s'y rattachent. Malgré que le détail de la proposition de *L'enracinement* soit fascinant, il n'est jamais, à notre connaissance, discuté dans le contexte des éthiques du *care* – contrairement aux thèses weiliennes sur l'attention. Noddings discute également des besoins, et avance même que son éthique du *care* est « needs-based », ce qui l'oppose aux conceptions centrées autour du concept d'intérêt, généralement privilégiées en philosophie politique classique. Elle élabore par ailleurs des théories des besoins en contextes spécifiques et situés, notamment dans le cadre d'éducation scolaire ou parentale. (Voir : Nel Noddings. « Identifying and Responding to Needs in Education », *Cambridge Journal of Education* 35, n° 2 (2005) : 147-59.) Les considérations de Weil et de Noddings sur la catégorie de besoin ne sont toutefois pas essentielles à leurs théories de l'attention, bien qu'elles puissent y être rattachées. Chez elles, l'attention n'est pas comprise comme quelque chose qui doit de prime abord se tourner vers le besoin humain en tant qu'objet d'une connaissance morale. C'est par contre le cas chez Tronto, ce qui explique que nous détaillerons ses idées sur le sujet, et les confronterons aux thèses sur le besoin d'Adorno. Bien qu'il aurait été intéressant d'également confronter les théories des besoins de Weil et de Noddings à celles de Tronto et d'Adorno, cela n'est pas essentiel à l'argument de ce mémoire. Nous nous en passons donc, par souci de concision.

Bien qu'il soit vrai que tous les humains ont les mêmes besoins de base, il n'y a pas deux personnes, deux groupes, deux cultures ou deux nations qui pratiquent ou rencontrent de la même façon les besoins de *care* (*caring needs*). La conséquence en est que la caractérisation du *care* demande beaucoup d'attention aux détails précis de chaque situation.¹³⁷

Tronto critique donc une conception des besoins qui serait trop abstraite ou théorique, argumentant que de postuler des besoins universaux serait inacceptable du point de vue du *care* :

Si les besoins de survie sont fondamentaux, universels et matériels (par exemple la nourriture, l'eau, l'air, la protection contre les éléments), une réponse adéquate à ces besoins n'en dépend pas moins des conditions culturelles, technologiques et historiques. Étant donné cette variabilité culturelle, faire valoir un besoin de survie ne suffit pas, même si plusieurs philosophes ont attiré l'attention sur son importance comme analyse des besoins.¹³⁸

Un autre problème de la tendance à l'universalisme critiquée ici est qu'elle risque de mener à

considérer les besoins comme s'ils étaient des marchandises. Une telle marchandisation ou réification des besoins rend inintelligibles les processus de *care* nécessaires pour y répondre ; les « besoins » apparaissent alors plutôt comme des choses en soi.¹³⁹

Il résulte de ce processus de réification qu'on ne réfléchit pas au processus de satisfaction des besoins comme tel (à « qui s'occupe de quoi et comment¹⁴⁰ »), ce qui résulte en des processus d'invisibilisation du travail de soin et en une conception des personnes dites « dans le besoin » comme des récipiendaires passifs de ce travail. Il importe, au contraire, de concevoir le *care* en tant que processus, et donc de replacer les besoins qu'il vise à combler dans leur contexte d'émergence – c'est-à-dire une situation socio-politique. Plus précisément, Tronto défend par-là que les besoins ne peuvent être adéquatement saisis et répondus que dans un contexte démocratique :

comprendre les besoins exige que ceux-ci soient replacés dans un contexte politique. Les besoins ne peuvent être évalués en cohérence avec une éthique du

¹³⁷ Joan C. Tronto, *Le risque ou le care ?*, Care studies (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 35.

¹³⁸ Tronto, *Un monde vulnérable*, 185. Cf. Notamment Marx dans *L'idéologie allemande*.

¹³⁹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 185.

¹⁴⁰ Laugier, Sandra, Pascale Molinier, et Patricia Paperman, dir., *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (Paris : Payot, 2009), 200.

care que dans un processus *démocratique* où les destinataires sont pris au sérieux, au lieu d'être délégitimés parce qu'ils sont dans la nécessité.¹⁴¹

Mais Tronto critique également les interprétations trop concrètes des besoins, tissant ainsi une conception en tension entre des définitions trop abstraites ou universalisantes des besoins, et d'autres trop concrètes ou empiriquement déterminées. Ces dernières risquent en effet de mener à une attention exagérée à nos propres besoins de *care* par rapport à ceux des autres. Elles peuvent également aisément résulter en une interprétation de certaines normes ou habitudes culturelles comme des besoins, ce qui risque de renforcer des injustices en place. Par exemple,

[s]i les normes occidentales en matière d'installations sanitaires, de variété diététique, etc. constituent des "besoins" en Occident mais non ailleurs, alors les Occidentaux ne peuvent-ils pas continuer de justifier la distribution inéquitable des ressources dans le monde ?¹⁴²

À l'inverse, des réponses minimales, ne garantissant à peu près rien au-delà de la survie biologique, pourraient être considérées comme une satisfaction adéquate des besoins si elles émergent dans un contexte où on en vient à ne rien espérer de plus – ce qui peut tout à fait être le résultat d'une situation idéologique, plutôt que de refléter les possibilités réelles du contexte social en question. Ainsi, même si l'attention doit se tourner vers le particulier, il importe que le besoin concret et spécifique soit saisi et reconnu *en tant* qu'il émerge d'un certain contexte socio-politique – et non comme une réalité complètement isolée. Maintenir une forme d'objectivité dans la conception des besoins permettrait donc d'éviter d'en adopter une définition qui serve au maintien des injustices et des privilèges en place.¹⁴³ C'est donc à un équilibre fragile entre une appréhension des besoins comme des réalités objectives partagées et une ouverture à la spécificité de leurs contextes d'émergence qu'invite la conception de Tronto. Cela accentue l'importance de l'attention, toujours particulière et située, en tant que disposition morale – ainsi que le détournement hors de soi qui la caractérise.

¹⁴¹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 186. Nous soulignons.

¹⁴² Tronto, *Un monde vulnérable*, 187.

¹⁴³ Tronto mentionne la théorie des capacités de Martha Nussbaum comme piste prometteuse pour élaborer certains critères objectifs dans l'appréhension des besoins, tout en conservant une certaine souplesse. Voir : Tronto, *Un monde vulnérable*, 187. Cf. Martha C. Nussbaum. « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory* 20, n° 2 (1992) : 202-46.

2.2.3 Le problème de l'inattention

L'importance morale d'une attention juste aux besoins fait de l'inattention un problème éthique et politique non négligeable. Tronto s'y intéresse minutieusement, et critique notamment le phénomène de l'inattention en tant qu'ignorance, qu'indifférence ou qu'irresponsabilité « des privilégiés.¹⁴⁴ » En effet, malgré un accès grandissant à l'information (incluant de l'information concernant les besoins ou la détresse d'autrui), être attentif·ve aux autres et à leurs besoins demeure particulièrement difficile – y parvenir, selon Tronto, représente un véritable accomplissement moral. L'inattention est donc une forme d'ignorance, mais qui ressemble davantage à un aveuglement volontaire qu'à un simple manque d'informations pertinentes : « This ignorance is similar to willful blindness to the social or political consequences of actions decided by the advantaged people of the world.¹⁴⁵ » Or, cette inattention serait davantage l'apanage des plus privilégié·e·s, qui ont le luxe de s'illusionner sur leur propre indépendance et de se comprendre comme des êtres autonomes, puisqu'ils ne sont pas directement impliqué dans un travail de *care* qui viendrait ébranler ces conceptions. Paradoxalement, les personnes les plus avantagées sont souvent particulièrement dépendantes, puisque leurs existences sont soumises au travail (certes invisible) d'autrui, qui veille inmanquablement à les nourrir, à les soigner, à nettoyer leurs espaces de vie, à les déplacer d'un endroit à l'autre, à élever leurs enfants, etc. L'inattention joue donc un rôle idéologique : malgré que le *care* occupe une place centrale dans la vie humaine, il est traité comme quelque chose de marginal. Cela renforce des conceptions de soi avantageuses et, surtout, dédouane certains individus de se soucier des besoins d'autrui (d'y porter attention, mais aussi de les prendre en charge et d'en prendre soin).

En ne remarquant pas à quel point le *care* est omniprésent et central pour la vie humaine, ceux qui occupent des positions de pouvoir et de privilège peuvent continuer d'ignorer et de dévaloriser les activités de soin et ceux qui les dispensent.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 166.

¹⁴⁵ Gendron, « Moral attention », 380.

¹⁴⁶ Tronto, *Un monde vulnérable*, 153.

Le fait que les besoins puissent aujourd'hui presque complètement être satisfaits par le marché est un autre élément que Tronto identifie comme participant au renforcement de notre inattention aux autres. Car « pour peu que nous disposions d'assez d'argent, nous n'avons pas à dépendre des autres dans les relations courantes.¹⁴⁷ » Ainsi, la division du travail dans les sociétés modernes occidentales réduit notre dépendance aux autres individus qui nous entourent, mais elle accroît notre dépendance matérielle à autrui d'une manière impersonnelle, via la médiation de l'argent. De plus, Tronto critique l'incompatibilité fondamentale des processus de *care* avec une logique de marché :

Quand le marché devient le premier distributeur de *care*, la logique du *care* se transforme en une logique de travail, ou d'accumulation. Les pressions enjoignant de se conformer à des modèles de production axés sur l'organisation du temps, des logiques managériales en vue d'une plus grande efficacité, se substituent l'élément dont le *care* a réellement le plus besoin : la création et l'encouragement des relations humaines.¹⁴⁸

Ces critiques témoignent du fait que l'éthique du *care* de Tronto soit pensée comme imbriquée dans son contexte socio-politique, et que sa conception de l'attention aux besoins soit comprise comme une reconnaissance socio-politique de ceux-ci : « Ce qui distingue mon approche du *care*, c'est que j'insiste sur notre incapacité de comprendre une telle éthique sans la replacer dans son contexte d'ensemble, moral et politique.¹⁴⁹ » La teneur morale du *care* dépend donc de la situation socio-politique dans laquelle il se déploie. Plus précisément, une éthique du *care* doit s'articuler dans un contexte démocratique, tel que celui des sociétés libérales occidentales contemporaines.¹⁵⁰ En guise de contre-exemple, Tronto mentionne le contexte colonial, dont l'entreprise se justifiait par

¹⁴⁷ Tronto, *Un monde vulnérable*, 176.

¹⁴⁸ Julie A. White et Joan C. Tronto. « Les pratiques politiques du care: les besoins et les droits », *Cahiers philosophiques*, trad. Juliette Roussin 136, n° 1 (2014) : 97.

¹⁴⁹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 172.

¹⁵⁰ Tronto est explicite quant au fait que les changements sociaux qu'une meilleure reconnaissance du *care* devrait déployer doivent être pensés dans le contexte des démocraties libérales occidentales contemporaines : « Je pars d'hypothèses relatives à la nécessité, pour une société libérale, démocratique et pluraliste, d'un épanouissement de tous les humains. À cet égard, je suis en désaccord avec certaines théoriciennes féministes qui, estimant l'État libéral démocratique perverti, se sont détournées des analyses politiques traditionnelles, ou qui se sont rapprochées d'engagements très romantiques envers les communautés. Cependant, il existe dans ce cadre une argumentation radicale : si nous prenons au sérieux le *care*, même la pensée libérale traditionnelle en sera transformée. » (Tronto, *Un monde vulnérable*, 20-21.)

un discours sur une forme de « *care* » (la prétendue amélioration des conditions de vie que la présence des Occidentaux aurait permise pour les communautés autochtones). Ce type de situation montre bien que « l'adéquation normative du *care* ne provient pas de sa clarté conceptuelle, mais de la théorie politique et sociale plus large dans laquelle il est placé.¹⁵¹ » L'importance que Tronto confère au contexte permet des pistes intéressantes de critiques sociales depuis le point de vue du *care* : en valorisant son importance et en critiquant son invisibilisation systématique, il devient possible de mettre en lumière des problèmes d'ordre structurels et d'inviter à des changements sociaux et politiques importants.

Toutefois, la mise en lumière de certaines problématiques ne mène pas Tronto à argumenter en faveur de transformations structurelles et politiques *radicales*, du moins pas directement. Par exemple, sa critique du rôle du marché dans la réponse aux besoins de *care* ne la conduit pas à défendre une posture explicitement et de prime abord anticapitaliste. Elle met plutôt de l'avant une refonte de la conception dominante de la pensée morale et une transformation correspondante du contenu des débats politiques. Voilà ce qui serait à même de s'attaquer à la réticence, trop répandue, de porter attention aux besoins des autres. La manière de procéder concerne donc le statut social du *care*, et le type de problèmes moraux qui s'y rattache, qui doivent prendre une place plus centrale.

Pour inverser le processus d'inattention, il faut que le *care* prenne davantage d'importance dans la vie sociale. Pour y parvenir, certains types de problèmes moraux actuellement obscurcis, parce qu'ils sont situés à la périphérie de la théorie contemporaine, doivent être placés en son cœur.¹⁵²

Il semble donc que, pour Tronto, les transformations sociales requises devraient suivre naturellement ou automatiquement de l'intégration adéquate du *care* dans nos théories éthiques et politiques. L'idée ici est qu'une redéfinition de nos « frontières » morales sur la base d'une pleine reconnaissance de l'importance du *care* précède et permet des transformations d'ordre structurel, systématique, institutionnel ou politique – alors que le mouvement causal inverse n'est pas pensé. Ainsi, le contexte libéral démocratique contemporain est adéquat pour se transformer en « société du *care*¹⁵³ » :

¹⁵¹ Tronto, *Le risque ou le care ?*, 35-36. Cf. Uma Narayan. « Colonialism and Its Others: Considerations On Rights and Care Discourses », *Hypatia* 10, n° 2 (1995) : 133-40.

¹⁵² Tronto, *Un monde vulnérable*, 176-77.

¹⁵³ Tronto, *Le risque ou le care ?*, 29.

Le *care* peut transformer les termes du débat politique. [...] Si la catégorie des besoins est essentielle pour en avoir une véritable compréhension, le *care* ne se réduit pas à un nouveau moule pour les anciens modèles du socialisme, encore qu'il soit *probablement, en fin de compte*, anticapitaliste, car il se donne comme objectif social le plus élevé la satisfaction des besoins plutôt que la recherche du profit.¹⁵⁴

Des réformes importantes, émergeant d'une reconnaissance adéquate de l'importance du *care* et de l'omniprésence du travail de soin ainsi que des conceptions de l'être humain, de la morale et de la politique qui en découlent, devraient donc suffire à bâtir un monde réellement centré autour de la satisfaction des besoins humains, et à nous débarrasser des effets néfastes du capitalisme, de la médiation du marché et de la logique de profit (probablement, en fin de compte).

Cela permet certes de penser des transformations du discours, des idées, et des conceptions dominantes très concrètes, pouvant mener à des propositions positives aux débouchées souhaitables, dans le contexte actuel des choses. Toutefois, la contrepartie de cet avantage est qu'on risque d'argumenter, au final, pour des réformes modestes qui ne peuvent remettre fondamentalement en cause un système fondé sur l'accumulation de profit, et qui risquent donc de tomber à plat dans leur potentiel critique et révolutionnaire. Tronto invite à penser le *care* et les besoins comme indissociables de leur contexte socio-politique, mais la transformation de ce contexte en un monde plus *caring* est considérée seconde par rapport à un travail de reconnaissance nécessaire et premier (tant au sens de son importance que de son antériorité temporelle). Reconnaître l'importance du *care*, favoriser les pratiques qui le déploient, valoriser ses acteur·rice·s, et changer nos conceptions de nous-mêmes comme des êtres de besoin, vulnérables et dépendants d'autrui, devrait donc résulter – *grâce à ce travail de reconnaissance* – en une nouvelle forme de démocratie libérale, se rapprochant (vraisemblablement, au final) d'une forme de socialisme. Le rapport causal inverse n'est pas théorisé : le fait que des changements institutionnels profonds, de nouvelles formes d'organisation, et le travail de luttes sociales pourraient être ce qui donne les conditions matérielles de possibilité d'une société plus *caring* et de sujets plus attentifs. Le caractère unidirectionnel de cette analyse a également des impacts au sujet de l'attention : il semble entraver la possibilité d'une étude structurelle ou systématique du problème de l'inattention, qui revient donc, en bout de ligne, à une

¹⁵⁴ Tronto, *Un monde vulnérable*, 227. Nous soulignons.

question de volonté ou de réticence. Une analyse critique des formes de la connaissance, de la rationalité dominante ou du façonnage des subjectivités, compris comme des résultats sociaux ou historiques, semble par conséquent impertinente ou déconnectée, tel qu'en témoigne la critique de Tronto envers l'École de Francfort.

2.2.4 Tronto contre l'École de Francfort

Au regard de la démarche générale de ce mémoire, il est particulièrement intéressant de constater que la section du livre de Tronto dédiée à l'attention (et à l'inattention) comporte l'unique mention – de tout l'ouvrage et, à notre connaissance, de toute son œuvre – de l'École de Francfort. Elle y critique leurs thèses sur l'inattention, comprise résultant de la prédominance de la rationalité instrumentale : « Pour l'école de Francfort et ses partisans, l'inattention résulterait de l'expansion de la rationalité instrumentale accompagnant la propagation du capitalisme.¹⁵⁵ » Tronto est sceptique face à cette affirmation pour deux raisons : d'abord, elle n'explique pas pourquoi d'autres formes de rationalité peuvent subsister et continuer à s'exprimer malgré la prétendue omniprésence de la rationalité instrumentale ; ensuite, elle situe le problème dans un enjeu d'adéquation de la pensée, ce qui ne permet pas d'expliquer « pourquoi le problème persiste [...] alors qu'il a été pris acte de l'inadéquation de la rationalité instrumentale.¹⁵⁶ » Nous offrirons une brève réplique à ces deux critiques, mais nous espérons surtout que la seconde partie de ce mémoire, en proposant une autre lecture des problèmes de l'attention et de l'inattention que celle esquissée par Tronto, saura démontrer la pertinence des analyses de l'École de Francfort (ou du moins d'un de ses représentants) pour aborder ces enjeux. (chap. 3)

Tronto ne spécifie pas les autres formes de rationalité qu'elle mentionne, et dont l'existence remettrait possiblement en cause la thèse d'une prédominance de la rationalité instrumentale. Quoi qu'il en soit, on peut très bien accepter l'expression de formes alternatives de rationalité tout en défendant une omniprésence et une domination de la

¹⁵⁵ Tronto, *Un monde vulnérable*, 176. Cf. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 - 1950* (Boston : Little, Brown, 1973).

¹⁵⁶ Tronto, *Un monde vulnérable*, 176.

rationalité instrumentale, en soulignant d'ailleurs la capacité de celle-ci à s'appropriier des objets qui devraient de prime abord lui échapper – les vies humaines, par exemple. L'analyse de l'École de Francfort semble à cet égard au moins recouper les critiques des théories du *care*, qui déplorent également que certaines formes de rationalité soient marginalisées socialement, dont dans le domaine de la théorie morale, politique ou philosophique – et plus précisément, qu'elles en aient été historiquement écartées. Paradoxalement, l'analyse généalogique de Tronto de la définition de « frontières morales » au 18^{ème} siècle, et de l'échec des théories dites sentimentalistes qui en a résulté, est particulièrement intéressante à cet égard.¹⁵⁷ Les éthiques du *care* déplorent également que des formes de rationalités « alternatives » (le « *maternal thinking* » mis de l'avant par Sara Ruddick, par exemple¹⁵⁸) soient aujourd'hui marginalisées ou ravalées par une logique qui ne leur convient pas, notamment la logique du marché. Le projet théorique de l'École de Francfort vise entre autres à démontrer que les formes de pensée propres à la rationalité instrumentale sont profondément ancrées dans les sujets, au point où procéder à travers elles représente un mécanisme de survie dans les sociétés contemporaines. C'est là ce qu'Adorno thématise via la notion de froideur, comprise comme structurante de la subjectivité dans le contexte de sociétés capitalistes (voir 0.2 et 0.5). On peut donc difficilement échapper à ces modes de pensées et formes subjectives constitutives, malgré la critique philosophique qu'on peut – et doit – en faire, ce qui exige de faire preuve d'une grande prudence si on veut éviter de reconduire malgré nous la logique du type de raison critiquée. La réticence de Tronto face à une explication de l'inattention se situant à même la structure des formes de pensée dominantes, telle que celle avancée par l'École de Francfort, semble basée sur une lecture de la rationalité critiquée en tant que simple inadéquation avec le réel, sans conséquences plus profondes sur les psychés, les subjectivités, et les formes d'organisation sociale. Par conséquent, pour Tronto, le problème de l'aveuglement inattentif serait abordé par l'École de Francfort comme résidant dans « les failles de notre raisonnement¹⁵⁹ », ce qui ne pourrait consister qu'en une partie de l'explication.

¹⁵⁷ Voir la section « Morale universaliste et sentiments moraux » (pp. 55-95) dans *Un monde vulnérable*, notamment pp. 67-88

¹⁵⁸ Sara Ruddick. « Maternal Thinking », *Feminist Studies* 6, n° 2 (1980) : 342-67.

¹⁵⁹ Tronto, *Un monde vulnérable*, 176.

Il ne suffit pas de pointer les défauts formels de nos modes de pensée. L'aspect le plus préoccupant de l'inattention est la *réticence* que nous avons à orienter notre attention vers les autres. Aucun progrès dans l'analyse de la raison ou de la communication ne saurait y remédier.¹⁶⁰

C'est pourquoi Tronto insiste sur la *volonté* des gens à diriger leur attention vers les besoins d'autrui comme l'enjeu le plus sérieux par rapport au problème de l'indifférence. Une compréhension formelle de nos formes de rationalité n'est pas ce qui peut permettre d'orienter l'attention, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'une bonne dose de volonté. Elle soutient donc que l'attention aux autres sera à même de se déployer correctement lorsque l'omniprésence et l'importance du *care* dans la vie humaine seront enfin socialement reconnues comme il se doit, de sorte à influencer les volontés subjectives. Cela demande de refonder la pensée morale, en redessinant certaines frontières conceptuelles qui limitent la manière dont on aborde ses enjeux, et en proposant une nouvelle éthique qui sache correctement mettre de l'avant le *care*. La réticence à porter attention aux besoins des autres que Tronto déplore aurait donc pour cause des conditions discursives, symboliques et conceptuelles *extérieures* aux psychés des individus – c'est-à-dire qui n'auraient pas forgé les subjectivités à un niveau intime, dont sur le plan de leur rapport épistémique au monde. Tronto ne semble pas considérer que le problème de la volonté d'être attentif·ve à autrui puisse être imbriqué à celui des formes de la raison, des constituants subjectifs et des concepts par lesquels on procède à cette fin. Tel qu'en témoigne sa critique de l'École de Francfort, l'enjeu majeur pour Tronto en est un de reconnaissance et non de formatage subjectif ou psychologique plus profond. On serait donc des sujets déjà structurés adéquatement pour être attentifs aux besoins d'autrui, mais dont l'attention n'est simplement pas dirigée dans la bonne direction, ou concentrée sur les bons objets.

L'insistance de Tronto sur la redéfinition de frontières morales et sur l'enjeu de la reconnaissance sociale du *care* semble donc obstruer non seulement une analyse qui mettrait les changements politiques, structurels et institutionnels, au soubassement de la transformation sociale (2.2.3), mais aussi une analyse portant spécifiquement sur les

¹⁶⁰ Tronto, *Un monde vulnérable*, 176. Nous soulignons.

formes de la subjectivités – comme le présentent pourtant Weil en proposant une pratique de décréation, et Noddings en décrivant l'état d'*engrossment*. À ce sujet, Claude Gendron fait remarquer que l'attention chez Tronto n'est dirigée vers soi-même qu'en vue d'une saisie de nos propres besoins de *care*, en tant qu'ils sont toujours à négocier en rapport à ceux des autres. Autrement, l'attention se dirige vers l'extérieur – vers l'autre – dans un mouvement de détournement de soi.¹⁶¹ Il n'y a donc pas lieu pour le sujet de retourner son attention vers soi, vers les formes de sa conscience ou la structure de sa raison, dans une perspective de critique ou de résistance. Même sur un plan purement psychologique ou individuel, il n'y a pas de notion de résistance à soi qui accompagne le concept d'attention chez Tronto, comme c'était le cas pour Weil et Noddings.

Somme toute, sa prise en compte du contexte socio-politique permet certes une théorie moins individualisante que celle des deux autres autrices discutées dans cette section, mais celle-ci résulte en une conception de l'attention moins étoffée : la dimension de résistance à soi est délaissée, et l'attention est une orientation vers les besoins d'autrui, guidée par la volonté et favorisée par une meilleure reconnaissance sociale du *care*. Tronto développe ainsi le *care* comme un concept politique et comme un outil critique, certes fécond, mais on peut douter que sa notion d'attention, qui en représente un moment essentiel, soit elle aussi pleinement saisie dans toutes ses dimensions politiques et critiques potentielles.

2.3 Conclusion

Malgré des différences importantes, les deux conceptions de l'attention présentées dans ce chapitre semblent se recouper à au moins deux niveaux. Ces deux points communs se laissent également généraliser à l'ensemble du corpus du *care*, au-delà des autrices discutées ici, et trouvent leur origine dans les travaux de Weil. Nous souhaitons donc les mettre de l'avant en tant que caractéristiques principales, fondamentales et unificatrices du concept d'attention dans les éthiques du *care*. Le premier élément est le sens moral de l'attention : il s'agit d'un concept jouant un rôle central et essentiel à tout rapport éthique

¹⁶¹ Gendron, « Moral attention », 384.

vertueux, d'une disposition intrinsèquement dotée d'une teneur normative. C'est l'adhérence à cette thèse qui guide la présente enquête et justifie sa pertinence. Ainsi, la première partie de ce mémoire visait entre autres à mettre de l'avant l'importance philosophique de la notion d'attention et à démontrer sa pertinence morale, éthique et politique – pertinence fondée sur le fait qu'elle constitue ou permet une pratique de *care* adéquate. C'est sur cette base que, dans la deuxième partie, nous analyserons la manière dont une telle notion d'attention (éthique, tournée vers l'autre et ses besoins) peut être pensée à partir de la philosophie d'Adorno, notamment afin de démontrer que celle-ci est à même de fournir des outils, des intuitions, des précautions et des mises en gardes pertinentes sur le sujet. Malgré que l'attention ait généralement un sens éthique dans les théories du *care*, et que les deux autrices discutées ci-haut mettent explicitement de l'avant ce contenu normatif, la teneur morale de l'attention n'est pas défendue exactement de la même manière chez Noddings et Tronto. Pour Noddings, l'attention est *en elle-même* morale ; elle *constitue* une pratique morale – tout en ayant également une valeur sur le plan épistémique. Cela rejoint, tout en s'en distinguant, la théorie de Weil, pour qui l'attention est ce qui a le pouvoir d'amener à la réalité l'humanité de l'autre, de la faire exister pleinement. Chez Noddings, il s'agit plutôt d'une forme de solidarité relationnelle, par laquelle la réalité d'autrui est prise en tant que possibilité pour la nôtre, jusqu'au point de ressentir avec l'autre son vécu ou d'éveiller un sentiment d'empathie à son égard. Du côté de Tronto, c'est plutôt de par ce qu'elle *permet* que l'attention est une pratique morale, ce qui met davantage l'accent sur le pan épistémique du concept. C'est en tant que reconnaissance et que saisie adéquate du besoin, condition de possibilité du déploiement d'un *care* approprié, que l'attention tire tout son contenu normatif. Au-delà de cette capacité perceptive en situation interpersonnelle de *care*, elle est également comprise par Tronto comme une reconnaissance sociale des besoins, et de l'importance et de l'omniprésence du *care* dans la vie humaine. Cette reconnaissance est à même de transformer la pensée morale dominante, la nature de nos débats politiques ainsi que nos conceptions de nous-mêmes – ce qui donne un nouveau sens au potentiel moral de l'attention.

Le rôle central de l'attention dans la vie morale et son caractère intrinsèquement normatif semblent typiques des conceptions de l'attention élaborées (ou parfois mobilisée plus implicitement) dans le corpus du *care* en général, au-delà des théories présentées ici. Plusieurs autres autrices auraient pu être mobilisées afin de soutenir cette affirmation. Par souci de concision, nous n'offrirons qu'une brève mention de certaines de ces théoriciennes, délaissées dans le cadre de ce chapitre.

La première penseuse à avoir mentionné l'importance de l'attention spécifiquement en lien avec les activités de *care* n'est pas Noddings, ni même Gilligan, mais Sara Ruddick (1935-2011), dans son article *Maternal Thinking*, publié en 1980.¹⁶² Elle y défend une conception de l'attention inspirée de Weil qui, combinée à une notion d'amour empruntée à Murdoch, constituerait une disposition essentielle à une pratique de *care* – c'est-à-dire une vision objective de l'autre, de sa vie et de son développement.

Dans la lignée des théories du *care*, l'autrice qui brille le plus par son absence dans ce chapitre est sans doute Sandra Laugier (1961-). C'est d'ailleurs entre autres à elle qu'on attribue l'avènement des éthiques du *care* en France (et donc, plus largement, dans le monde francophone). Les travaux de Laugier sont centrés autour de la notion d'attention, qu'elle approche d'une manière unique, largement inspirée par les travaux de Murdoch, mais également par la philosophie de Wittgenstein. Elle met de l'avant une éthique de l'attention aux détails de la vie ordinaire, et plus précisément de la « texture morale¹⁶³ » de l'expérience quotidienne. C'est justement parce que « ce qui compte¹⁶⁴ » est juste sous nos yeux qu'il est si ardu de le percevoir adéquatement, tel qu'en témoigne l'invisibilité du travail de *care*, pourtant socialement omniprésent et vitalement essentiel.

Toujours en France, Marie Garrau a, dans *Care et attention*, défendu une éthique du *care* comprise comme une « épistémologie de l'attention.¹⁶⁵ » Celle-ci désigne une théorie morale et politique procédant précisément *par* une attention aux voix des acteur·rice·s de

¹⁶² Sophie Bourgault. « Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times », *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVIII, n° 3 (1 janvier 2016) : 315. Cf. Ruddick, « Maternal Thinking ».

¹⁶³ Sandra Laugier. « La volonté de voir: Éthique et perception morale du sens », *Protée* 36, n° 2 (1 octobre 2008) : 89.

¹⁶⁴ Laugier, « La volonté de voir », 89.

¹⁶⁵ Marie Garrau, *Care et attention*, Care studies (Paris : Presses universitaires de France, 2014), 12.

ce secteur d'activité, et dont l'objectif est précisément d'exprimer le point de vue des agents du *care*.

Et au Québec, Sophie Bourgault a mis l'accent sur l'écoute attentive (« l'écoute de l'autre, l'écoute des besoins¹⁶⁶ ») en tant que notion centrale aux théories du *care*, et a défendu sur cette base l'importance sociale du silence, pensée à partir des travaux de Weil. Bourgault a également défendu Weil en tant que contributrice pertinente à une éthique féministe du *care*, malgré le fait qu'elle ne s'identifiait pas elle-même comme féministe,¹⁶⁷ et elle a montré en quoi l'écoute attentive était une qualité morale fondamentale chez Weil.¹⁶⁸

La seconde caractéristique commune aux conceptions de l'attention des deux autrices présentées dans ce chapitre, et se laissant généraliser à l'ensemble du corpus du *care*, concerne le mode de déploiement de l'attention : il s'agit à chaque fois d'une forme de détournement de soi, de mise de côté de ses propres intérêts, de suspension de la volonté individuelle, de réceptivité passive ou de vide de l'esprit, permettant de se tourner vers l'autre. De manière générale, lorsqu'une forme de réflexion sur soi est théorisée dans les éthiques du *care*, celle-ci opère sur un plan strictement individuel et psychologique, par une forme de prise en compte de ses tendances personnelles ou de ses émotions, comme c'est notamment le cas chez Noddings. Dans *Care and attention*, Selma Sevenhuijsen offre une rare défense de la nécessité de l'autoréflexion critique dans le déploiement d'une attention adéquate envers autrui. Celle-ci est décrite comme une connaissance de soi, opérant par une prise en compte de ses propres blessures et besoins, et par l'entretien d'une relation d'amour envers soi-même, qui permet de prendre soin d'autrui adéquatement, en se gardant de projeter nos propres manques dans l'attention qu'on tourne vers l'autre.¹⁶⁹ Si ces remarques sont tout à fait pertinentes (tout comme les exigences de résistance à soi et

¹⁶⁶ Sophie Bourgault. « Repenser la « voix », repenser le silence : l'apport du care », dans *Le care: éthique féministe actuelle*, dir. Julie Perreault et Sophie Bourgault (Montréal : Éditions du Remue-ménage, 2015), 165.

¹⁶⁷ Sophie Bourgault. « Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care », *Frontiers: A Journal of Women Studies* 35, n° 2 (2014) : 1-27.

¹⁶⁸ Bourgault, « Attentive listening and care in a neoliberal era ».

¹⁶⁹ Selma Sevenhuijsen. « Care and Attention », *South African Journal of Higher Education* 32, n° 6 (décembre 2018) : 4.

de prise en compte de ses tendances décrites par Noddings, et qu'on retrouve également chez Weil), il n'en demeure pas moins qu'elles semblent laisser de côté une autre dimension de l'autoréflexion, qu'il importerait pourtant de considérer : celle qui concerne les entraves subjectives d'une attention aux autres à un niveau généralisé et répandu, ancrées à même les processus de subjectivation des individus, et pas seulement au plan des enjeux individuels du sujet attentif.

Pour illustrer cette lacune, mentionnons la critique des conceptions de l'attention chez Weil, Murdoch et Nussbaum formulée par Peta Bowden. Elle procède en établissant une distinction entre deux formes d'attention – l'une relevant d'une approche empiriste, l'autre plus idéaliste :

In empiricist thinking it signals a neutral capacity that may be turned indifferently on previously unperceived perceptions – perceptions that have their original stimuli in the objective world. More idealist oriented formulations have attention acting to bring the overarching structures of intelligibility supplied by consciousness to knowledge of themselves.¹⁷⁰

C'est le premier de ces volets qui semble privilégié par les autrices visées et, en ce qui nous concerne ici, dans les éthiques du *care* en général, qui s'en inspirent. Or, s'il est certes essentiel de penser l'attention à autrui comme une confrontation à une objectivité extérieure au sujet, il nous semble également important qu'elle sache prendre en compte les structures subjectives à partir desquelles elle approche l'autre et sa réalité. Pour Bowden, les conséquences de ce défaut sont que les conceptions de l'attention qu'il caractérise sont elles-mêmes inattentives aux processus et aux structures socio-politiques qui influencent et déterminent la capacité d'attention chez les individus. Par exemple, une prise en compte de la construction de subjectivités différenciées selon le genre devient difficile, ce qui soulève des enjeux importants, d'un angle féministe, au sujet de l'attention comme qualité morale :

many writers have pointed out how, under western social norms governing gender, women often define their self-interests and desires almost entirely in terms of the interests of their family members. As a result attention to others is burdened not so much by the imposition of self-centered aims and images but by those of self-denial. [...] The deep and all-pervading impact of gender norms is such that the « virtue » of self-denial often attributed to and internalized by women depends on

¹⁷⁰ Bowden, « Ethical Attention », 59.

a quality of consciousness more aptly described as « no-selfed » than « unselfed. »¹⁷¹

La prise de conscience nécessaire pour thématiser et résister à une tendance qui ne soit pas personnelle, mais ancrée dans une forme d'identité sociale, ne peut toutefois se faire que collectivement, et non de manière individuelle. Il devient donc important de réfléchir à la forme même de son attention, en prenant en compte la manière dont elle est façonnée par un contexte social, ainsi que les différents positionnements qui s'y rattachent.

Certes, les éthiques du *care* remédient partiellement à ce type de critique, puisqu'elles analysent l'impact de certaines structures et exigences sociales, héritées historiquement, sur la capacité personnelle d'attention aux autres, la forme et l'intensité de celle-ci – notamment en ce qui a trait à la constitution d'identités genrées.¹⁷² Cependant, la lacune persiste sur le plan de l'analyse de l'attention à un niveau général¹⁷³, c'est-à-dire au-delà des distinctions entre différents groupes sociaux, comme selon l'axe du genre. La manière dont certaines formes de pensée, dispositions subjectives, grilles de préhension épistémiques ou ensembles conceptuels, également déterminés socialement ou hérités historiquement, façonnent l'attention (ou plutôt, l'inattention) de façon fondamentale, persistante, et *générale* – cela n'est pas abordé dans le corpus du *care*. C'est à ce point aveugle qu'une lecture de la philosophie d'Adorno peut remédier.

¹⁷¹ Bowden, « Ethical Attention », 70.

¹⁷² Pour une synthèse de diverses pistes explicatives fournies dans le corpus du *care* concernant les différences de genre en termes de souci et d'attention envers autrui, voir : Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 93-100.

¹⁷³ Comme l'exprime Ferrarese, il est important que la pensée féministe adresse des problèmes généraux, au-delà des enjeux spécifiques aux femmes et à la domination patriarcale : « le féminisme a quelque chose à dire sur la participation, sur la réification, sur le capitalisme, sur la crise, ou encore sur les processus de subjectivation *en général*. La Théorie critique féministe refuse de désertier le général parce que les femmes en ont été chassées. Elle est portée par la conviction que le féminisme peut et doit modeler le geste critique, que celui-ci s'exerce ou non sur le patriarcat et la domination masculine. » (Estelle Ferrarese. « (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort », *Cités*, n° 73 (2018) : 45.)

Partie II – Adorno

Chapitre 3 – Une théorie « adornienne » de l’attention

Ce chapitre vise à articuler une conception « adornienne » de la connaissance morale, comprise comme attention tournée vers les besoins. Il s’agira donc de confronter différentes thèses et critiques d’ordre épistémologique chez Adorno à ses idées concernant le problème des besoins, afin d’esquisser ce en quoi doit consister une attitude attentive adéquate. Cette démarche permettra de mettre de l’avant l’importance d’une autoréflexion critique du sujet sur les médiations sociales qui traversent à la fois l’objet de son attention, lui-même (le sujet), et leur interaction épistémique. Dans les conditions sociales actuelles, cette posture épistémique demande au sujet attentif de penser ce qui l’empêche de s’abandonner à son expérience de l’objet de son attention et à réfléchir sur ce vers quoi pointe ce blocage. Au cœur de cette exigence de résistance subjective, c’est toutefois d’une réception passive de l’objet dont il est question – d’une ouverture s’efforçant de l’entendre en ses propres termes, qui soit prête à se laisser déstabiliser ou transformer par ce qu’il exprime et commande sur le plan de la connaissance. L’attention juste se dévoile donc comme un rapport de tension entre activité et passivité, entre comportement et patience, entre réflexion subjective et prise en compte de l’objectivité, entre pensée et écoute – les seconds volets de ces dichotomies rejoignant l’attitude priorisée dans les théories du *care*.

En retraçant les différents moments philosophiques qui participent à tisser cette théorie de l’attention, cette section du mémoire propose que la pensée d’Adorno peut apporter des outils, des mises en garde et des nuances précieuses à la manière dont l’attention est conceptualisée dans une perspective de *care*. Inversement, ces remarques pointeront aussi vers l’idée que l’attention, pensée comme un souci pour les besoins d’autrui qui permette d’y répondre adéquatement ou comme le moment épistémique d’une pratique de *care*, pourrait être un concept pertinent pour désigner le geste épistémique fragile auquel Adorno convie.

Il ne sera toutefois pas uniquement question des thèses épistémologiques d’Adorno, mais également de celles au sujet des besoins. Plus précisément, élaborer sur le caractère

social de la catégorie de besoin semble permettre d'indiquer quelque chose de fondamental à la connaissance morale adornienne. Inversement, ses considérations sur l'épistémologie (à comprendre comme toujours déjà empêtrée de normativité), pointent vers ce que devrait être une attention aux besoins d'autrui, précisément en tant qu'ils sont médiatisés socialement et non hiérarchisables *a priori* – ce qui élucide le sens d'une théorie des besoins implorant d'y répondre tels qu'ils se présentent ici et maintenant. Nous débiterons donc par une étude approfondie de la théorie de la connaissance adornienne, et notamment de la thèse du « primat de l'objet » et de ses implications théoriques et pratiques – ce qui nous mènera à réfléchir à l'attention comme à un rapport entre le sujet et l'objet d'une connaissance. (3.1-3.4) Par la suite, nous investiguerons les thèses sur le besoin d'Adorno, afin de préciser ce en quoi doit consister une visée épistémique et morale qui se tourne spécifiquement vers ce type d'objet. (3.5-3.6)

3.1 La thèse du primat de l'objet

À travers son œuvre, mais surtout dans *Dialectique négative* et dans un court essai des *Modèles critiques*, « Sujet et objet », Adorno met de l'avant une thèse dite du « primat¹⁷⁴ » ou de la « primauté de l'objet¹⁷⁵ » sur le sujet. Cette priorité n'est pas à comprendre comme un rapport naïf du sujet à l'objet, qui considérerait le donné comme objectif ou vrai en soi en s'y niant toute participation essentielle, mais consiste plutôt à insister sur le caractère d'objet du sujet, c'est-à-dire sur la façon dont ce qui est objectif marque et caractérise le sujet social.

« Priorité de l'objet » signifie plutôt que le sujet, pour sa part, est objet [c'est-à-dire déterminé par l'objectivité sociale] en un sens qualitativement différent et plus radical que l'objet [au sens banal et empirique], qui lui n'est sujet que parce que l'objet est su par l'entremise de la conscience.¹⁷⁶

L'idée est donc que l'objectivité peut exister sans sujet (bien qu'alors, elle ne serait pas connue), mais que l'inverse n'est jamais vrai. Un sujet qui serait un pur « comment », ne renvoyant à aucun « quoi », ne serait rien du tout : même en tant qu'acte pur, le sujet a

¹⁷⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 224.

¹⁷⁵ Adorno, « Sujet et objet », 306.

¹⁷⁶ Adorno, « Sujet et objet », 306-7.

besoin d'un corrélat. Ainsi, sujet et objet ne peuvent être définis de prime abord en tant que termes indépendants. Non seulement ils renvoient fondamentalement l'un à l'autre, quoique de manière inégale, mais aussi, le fait même de définir consiste en une objectivation du sens d'un terme par sa fixation en un concept, sans égard pour le moment subjectif de la connaissance.¹⁷⁷ C'est donc la relation entre sujet et objet qui doit être comprise comme première par rapport à tout geste définitionnel visant à déterminer l'un de ses deux pôles.

La thèse du primat de l'objet dépend de celle d'un rapport de médiation réciproque entre le sujet et l'objet. Adorno critique en effet les théories de la connaissance qui, à l'inverse, réifient une séparation radicale du sujet et de l'objet, qu'il s'agisse d'une séparation réaliste ou idéaliste. L'idéalisme, en particulier, amène le sujet à ignorer le fait qu'il est autant médiatisé par l'objet que l'objet ne l'est par le sujet, et à oublier son propre caractère d'objet. Cette idée de médiation du sujet et de l'objet est expliquée dans *Dialectique négative* :

Médiation de l'objet veut dire qu'il ne doit pas être hypostasié statiquement et de façon dogmatique mais qu'il n'est reconnaissable que dans son imbrication avec la subjectivité ; médiation du sujet veut dire que, sans le moment de l'objectivité, il ne serait littéralement rien.¹⁷⁸

Ainsi, fixer sujet et objet comme deux entités indépendantes, alors qu'ils n'existent que l'un par l'autre, est problématique : en se comprenant comme radicalement séparé de l'objet, le sujet peut prétendre à une autonomie absolue qui l'autorise à réduire l'objet à lui-même, à ses concepts ou à sa manière de le connaître, et donc à le dominer en se l'appropriant.

Toutefois, cette critique de la séparation du sujet et de l'objet ne devrait pas pointer vers l'alternative qui lui est radicalement opposée : le « retour » à un état paradisiaque d'indifférenciation ou d'identité harmonieuse du sujet et de l'objet. Non seulement l'idée d'un tel état originel est mensongère, mais elle représenterait de plus, selon Adorno, un état de soumission à la nature, de mythe, d'absence d'autonomie, d'immaturité sociale, voire

¹⁷⁷ Adorno, « Sujet et objet », 302.

¹⁷⁸ Adorno, *Dialectique négative*, 227.

de barbarie.¹⁷⁹ Si la séparation radicale du sujet et de l'objet est une contradiction (parce que le sujet est également une objectivité, et que l'objet ne peut être connu que par l'entremise du sujet), il n'en demeure pas moins qu'elle possède un contenu de vérité : « La séparation du sujet et de l'objet est à la fois réelle et apparente¹⁸⁰ ». Sa vérité peut être pensée à partir de Hegel qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, présente la distinction sujet-objet comme celle de deux moments essentiels à tout savoir. Les deux termes, en-soi et pour-soi, sont donc séparés, mais pas d'une manière figée et statique qui risquerait d'ouvrir la porte à un rapport de domination. Pour Adorno, la séparation du sujet et de l'objet est donc vraie dans la mesure où « elle exprime ce qu'a de [forcément] divisé la condition humaine¹⁸¹ ». En effet, l'objet de la connaissance n'est jamais complètement identique aux concepts par lesquels il est connu. Or, cette différence partielle est, le plus souvent, ignorée par le sujet connaissant. Ainsi, conserver l'idée d'une certaine séparation entre sujet et objet permet d'éviter la prétention à un recouvrement parfait, et de faire valoir qu'il existe toujours une part de « non-identique¹⁸² » chez l'objet par rapport aux formes subjectives qui l'appréhendent.

Réfléchir sur le couple sujet-objet demande donc de distinguer différentes formes de rapports entre les deux termes : 1. le réalisme direct, soit l'accès immédiat à l'objet, où le regard se dirige vers lui et le prend pour un en-soi ; 2. l'idéalisme transcendantal, où le regard se dirige vers l'image ou le concept de l'objet dans la conscience, c'est-à-dire l'objet en tant que représentation pour-soi ; 3. la non-identité, qui désigne l'écart existant entre l'objet et sa représentation subjective, entre l'en-soi et le pour-soi. Adorno met de l'avant ce dernier rapport, en tant que troisième voie à négocier entre les deux grandes tendances en philosophie de la connaissance que sont le réalisme et l'idéalisme. La pensée doit s'attacher à l'écart entre l'objet tel qu'il « est » et tel qu'il se réfléchit en elle. Pour ce faire, le sujet doit tenir présent à sa conscience le concept de l'objet, mais en tant que celui-ci n'est pas tout à fait identique à l'objet. Cette forme d'autoréflexion critique doit corriger le primat traditionnellement accordé au sujet, du moins depuis Kant, et ainsi pointer vers une

¹⁷⁹ Adorno, « Sujet et objet », 303.

¹⁸⁰ Adorno, « Sujet et objet », 302.

¹⁸¹ Adorno, « Sujet et objet », 302.

¹⁸² Adorno, *Dialectique négative*, 184.

disposition épistémique qui donne réellement primauté à l'objet de la connaissance. La thèse du primat de l'objet d'Adorno n'est donc pas une défense du réalisme, mais bien une prise en compte particulière du rapport de non-identité entre l'objet et le sujet de la connaissance. Elle est à comprendre comme procédant par une réflexion du sujet *sur* la manière dont l'objet se réfléchit en lui. Par ce geste, qui consiste en une double réflexion sur lui-même, le sujet découvre son caractère d'objet, et ce, non seulement en tant qu'individu empirique, mais également en tant qu'agent de la connaissance.

Toutefois, le rapport de non-identité mis de l'avant ne doit pas être entendu au sens d'une part de l'objet qui serait condamnée à demeurer radicalement inaccessible au sujet, comme c'est le cas de la chose en soi chez Kant. Au contraire, « ce non-identique se manifeste dans l'expérience de l'objet et [...] il est possible de le déterminer conceptuellement.¹⁸³ » Par conséquent, la thèse adornienne de la médiation réciproque du sujet et de l'objet vise, en bout de piste, une forme de rapprochement entre les deux termes : une tentative de compréhension de l'objet par le sujet, malgré la part d'altérité qui lui échappe de prime abord. Ce geste ne peut donc être pensé en niant l'autonomie du sujet et en réifiant sa distance de l'objet, ni en hypostasiant une indifférenciation du sujet et de l'objet (qu'elle soit passée, présente ou à venir). C'est plutôt une troisième voie qu'Adorno tâche d'esquisser entre ces deux alternatives, qui consisterait en un état de réconciliation au sein duquel ce qui est différent peut communiquer : « Si on pouvait imaginer un état au-delà de la réconciliation, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni son antithèse radicale : on y percevrait plutôt le jeu des différences¹⁸⁴ ». Une certaine séparation entre sujet et objet doit être conservée, mais elle ne peut être pensée comme une division rigide entre des éléments hétérogènes qui ne communiquent pas. Défendre une médiation réciproque et non-hiérarchique entre sujet et objet permet au contraire, d'après Adorno, de pointer vers « un état de la différence sans domination dans lequel les différences communiquent¹⁸⁵ », c'est-à-dire un état de « paix », dans le vocabulaire adornien.

¹⁸³ Emmanuel Renault, « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », *Cahiers philosophiques* 154, n° 3 (2018) : 16.

¹⁸⁴ Adorno, « Sujet et objet », 303.

¹⁸⁵ Adorno, « Sujet et objet », 304.

3.2 Froideur, échange et identité

La primauté de l'objet procède donc entre autres à travers la critique de deux tendances majeures en épistémologie : le réalisme naïf et l'idéalisme transcendantal. Bien qu'elles procèdent de manières opposées, celles-ci se rejoignent par le fait qu'elles sont toutes deux des pensées dites « de l'identité » : le sujet y réduit l'objet pour se l'approprier, effaçant ou ignorant par-là ce qui ne se laisse pas subsumer sous ses concepts, ce qui en est différent ou « non-identique ». Par-là, elles ne constituent pas uniquement des erreurs épistémiques, selon Adorno – elles sont aussi normativement mauvaises. Les théories de l'identité renforcent les conceptions dominantes, se faisant ainsi complices de l'état actuel des choses, soit d'un monde qui produit et qui dépend de la souffrance humaine. Elles participent ainsi à répandre cette froideur structurante, qui forge des subjectivités indifférentes à l'altérité et insensibles au particulier, jusque dans les formes de leur appréhension épistémique des choses. (Voir 0.2 et 0.5)

L'aphorisme 46 des *Minima moralia*, « Pour une morale de la pensée¹⁸⁶ », explicite la manière dont les théories de l'identité ne font pas seulement fausse route sur le plan de la vérité, mais également au niveau moral. Adorno s'intéresse d'une part à l'idéalisme, qui fait primer les formes de l'intuition ou les catégories de l'entendement – c'est-à-dire le sujet, ses constituants et ses concepts – au-dessus de l'objet réel et singulier.

Cette reconnaissance tacite d'un primat de l'universel par rapport au particulier, voilà justement en quoi réside non pas seulement l'illusion de l'idéalisme, [...] mais aussi son inhumanité qui, à peine l'a-t-elle appréhendé, ravale le particulier au rang d'un simple moment intermédiaire et, finalement, ne s'en arrange que trop facilement de la souffrance et de la mort, au nom d'une réconciliation qui n'intervient en fait qu'au plan de la réflexion.¹⁸⁷

Le fait que le savoir passe nécessairement par un sujet connaissant dégénère ici en un véritable « culte de l'esprit¹⁸⁸ », qui excuse toujours déjà sa domination sur ce qui se tient devant lui. D'autre part, Adorno critique l'objectivisme scientifique réducteur des thèses réalistes, où la conscience prend naïvement les faits donnés pour l'objectivité, sans

¹⁸⁶ Adorno, *Minima moralia*, 99.

¹⁸⁷ Adorno, *Minima moralia*, 100-101.

¹⁸⁸ Adorno, « Sujet et objet », 308.

reconnaître les forces subjectives et objectives qui les constituent. Cette croyance en une immédiateté qui ne peut, en réalité, être atteinte qu'au terme de médiations, consiste donc plutôt en un « mensonge immédiat¹⁸⁹ ». En faire l'apologie,

c'est se mettre au service du Mal sous ses formes les plus variées, à commencer par l'égoïsme endurci de ceux qui acceptent le monde comme il est et jusqu'à la justification de l'injustice sociale présentée comme une loi de la nature.¹⁹⁰

Le sujet qui nie sa participation dans la connaissance de l'objet ne peut pas non plus reconnaître la possibilité de voir les choses autrement, donc de condamner un monde injuste.

Ces théories de la connaissance – qui sont dites « de l'identité » parce qu'elles prétendent d'une manière ou d'une autre à une identité parfaite du sujet et de l'objet – dépendent d'une commensurabilité du non-identique, c'est-à-dire la part de l'objet qui échappe en fait au concept. Elle est ou bien forcée à se ranger sous lui, ou bien rejetée comme absolument inaccessible au sujet. Ainsi, ces pensées fonctionnent selon le modèle de l'échange et participent à généraliser ce principe, qui régit les lois du marché, jusque dans les formes subjectives de la connaissance. Tel que mentionné plus haut (0.2) Adorno défend l'idée selon laquelle la forme de l'échange en vient à opérer de manière généralisée dans d'une société capitaliste, dont au sein de ses théories épistémologiques et des rapports des sujets aux objets de leur connaissance : « l'origine des *formes* – et pas seulement des contenus – de la conscience, l'origine des grilles de préhension des données qui fournissent une perception sensible est historique et se situe dans la généralisation de l'échange.¹⁹¹ » L'échange modéliserait et produirait des formes de pensée permettant de concevoir « la nature comme monde objectal, opposé au monde humain¹⁹² » : il sous-tendrait ainsi une séparation réifiée et statique du sujet et de l'objet. Cette séparation va de pair avec une réduction du non-identique à l'identique afin de le rendre interchangeable. Les théories critiquées, fonctionnant selon cette logique, résultent donc en une impossibilité pour le sujet de porter à l'expression la part de non-identique de l'objet, de faire l'expérience de

¹⁸⁹ Adorno, *Minima moralia*, 100. Nous soulignons.

¹⁹⁰ Adorno, *Minima moralia*, 100.

¹⁹¹ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 50.

¹⁹² Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 52.

son altérité ou d'être en communication sans rapport de domination avec ce qui y est différent de lui-même.

Cette généralisation de la forme de l'échange, qui se répand jusque dans nos modes d'appréhension des choses, est l'un des mécanismes de déploiement de la froideur bourgeoise, qui prend ainsi son sens épistémologique. Adorno l'évoque par exemple lorsqu'il affirme que, dans le régime de l'universel prépondérant de l'idéalisme, qui ravale toujours le particulier au rang d'un moment ou d'une exception, « c'est en fin de compte la froideur bourgeoise qui s'empresse de souscrire à l'inévitable¹⁹³ ». Le déploiement d'une froideur omniprésente via la généralisation de la forme de l'échange et la préséance des théories de la connaissance qui fonctionnent selon son modèle explique également pourquoi la froideur peut être comprise comme le corrélat affectif de la raison instrumentale, dominante dans le contexte du capitalisme tardif : « Coldness is the specific form of *not mattering* that attends instrumental rationality¹⁹⁴ ». La froideur se révèle donc comme une incapacité de porter adéquatement attention à autrui qui va de pair avec nos formes de cognition. Ces idées renvoient la critique formulée par Tronto (2.2.4), qui déplorait l'insistance des théoriciens de l'École de Francfort sur les formes de rationalité pour expliquer le problème de l'inattention, plutôt que d'aborder également la question de la volonté des sujets à porter attention à autrui et à se défaire de leurs tendances à l'indifférence. En dépeignant la critique de l'omniprésence de la rationalité instrumentale comme une question d'inadéquation épistémique uniquement, Tronto semble avoir oublié le pendant affectif du type de raison critiqué, et négligé l'ampleur avec laquelle celui-ci s'impose dans notre contexte social, dans nos rapports épistémiques, et dans nos philosophies de la connaissance.

3.3 Expérience et société

Le froid s'immisce également dans le sujet et son rapport au monde en figeant sa possibilité de faire une expérience, entendue ici au sens hégélien de l'*Erfahrung*. Le terme ne désigne pas n'importe quelle expérience quotidienne, et n'est pas à entendre au sens

¹⁹³ Adorno, *Minima moralia*, 101.

¹⁹⁴ Bernstein, *Adorno*, 409. Nous soulignons.

empirique, psychologique ou phénoménal. Il s'agit plutôt de ce qui brise la suffisance du sujet, contredit ses croyances et ses principes fondamentaux, et ainsi le pousse à évoluer en fonction des raisons de son insuffisances. L'expérience, pour Hegel, prend racine dans l'écart entre l'en-soi et le pour-soi, c'est-à-dire dans le décalage entre ce qui est tenu pour vrai par le sujet et ce que l'expérience de la chose lui enseigne.

Ce mouvement *dialectique* que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son ob-jet [*Gegenstand*, ce qui se tient devant la conscience], *dans la mesure où, pour elle, le nouvel ob-jet vrai en surgit, est proprement ce que l'on nomme expérience [Erfahrung].*¹⁹⁵

Une relation de connaissance qui consiste en une saisie de l'objet sous le concept et qui prétend à leur recouvrement parfait dépend à l'inverse d'une incapacité, pour le sujet, d'effectuer une telle expérience – de remettre en question ses concepts habituels et d'abandonner ce qu'il tient pour vrai au risque de fragiliser les fondements de son rapport au monde. Cela est tout aussi vrai si le sujet est conscient du caractère constituant des formes de sa pensée dans la connaissance, que s'il s'aveugle naïvement sur l'importance de ceux-ci et se croit dans un rapport immédiat à l'objet. Ferrarese souligne que l'expérience, pour Adorno, est impossibilisée par les conditions sociales. On n'arrive pas

[à] établir à travers [le vécu] une relation significative entre le passé et l'avenir, le personnel et le collectif. [L'expérience] est indissociable d'un enracinement du vécu dans l'histoire tel que nous l'avons éprouvée, grâce à des modèles narratifs stables, et à la lumière d'horizons plus anciens d'expériences.¹⁹⁶

La société capitaliste produit des conditions d'existence entravant la possibilité de saisir le vécu de manière significative. Cela résulte en une « atrophie de l'expérience vécue¹⁹⁷ » (« expérience » étant ici à entendre au sens large) qui empêche l'expérience (au sens d'*Erfahrung*). Il s'agit là de l'une des déclinaisons sociales de ce qui impose la froideur comme mode de subjectivité obligatoire.

Éviter de reconduire une théorie de la connaissance qui fonctionne selon le modèle de l'échange et qui vise une identité du sujet et de l'objet demande donc de saisir la posture épistémique du sujet en des termes autres que ceux priorisés par les épistémologies

¹⁹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris : Vrin, 2006), 127.

¹⁹⁶ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 44.

¹⁹⁷ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 44. Cf. Adorno, *Minima moralia*.

traditionnelles. Pour Adorno, le sujet ne doit pas être compris comme la *forme* de la connaissance, c'est-à-dire comme ce qui la constitue, mais plutôt comme ce qui *en fait l'expérience* : « La position clé du sujet dans la connaissance est l'expérience, non pas la forme ; ce que Kant qualifiait de formation est essentiellement déformation¹⁹⁸ ». Inversement, l'objectivité du contenu de l'expérience ne peut être atteinte par un processus de subsumption du particulier sous un universel auquel il se rattache, mais plutôt par l'abolition de ce qui mutile ou déforme cette expérience, de ce qui empêche le sujet de s'abandonner à l'objet. Porter réellement attention à quelque chose ou à quelqu'un pourrait donc être compris comme le rapport juste à ce qui peut interrompre le sujet, révéler son insuffisance et l'y confronter. L'accueil de cette interruption demande, pour le sujet, de ne pas craindre ce qui se trouve au-delà de sa compréhension ou de sa prétendue autosuffisance et d'être prêt à se laisser déstabiliser par l'objet, qui a alors bel et bien primauté. C'est pourquoi la thèse du primat de l'objet va de pair avec une connaissance comprise comme expérience. L'expérience, pour Adorno, en est toujours une de l'altérité, de la part de non-identique dans l'objet, de ce qui y est différent du sujet et lui échappe – du moins pour l'instant. Elle porte en conséquence un potentiel transformateur pour celui ou celle qui y est confronté. La capacité subjective à faire une expérience est la condition de possibilité d'une connaissance de l'objet faisant place à sa différence, tâchant de le comprendre dans la mesure même ou quelque chose en lui déborde son concept, le remet en question – mais elle remet par-là aussi en cause le sujet qui l'approche et les formes par lesquelles il l'appréhende. Il n'est donc pas uniquement question d'affirmer qu'une nouvelle donnée concernant l'objet pourrait être découverte positivement, ou que celui-ci pourrait se révéler comme correspondant à un concept autre que celui qui lui était initialement apposé – voire à un tout nouveau concept. Pour Adorno, ces insuffisances et réajustements ont également le potentiel de révéler des insuffisances et d'invoquer des réajustements dans la manière même dont le sujet connaissant fonctionne – que ce soit dans sa manière d'apposer des prédicats à l'objet pour le comprendre, ou de prétendre à l'immutabilité des concepts par lesquels son savoir procède. Faire l'expérience de la part de non-identique de l'objet signifie donc d'être attentif à ce qui en bloquait initialement l'accès – voire ce qui niait jusqu'à la possibilité de l'existence de cette part d'altérité : c'est

¹⁹⁸ Adorno, « Sujet et objet », 312.

en ce sens que les raisons d'une insuffisance conceptuelle deviennent le motif d'une évolution du sujet. Comme nous le verrons plus loin dans notre discussion de la catégorie de besoin (3.5-3.6), ce motif concerne notamment la manière dont les relations sociales produisent des réalités objectives, qui sont pourtant conceptualisées comme des faits désincarnés de leur contexte d'émergence, c'est-à-dire une société capitaliste.

De plus, l'ordre social produit précisément des subjectivités caractérisées par une incapacité à pleinement faire des expériences au sens d'interruptions et de remises en question fondamentales (c'est là l'une des déclinaisons de la froideur bourgeoise qui forge de manière constitutive les sujets à l'ère du capitalisme tardif). Par conséquent, l'expérience comme manière de se rapporter à ce qui nous interrompt doit impliquer une relation au possible, compris comme corrélat des contradictions et insuffisances de ce qui existe – possible qui concerne non seulement l'état objectif des choses, mais également la compréhension que le sujet a de lui-même et de son rapport au monde. Favoriser l'épanouissement de ces possibles faisant signe demande donc de faire l'expérience de ce qui limite l'expérience, c'est-à-dire de se confronter à ce qui bloque la possibilité de s'abandonner à l'objet, dans l'espoir de dépouiller l'expérience de ce qui l'entrave. Le besoin qui est exprimé et vers lequel le sujet tourne son attention pourrait être apaisé par une réponse adéquate : le pain, le toit, le médicament. Mais il y a plus : le besoin pourrait ne pas être maintenu en tant que besoin par les configurations matérielles et sociales de l'existence, il pourrait – et devrait – ne pas se présenter comme manque de manière récurrente et déterminée. Ainsi, être attentif aux possibilités demande de faire l'expérience d'un moment vécu d'une manière significative dans son rapport au passé et au futur – c'est-à-dire, en tant qu'il résulte d'un développement socio-historique qui le précède, et qu'il contient en lui ce qu'il est possible d'espérer pour l'avenir. Ce n'est que sur cette base que la connaissance morale peut être saisie comme une préparation à et une condition de possibilité de l'action juste.

Si le sujet est ce qui fait l'expérience de la connaissance de l'objet, et que l'objet doit être compris comme l'objet d'une expérience, alors il importe de se questionner sur ce qui atrophie, mutile, déforme ou rend impossible cette expérience, c'est-à-dire sur des

questions de nature sociale. Pour Adorno, les formes constituantes de la connaissance sont à la fois sociales et objectives. Elles ne sont ni absolues (car les comprendre ainsi pose le sujet en absolu), ni relatives (cela contredirait l'idée d'une fonction de connaissance généralisée et commune) : elles sont devenues, c'est-à-dire qu'elles sont des résultats historiques.¹⁹⁹ Tel qu'expliqué plus haut, la connaissance doit s'accomplir via une double réflexion du sujet sur lui-même, par laquelle il se prend, précisément en tant que sujet, comme déterminé par l'objet – et par l'objectivité sociale avant tout. Cette réflexion sur les formes de la conscience en est donc une sur un objet traversé de médiations sociales. C'est en tant que telle qu'elle donne réellement primauté à l'objet.

Seule l'autoréflexion *sociale* de la connaissance confère à celle-ci l'objectivité, qu'elle n'atteint pas tant qu'elle se plie aux contraintes sociales agissant en elle sans les inclure dans sa réflexion. *La critique de la société est une critique de la connaissance et inversement.*²⁰⁰

La philosophie d'Adorno rend donc apparent le fait que le social précède le sujet, l'objet, et le rapport du sujet et de l'objet. Cela peut être entendu au sens d'une médiation : la relation du sujet et de l'objet est une expérience sociale, qui ne peut s'abstraire de sa situation particulière, et est en ce sens toujours déjà médiatisée par des déterminations socio-historiques. Plus concrètement, cette antériorité est aussi temporelle. Sujet et objet ne peuvent être compris que comme des résultats historiques, que ce soit en tant que pôles de rapports réels (l'individu empirique face au monde matériel), ou en tant qu'idées philosophiques léguées par une tradition. Ainsi, ce n'est pas le sujet, mais plutôt le social ou la société qui semble s'imposer, pour Adorno, comme instance transcendantale. C'est ce qui se présente ici comme la condition de possibilité de l'expérience, et donc comme un constituant de la connaissance en tant qu'expérience de ses objets (parmi lesquels on retrouve le sujet, bien qu'en un sens qualitativement différent). Et en effet, la possibilité d'abandon à l'objet, l'acte de s'attacher à sa particularité quitte à se laisser transformer par elle, le geste qui priorise pleinement l'objectivité, est dépendant de mécanismes de possibilisation et d'impossibilisation sociaux. L'attention du sujet pour ce qui lui est autre est sans cesse déviée ou déformée par les formes qui structurent sa vie.

¹⁹⁹ Adorno, « Sujet et objet », 317-18.

²⁰⁰ Adorno, « Sujet et objet », 308. Nous soulignons.

Le fait qu'on puisse douter qu'une réelle expérience de l'objet soit possible dans le contexte social actuel – dans un contexte qui produit des subjectivités structurées par la froideur – révèle justement que la seule manière possible de s'attacher à l'objet doit consister à s'attarder sur ce qui limite (socialement) notre expérience de celui-ci. Pour penser les médiations entre l'objet et lui, le sujet attentif doit penser les médiations sociales qui traversent l'objet, celles qui le déterminent lui-même (le sujet), et celles régissent leur interaction. Le besoin comme objet d'attention, par exemple, se révèle ainsi ne pouvoir être pensé autrement qu'en tant qu'il est imbriqué dans un tout social capitaliste, qu'il est produit et maintenu par lui. Mais il se laisse tout de même aisément appréhender dans les termes de la vie fausse, par des concepts qui ne lui conviennent pas tout à fait, surtout lorsque se fait sentir l'urgence de devoir le faire valoir auprès de ceux de qui dépend sa satisfaction : après tout, « sans cette froideur, personne ne pourrait plus vivre²⁰¹ ».

3.4 Comportement, passivité, affinité : une théorie adornienne de la connaissance

C'est lorsque le sujet tâche de s'abandonner pleinement à son expérience de l'objet que ce dernier a alors bel et bien primauté. Cette connaissance ne se déploie donc réellement que lorsqu'elle s'attache précisément à ce qui est singulier et individuel « avec une telle insistance qu'elle finit par le dégager de son isolement²⁰² ». Cette expression ambiguë pointe vers un rapport de tension et révèle que la posture épistémique qu'Adorno privilégie demande de tenir ensemble deux exigences contradictoires, de se frayer une voie entre des formes inadéquates de connaissance. La « morale de la pensée » évoquée plus haut consiste donc, pour le sujet, à « laisser les phénomènes parler d'eux-mêmes, autrement dit le 'pur regard' et cependant maintenir présente à chaque instant leur relation à la conscience comme sujet, c'est-à-dire la dimension de la réflexion²⁰³ ». Il faut donc à la fois être à l'écoute de l'objet, et notamment de la part de lui qui ne se laisse pas recouvrir par son concept, le moment d'altérité qui a le pouvoir de remettre en cause le sujet qui l'appréhende et de l'obliger à s'y adapter; et à la fois garder à l'esprit les médiations

²⁰¹ Theodor Wiesengrund Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique », dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages, 2003, 338.

²⁰² Adorno, *Minima moralia*, 101.

²⁰³ Adorno, *Minima moralia*, 101.

sociales qui traversent l'objet, le sujet, et leur interaction, ce qui demande une réflexion du sujet sur lui-même – sur la réflexion de l'objet en lui-même et sur lui-même en tant qu'objet. Ne pas plaquer ses concepts sur l'objet, mais plutôt laisser l'objet guider le concept, demande de réfléchir sur les médiations qui sont nécessairement à l'œuvre, mais de les laisser s'exprimer dans la spécificité de leur rapport à tel ou tel objet particulier. Seulement ainsi, la part d'objectivité qui est à même de déstabiliser le sujet peut pointer, et pointer vers l'existence de structures (subjectives et objectives) qui entravent l'accès autant à des aspects de la réalité objective qu'à la possibilité subjective de les appréhender. Ce qui s'impose au sujet comme objet d'attention, ce qui est à connaître, à penser ou à se soucier de, se transforme.

Il faut donc *penser à* ce à quoi on tâche d'être réellement attentif, afin de pouvoir porter attention à lui au-delà du concept qu'on juge de prime abord pertinent de lui apposer. Penser activement notre appréhension située de l'objet est la condition de son accueil passif et ouvert.

[Le sujet] doit vraiment « porter son regard » sur l'objet parce qu'il ne crée pas l'objet et que la maxime de la connaissance est de se tenir auprès de lui. La passivité supposée du sujet se mesure à la détermination objective de l'objet. *Mais elle réclame une réflexion subjective plus tenace que les identifications* que déjà selon la doctrine kantienne, la conscience effectue pour ainsi dire automatiquement, inconsciemment.²⁰⁴

Le penser dont il est question va donc bien au-delà de la synthèse du divers phénoménologique, de l'appréhension des phénomènes par les catégories de l'entendement, ou de toute autre habitude perceptive qu'on peut théoriser *a priori*. Il y a une part active, tenace, qui relève du comportement, dans ce qu'Adorno met de l'avant comme attitude connaissante.

Les « Notes sur la pensée philosophique » précisent la nature de cette tension entre activité et passivité, qui se trouve au cœur du penser vrai nécessaire à toute connaissance. Car la pensée comprise comme comportement doit toujours être liée à ce qui est son autre, à ce qui n'est pas « penser » : « Lorsque ce penser est vraiment productif, il est toujours

²⁰⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 230. Nous soulignons.

également une réaction. La passivité se niche au cœur de ce qui est actif²⁰⁵ ». La pensée réflexive doit donc toujours comporter une part active et une part passive. « L'acte de penser [...] est un comportement », mais, pour autant, « on ne saurait le séparer de l'objet par rapport auquel il se détermine²⁰⁶ ». À propos du côté agissant, Adorno dit ceci : « le moment actif de la démarche pensante est la concentration. Elle résiste à tout ce qui la distrait de la chose²⁰⁷ ». Il s'agit de fixer son attention sur l'objet en cause et de maintenir l'effort de ne pas la laisser dévier vers autre chose. Cependant, cette concentration en tant que moment actif du penser se concentre précisément dans une patience *passive* de l'objet.

[La concentration] s'ouvre à la patience, cette vertu de la pensée. [...] La connotation passive du terme de patience exprime assez bien de quoi est fait ce comportement ; il n'est ni une précipitation zélée, ni de l'obstination butée, mais un long regard sans contrainte ni violence sur l'objet.²⁰⁸

Ailleurs, Adorno décrit cette attitude comme un séjour patient auprès de la chose particulière qu'on cherche à connaître dans sa vérité.

On pourrait presque dire que la vérité elle-même dépend du rythme de la patience et de la ténacité que l'on met à séjourner auprès de l'individuel : aller au-delà de l'individuel sans s'y être d'abord *perdu entièrement*, parvenir à la formulation d'un jugement sans s'être d'abord rendu *coupable des injustices de l'intuition*, c'est finalement se perdre dans le vide.²⁰⁹

Le fait de devoir se laisser perdre chez l'objet particulier semble ici évoquer la notion d'expérience mentionnée plus haut. Faire l'expérience de la connaissance d'une chose singulière demande de se laisser guider par elle, même si, et surtout si, cela requiert de laisser derrière des principes, concepts ou méthodes inadéquats, et de se laisser transformer par ce qu'elle enseigne – de se perdre. En suggérant que l'intuition vient avec son lot d'injustices, Adorno insiste sur l'importance de reconnaître ce que le sujet apporte avec lui dans son appréhension épistémique du réel, les formes et concepts par lesquels il procède. Il doit pour cela se prendre lui-même (en tant que sujet) comme objet, compris comme un objet médiatisé par son monde social, une objectivité historiquement devenue. C'est en réfléchissant sur l'objet tel qu'il se reflète en lui qu'il peut retourner vers l'objet d'une

²⁰⁵ Theodor Wiesengrund Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages, 2003, 159.

²⁰⁶ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 160.

²⁰⁷ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 160.

²⁰⁸ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 160-61.

²⁰⁹ Adorno, *Minima moralia*, 105. Nous soulignons.

manière qui dépasse sa préconception initiale et qui en saisit la part qui lui aurait autrement échappé, sa part de non-identique.

Penser philosophiquement, c'est aussi penser les intermittences, c'est se laisser déranger par ce qui n'est pas la pensée elle-même. [...] La force que met la pensée à ne pas suivre son propre cours est celle de la résistance au préconçu.²¹⁰

Ainsi, le penser dont il est question ne peut se réduire à une méthode valant identiquement dans tous les cas. Adorno la décrit au contraire comme une « concentration amplificatrice » : « En visant son objet, et lui seul, elle y perçoit ce qui dépasse le préconçu, et fait éclater ainsi les limites fixées de la chose²¹¹ ».

Le comportement épistémique auquel Adorno convie, et dont la capacité à l'expérience est une condition de possibilité, consiste donc souvent en une attitude rationnelle de résistance à soi-même, qui vise à reconnaître les moments où on fait fausse route. « La puissance de la conscience va jusqu'à saisir sa propre illusion. On peut reconnaître rationnellement où la rationalité débridée, échappant à elle-même, devient fausse et véritablement mythologie²¹² ». Plus précisément, le moment où la raison se retourne en mythe est celui où elle perd de vue l'objet qu'elle tâche de connaître ou de penser – où, sans s'en apercevoir, elle se substitue à lui ne serait-ce que partiellement, et prend cet effort pour l'objectivité qu'elle tâche d'atteindre. Le mouvement réflexif grâce auquel la raison se juge elle-même (se « ren[d] coupable des injustices de l'intuition²¹³ ») est ce qui doit l'empêcher de dégénérer en irrationalité, c'est-à-dire d'oublier ce à quoi elle s'attache nécessairement, donc de lui faire violence en l'effaçant.

La ratio se renverse en irrationalité dès que dans sa nécessaire progression, elle méconnaît que la disparition de son substrat, aussi amoindri soit-il, est son propre produit, l'ouvrage de son abstraction.²¹⁴

La faute que cela constitue n'est pas seulement épistémiquement erronée, une dérive de la connaissance qui ne peut pleinement saisir le vrai ; elle constitue également un type de

²¹⁰ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 163.

²¹¹ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

²¹² Adorno, *Dialectique négative*, 183-84.

²¹³ Adorno, *Minima moralia*, 105.

²¹⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 184.

raison pouvant sous-tendre les pires horreurs en masquant la souffrance humaine à coup d'explications qui revêtent une apparence de nécessité.

Si la dialectique négative réclame l'autoréflexion du penser, ceci implique manifestement que, pour être vrai du moins aujourd'hui, ce penser doit aussi penser contre soi-même. S'il ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et qui échappe au concept, il est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les cris de ses victimes.²¹⁵

La pensée qui laisse tomber son substrat et refuse de juger son cheminement à l'aune de ce qui n'est pas déjà elle-même risque de servir de masque à la violence et de justification à l'injustice. Le rapport dialectique *négatif* qui est mis de l'avant par Adorno et qui requiert que le penser se retourne contre lui-même et résiste à ses tendances est une relation de médiation entre le sujet et l'objet, mais qui n'entend pas se résoudre en une réconciliation finale et parfaite. La connaissance du particulier implique certes un certain rapport à l'universel, mais il ne doit pas consister en une subsomption du premier sous le second – en une relégation du singulier au statut de « cas » d'un concept ou que « moment » d'un tout hypostasié. Le rapport dialectique qu'Adorno défend est donc « presque le contraire²¹⁶ » de la subsomption : « La médiation dialectique n'est pas le recours à un degré supérieur d'abstraction, mais le processus de dissolution du concret en soi-même²¹⁷ ». L'attitude du sujet face à ce qui se tient devant lui doit consister en cet acte de concentration visant l'accueil passif de l'objet, qui seul peut le percer à jour. C'est en ce sens que « l'insistance pensante devant le singulier mène comme à son essence au lieu de mener à l'universel qui est sensé le représenter²¹⁸ ». Le regard sur la chose, s'il est suffisamment patient et autocritique, mènera à elle et non à l'idée (qu'on avait probablement déjà) d'elle.

S'attarder auprès de l'individuel, mais garder à l'esprit les médiations qui le travaillent (dont celle, précisément, de l'esprit pensant), constitue donc le geste ou l'attitude qui permette d'accéder à l'objectivité. Il s'agit d'une posture qui ne peut être adoptée une bonne fois pour toute, mais qui, puisqu'elle assume n'être rien sans ce auprès de quoi elle se loge, procède par des réajustements constants, réagissant à l'objet. C'est pourquoi le

²¹⁵ Adorno, *Dialectique négative*, 442.

²¹⁶ Adorno, *Minima moralia*, 101.

²¹⁷ Adorno, *Minima moralia*, 101.

²¹⁸ Adorno, *Dialectique négative*, 199.

primat de l'objet n'est concevable que « fugitivement et uniquement dans la médiation réciproque du sujet et de l'objet²¹⁹ ». Adorno met donc de l'avant un comportement épistémique fragile, qui ne consistera jamais en un savoir totalisant et aboutit. Renee Heberle en parle comme d'un savoir qui procède « à travers une *affinité élective* avec l'altérité²²⁰ » et qui permet ainsi d'établir et de maintenir un lien au non-identique qui ne résulte pas en l'effacement de sa différence. L'affinité à ce qui est autre autoriserait un rapport de communication avec ce qui est différent, qui ne fasse toutefois pas violence à sa part d'altérité. Adorno distancie explicitement la notion d'affinité de celle d'identité :

Il n'y aurait pas de vérité sans affinité : c'est ce que l'idéalisme a caricaturé dans sa philosophie de l'identité. [...] Moins le sujet tolère d'affinité avec les choses, plus il identifie outrageusement.²²¹

Et inversement, plus on identifie et subsume les choses sous nos concepts sans chercher à connaître la part d'elles qui y échappe, moins il est possible de porter attention aux affinités qu'on partage avec elles. Ceci marque l'importance que le sujet se prenne lui-même comme objet et se reconnaisse en tant qu'objectivité historiquement devenue. Cependant, il demeure impossible de penser sans identifications, et le sujet est toujours déjà obligé de procéder à travers elles. Pour Adorno, cela n'empêche pas que ce processus puisse viser, et atteindre, ce qui échappait de prime abord à l'identification.

Mais justement, la conscience se rapproche aussi de ce que l'objet lui-même est en tant que non-identique : en lui donnant son empreinte, elle veut en recevoir une de lui. De façon latente, la non-identité est le telos de l'identification, de ce qu'il faut sauver en elle ; l'erreur du penser traditionnel est de considérer l'identité comme son but.²²²

L'identification conceptuelle doit tendre vers l'objet tel qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas tout à fait identique au concept qui devrait lui correspondre. C'est vers la non-identité que la connaissance doit pointer, bien qu'elle agisse toujours déjà à partir de concepts et de formes qui ne sont pas nécessairement à même de l'appréhender – d'où l'importance d'une autocritique réflexive. L'affinité peut donc se laisser interpréter comme une attitude épistémique se situant à mi-chemin entre le rapport d'identité parfaite et celui

²¹⁹ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 160.

²²⁰ Renee Heberle. « Vivre avec la dialectique négative : le féminisme et la politique de la souffrance », *Tumultes* 23, n° 2 (2004) : 11.

²²¹ Adorno, *Dialectique négative*, 326.

²²² Adorno, *Dialectique négative*, 184.

d'altérité radicale. Elle est un rapprochement entre deux termes qui ne se résout pas en un recouvrement total de l'un par l'autre, une communication marquée par la réciprocité dont les deux pôles s'informent mutuellement, un séjour patient qui ne s'empresse pas de quitter le terrain de l'énigme pour passer à la phase explicative.

Cette posture enseigne donc quelque chose de précieux au sujet de l'attention. Elle se laisse en effet saisir comme une disposition attentive, se concentrant sur l'objet qu'elle tâche d'entendre en ses propres termes. Ainsi, le rapport de connaissance qui permette d'être réellement attentionné envers l'objet visé ne s'atteint que par un *effort attentif* spécifique, fragile, qui tienne ensemble, en même temps, les deux pôles d'une tension : une insistance sur l'objet particulier dans toute son unicité, qui s'assure pourtant de réfléchir sur l'universalité des concepts qui lui correspondent, et de le penser dans son rapport à un tout social. Elle est une concentration qui persiste malgré ce qui la bloque dans son expérience de l'objet. Par conséquent, elle implique une pensée active et située, et une ouverture à ce qui risque de nous perturber ou de nous remettre en question. C'est pourquoi elle requiert une attention aux possibilités se trouvant au-delà de l'expérience prétendument immédiate (mais socialement médiatisée) de ce à quoi on est attentif – notamment, la possibilité d'abolir les souffrances socialement produites.

3.5 Le besoin comme objet d'attention

L'« insistance pensante²²³ », la « concentration amplificatrice²²⁴ », le « séjour[...] auprès de l'individuel²²⁵ » sont toutes des expressions par lesquelles Adorno désigne l'effort subjectif permettant s'approcher d'une connaissance objective. Tâcher de connaître les besoins d'autrui, les entendre, les reconnaître, les comprendre et éventuellement y répondre adéquatement – bref, y porter attention – requiert cette attitude épistémique ambiguë, ce comportement qui vise une réception passive, cette pensée qui suit et s'adapte à son objet tout en réfléchissant sur lui. Être attentif au besoin demande donc de prendre

²²³ Adorno, *Dialectique négative*, 199.

²²⁴ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

²²⁵ Adorno, *Minima moralia*, 105.

celui-ci pour objet précisément en tant qu'il déborde son propre concept – en tant qu'une part de lui n'y est pas identique. Non seulement, le besoin spécifique d'un individu m'échappe inévitablement en partie dans son unicité située (il peut même échapper au sujet qu'il habite, qui peut très bien se tromper sur ce dont il a réellement besoin) ; mais de plus, ce besoin, en tant qu'objet médiatisé socialement, pointe toujours déjà en dehors du terme qui tente de le réifier comme un donné. On n'est donc vraiment attentif·ve que si l'on garde en tête la première des « Thèses sur le besoin » : « le besoin est une catégorie sociale²²⁶ ».

Cette idée est pour le moins intrigante. Si certains besoins spécifiques se laissent en effet aisément appréhender comme relevant d'exigences propres à une situation socio-historique (l'accès à certains outils technologiques, par exemple), il semble que ce ne soit aucunement le cas pour d'autres (la faim, la soif, le sommeil). Cependant, Adorno est catégorique : même manger ne peut être considéré comme un besoin purement naturel ou répondant uniquement d'une pulsion biologique, puisque cette dernière sera toujours déjà médiatisée par la société. Comme Marx l'a exprimé :

La faim est la faim, mais la faim qui se satisfait avec de la viande cuite, mangée à l'aide d'un couteau ou d'une fourchette, est une autre faim que celle qui avale de la viande crue à l'aide des mains, des ongles et des dents.²²⁷

Le moment social et le moment naturel du besoin ne peuvent donc pas être disjoints : la nécessité vitale de manger ne se présente jamais séparément du goût ou du dégoût pour certains aliments aptes à apaiser la faim – dégoût au sein duquel « c'est l'histoire entière qui est reflétée²²⁸ », sans oublier que ce qui provoque le soi-disant « dégoût » varie aussi énormément de culture en culture. Il est donc inadéquat de mobiliser une prétendue séparation entre les sphères sociales et naturelles pour hiérarchiser les besoins en termes d'importance ou d'intensité. Plus radicalement encore, une théorie des besoins ne peut, selon Adorno, « se donner par avance aucune distinction qui vaille *a priori* entre bon et mauvais besoin, entre besoin authentique et besoin factice, entre vrai et faux besoin²²⁹ ».

²²⁶ Adorno, « Thèses sur le besoin », 125.

²²⁷ Karl Marx et Jean-Pierre Lefebvre, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, Les essentielles (Paris : les Éd. sociales, 2011), 48.

²²⁸ Adorno, « Thèses sur le besoin », 125.

²²⁹ Adorno, « Thèses sur le besoin », 126.

Elle doit au contraire reconnaître que les besoins tels qu'ils se donnent à saisir ici et maintenant, à l'époque qui est la nôtre, sont « le produit d'une société de classe²³⁰ ».

Il importe donc d'explicitier ce que cela implique pour le sujet qui tourne son attention vers les besoins d'autrui dans la perspective d'y répondre. Qu'est-ce que cela signifie que d'être attentif à l'autre et à ses besoins si ceux-ci doivent être compris comme toujours déjà médiatisés par une société capitaliste ? Les inquiétudes qui viennent intuitivement en tête à ce sujet concernent généralement l'entrechoquement des besoins de différents individus ou groupes sociaux, dont entre donateurs et bénéficiaires de *care*, et la distinction entre ce qui relève du désir ou du caprice et du « vrai » besoin. À qui revient la légitimité d'identifier, de reconnaître et d'exprimer les besoins, et à qui incombe la responsabilité d'y répondre ? Le fait qu'ils doivent être saisis comme appartenant au domaine social, et non comme relevant de pulsions naturelles, implique-t-il que l'on puisse relativiser leur importance ou remettre en question la souffrance qu'ils génèrent – voire accepter de ne pouvoir y répondre que d'une manière qui s'inscrive sans heurts dans le maintien de l'ordre social tel qu'il est ? Ou au contraire, cela signifie-t-il que les besoins doivent être appréhendés tels qu'ils s'expriment socialement, donc comme des états de fait d'importance strictement égale – au risque d'aplanir certaines hiérarchies que l'on considère habituellement pertinentes, voire essentielles. En d'autres termes, si Adorno invite à penser les besoins comme quelque chose qui ne se laisse pas hiérarchiser – pas même à l'aune de leur caractère naturel – comment devient-il possible de distinguer l'essentiel de l'inessentiel ? Ces enjeux rejoignent les considérations de Tronto au sujet des besoins, qui doivent être théorisés de manière ni trop universelle et abstraite, ni trop concrète et située. La question demeure toutefois chez elle dans un certain suspend, invitant à une forme de tension théorique entre les caractères concrets et objectifs du besoin, ainsi qu'à un équilibre prudent dans leur appréhension attentive et *caring*. (Voir 2.2.2)

Ici, c'est parce que les besoins sont le produit d'une « société *de classes*²³¹ » qu'il est « impossible d'effectuer une séparation nette entre ce qui, dans un besoin, relève de

²³⁰ Adorno, « Thèses sur le besoin », 126.

²³¹ Adorno, « Thèses sur le besoin », 126. Nous soulignons.

l'humain et ce qui y est une conséquence de la répression²³² ». Les tracas théoriques à son sujet s'imbriquent donc au fait que l'ordre social est ce qui médiatise tout besoin, tant dans sa manière d'être ressenti, thématiqué, exprimé et compris, que dans les moyens par lesquels on peut le satisfaire, ou du moins espérer et réclamer qu'il soit comblé.

Le caractère insondable de la distinction entre besoin authentique et faux besoin appartient de manière essentielle à la domination de classe. En elle la reproduction de la vie et son oppression forment une unité dont la loi peut, dans son ensemble, être percée à jour, mais dont la figure singulière elle-même est insondable.²³³

On peut se saisir de cette imbrication entre reproduction et oppression de manière générale, reconnaître que la satisfaction des besoins est enchaînée à un ordre social qui maintient les gens dans un état de dépendance, mais dans l'attention au besoin particulier, on ne peut séparer le moment reproductif du moment oppressif. Pour Adorno, la société se maintient telle qu'elle est grâce au fait que les besoins sont à sa merci. Cela demande qu'ils soient figés sous une forme statique : que ce soit toujours identiques à eux-mêmes qu'ils se re-manifestent de manière récurrente chez les individus sur le mode du manque.

Dans la société capitaliste, la contrainte qui fait qu'on produit en vue du besoin – dans sa forme médiatisée par le marché, puis figée – est l'un des principaux moyens de s'assurer de la fidélité des hommes.²³⁴

À l'inverse, dans une société sans classes, les besoins seraient transfigurés : « le caractère en lui-même contradictoire de nombreux besoins va entraîner leur décomposition dès lors qu'ils ne seront plus impulsés d'en haut par une terreur directe ou indirecte²³⁵ ». Par exemple, la peur de se retrouver au chômage peut motiver des sacrifices immenses en termes de bonheur et de dignité parce que les besoins qui se trouvent au-delà de celui, artificiel, d'avoir un emploi, ne peuvent actuellement se satisfaire que par la médiation d'un salaire. Le besoin, compris comme objet médiatisé socialement, serait donc qualitativement modifié par des transformations sociales. Or, ces considérations n'entendent pas sous-tendre un argument qui inviterait à négliger les besoins particuliers pour se concentrer sur des changements structurels – ni même à faire primer les seconds

²³² Adorno, « Thèses sur le besoin », 126.

²³³ Adorno, « Thèses sur le besoin », 127.

²³⁴ Adorno, « Thèses sur le besoin », 129.

²³⁵ Adorno, « Thèses sur le besoin », 128.

sur les premiers dans une quelconque mesure. Le fait qu'il soit impossible de distinguer la part naturelle et la part sociale du besoin, le moment qui relève de l'humain de celui qui émerge de conditions sociales oppressives, ne doit pas se résoudre en une résignation à l'incompréhension et à l'insatisfaction des besoins d'ici au Grand Soir. Au contraire, pour Adorno, le caractère social du besoin en appelle à la satisfaction de tous les besoins dans leur forme la plus immédiate et concrète – sans la formulation *a priori* de distinctions entre des besoins vrais ou faux, bons ou mauvais, naturels ou artificiels. C'est justement le fait de s'attarder à leur satisfaction dans leur forme concrète et actuelle qui permet d'espérer une transformation sociale suffisamment radicale pour qu'elle résulte en une métamorphose desdits besoins. Cela dit, se concentrer ainsi sur la satisfaction des besoins particuliers ne peut se faire adéquatement sans des changements d'ordre structurels et institutionnels radicaux, à commencer par le fait que la production doit répondre aux besoins humains, et non à une logique de profit.

Si la production est d'emblée, sans condition ni restriction, mise au service de la satisfaction des besoins – y compris et surtout de ceux qui ont été produits par le capitalisme –, les besoins se verront, justement par là, transformés de manière décisive.²³⁶

Les « Thèses sur le besoin » d'Adorno semblent donc pointer vers une tension entre un appel à la satisfaction des besoins ici et maintenant et l'exigence de transformations sociales radicales. Comblent les besoins de chacun tels qu'ils se présentent concrètement aujourd'hui – c'est-à-dire selon le niveau atteint par les forces productives, mais sans égard pour le maintien des *relations* de production – chambarderait l'ordre social au sein desquels ceux-ci émergent de prime abord, mais cela ne peut se faire sans, justement, des changements sociaux profonds et une résistance active au monde capitaliste. Le caractère particulier du besoin ne peut être pensé que dans son rapport à l'universel ; le besoin immédiat ne peut être comblé que par les ressources d'une société qui, paradoxalement, le médiatise – c'est-à-dire le perpétue et le réifie comme besoin.

²³⁶ Adorno, « Thèses sur le besoin », 127.

3.6 L'attention aux besoins : une tension épistémique

Sur le plan épistémique, cette tension s'articule autour du fait que le besoin n'est exprimable et saisissable en vue de sa satisfaction que via son identification à des concepts universels, bien qu'il les excède partiellement, c'est-à-dire qu'une part de lui leur est non-identique. Prêter attention au besoin particulier de quelqu'un, tel qu'il se manifeste ici et maintenant, s'imbrique dans une compréhension de ce besoin comme davantage qu'un donné naturel ou contingent, au profit de la reconnaissance du fait que son existence est profondément sociale, et que la connaissance subjective qu'on en fait procède par des concepts, des formes et des méthodes partiellement inadéquats. Il faut donc prendre les besoins en tant qu'ils sont davantage que des états de fait se manifestant de manière individuelle et atomisée, pour au contraire les saisir dans leur rapport au tout, en tant qu'ils sont reconduits, maintenus et dépendants d'un ordre social – et ce, peu importe s'ils sont, au sein de celui-ci, considérés naturels ou artificiels, négligés pour leur superficialité ou réifiés de par leur profondeur.

Cela signifie que l'attention vise, éventuellement, une situation, comprise comme un réseau de relations sociales et les possibilités matérielles concrètes de celui-ci. On doit se soucier des personnes souffrantes et de leurs besoins, mais en fonction de ce dont la société est réellement capable – « réellement » signifiant ici : sans égard pour le maintien de sa forme d'organisation actuelle, ses structures politiques partisans et ses relations de productions capitalistes. L'objet de l'attention n'est donc pas, en bout de piste, le besoin de l'individu nécessiteux, mais les rapports sociaux qui produisent et maintiennent sa souffrance, la possibilité concrète de l'élimination de celle-ci, ainsi que les structures en jeu dans l'invisibilisation du caractère social du besoin et dans le blocage de la possibilité réelle de l'abolition de souffrances qui sont socialement non-nécessaires. Par exemple, le besoin de soigner une maladie ou d'apaiser une douleur n'est pas le même à une époque où le remède nécessaire existe, que dans un contexte où il n'existe pas.

Il est particulièrement intéressant de réfléchir à ceci en lien avec l'expérience de pensée relatée par Gilligan, qui a propulsé le développement de tout un corpus théorique centré autour du *care* – corpus au sein duquel on réfère encore fréquemment au fameux

« dilemme de Heinz ». (Voir 0.4) Certains éléments de l'anecdote ne sont pas mis en lumière par Gilligan, ni par les autres éthiciennes du *care* qui en discutent : notamment, l'existence d'un contexte social au sein duquel des médicaments vitaux doivent être achetés, malgré que certains individus soient en même temps maintenus dans une situation de pauvreté assez importante pour ne pas pouvoir se les payer. De là, on peut également réfléchir aux raisons (sociales) de la production de subjectivités froides, comme celle du pharmacien qui refuse d'offrir gratuitement le médicament à Heinz, acceptant de causer la mort d'une personne au nom du maintien des relations commerciales habituelles et des avantages (peut-être importants, voire vitaux !) que lui-même en tire. On peut dire que l'expérience de pensée rapportée par Gilligan dans son élaboration d'une voix morale différente est structurée autour d'un cas de souffrance *socialement non-nécessaire* – mais que cet aspect demeure généralement ignoré dans les discussions sur le *care*.

L'approche de Gilligan et des éthiciennes du *care* devant ce type de dilemme montre certes que la philosophie morale classique, qui répond à ce type de problème via l'élaboration de principes universels, sans prendre en compte le détail et les subtilités de la situation en jeu, de toutes personnes impliquées, de leurs motifs, leurs émotions, leurs histoires, leurs liens affectifs, etc. doit être dépassée. Ce qui guide la présente démarche, et qui justifie la pertinence de notre lecture de la pensée d'Adorno, c'est toutefois la croyance que la « voix différente » mise de l'avant dans les éthiques du *care* devrait également savoir formuler une critique radicale du *contexte social* d'existence de telles situations morales. Il s'agit ici de mettre de l'avant une attention au besoin qui sache prendre en compte les relations sociales en jeu dans sa situation d'émergence, et les possibilités réelles contenues dans celle-ci, afin que l'attention et le *care* dégagent tout leur potentiel critique. L'attention doit donc porter sur la possibilité de l'abolition de besoins et de souffrances qui, socialement, pourraient (et devraient) ne pas être. C'est en procédant par des concepts éventuellement désuets qu'elle doit tâcher de reconnaître une souffrance qui ne se réduit pas à son appellation actuelle, mais plutôt, dont l'essence véritable est masquée par ce nom, en tant que découpage social réifiant. Ainsi, l'attention, si elle se déploie rigoureusement, appelle à la transformation de ce qu'elle visait de prime abord, à son abolition : elle concerne en bout de piste le changement social radical.

C'est toutefois la personne souffrante, en tant qu'elle est le site du besoin, qui demeure le lieu de cet objet éventuel, latent, de l'attention. Cette vue d'ensemble critique demande donc précisément d'être attentif aux besoins particuliers dans toute leur unicité, et non de les appréhender comme des concepts universels qui s'exprimeraient de manière identique chez différents individus. Si « c'est l'histoire entière qui est reflétée²³⁷ » dans le goût ou le dégoût pour certains aliments, par exemple, il n'en va pas exactement de même pour tous et toutes, que ce soit pour des raisons culturelles, médicales, psychologiques, ou même politiques. Comment se manifeste le besoin de manger chez quelqu'un dont la capacité de mouvement est limitée ou chez une personne souffrant de troubles alimentaires (troubles qui ne sont pas non plus sans rapports à l'histoire de l'image de soi, de la beauté, du genre) ? Tant de besoins se ramifient à celui de manger : celui de consommer certains nutriments spécifiques, ou au contraire d'éviter certains aliments ; celui de se faire nourrir par quelqu'un d'autre, de se nourrir soi-même, ou encore de se faire accompagner et aider, mais dans une certaine mesure. Des rituels s'instaurent aussi autour du moment et de la manière de manger, ne serait-ce que celui d'être assis à table et de consacrer un temps spécifique à la consommation de nourriture. J'ai donc « besoin » d'une pause-repas au travail bien que, en recevant tous les nutriments dont j'ai « besoin » par intraveineuse, je pourrais, organiquement parlant, survivre sans ralentir d'un cran ma besogne. Cela dit, je pourrais tout aussi bien me maintenir en vie sans devoir me présenter chaque jour à un emploi aux conditions aussi inhumaines. Les besoins qui sont liés au besoin qu'on tâche de circonscrire conceptuellement de manière isolée émergent eux aussi de leur contexte social et se ramifient à d'autres besoins, mais ils s'expriment toujours néanmoins dans la spécificité d'une situation, d'un individu et d'un moment particuliers. Une saisie des besoins d'autrui dans leurs nuances et leur situationalité spécifiques demande d'insister sur eux en tant qu'objets d'une connaissance morale particulière et unique, mais cette insistance, cette « concentration amplificatrice²³⁸ », cette pensée qui épouse son objet, ne peut s'opérer que par une prise en compte subjective des médiations sociales qui traversent cet objet, le sujet qui l'appréhende, et leur interaction épistémique. C'est pourquoi la réponse à la personne souffrante doit être pensée à la fois avec égard pour la spécificité de

²³⁷ Adorno, « Thèses sur le besoin », 125.

²³⁸ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

la situation et de l'individu en jeu, et à la fois en étant informée de manière critique par le caractère social de cette souffrance.

C'est donc un « regard micrologique » qu'Adorno privilégie, mais précisément parce que celui-ci « déchire les enveloppes de ce qui, selon le critère du concept générique qui subsume, reste désespérément isolé, et fait éclater son identité, l'illusion selon laquelle il serait un simple exemplaire²³⁹ ». C'est en ce sens qu'une attention juste aux besoins d'autrui doit s'attarder sans compromis auprès d'un besoin, d'une personne, d'une situation ou d'un moment *particulier*, et tâcher de le laisser s'exprimer tel qu'il existe ici et maintenant, mais en le réfléchissant toutefois en tant qu'il est médiatisé socialement. Ainsi, le sujet attentif doit, dans son effort de concentration spécifique, penser l'individuel, mais dans son rapport à ce qui le dépasse. Or, le sujet de la connaissance morale, qui prend le besoin d'autrui comme l'objet d'une énigme épistémique qui vise à le satisfaire adéquatement, est lui-même médiatisé par sa société. En tant qu'individu sensible à autrui, attentif envers son bien-être, ou simplement assigné à répondre à ses besoins, le sujet est un résultat socio-historique, tout comme le sont ses concepts et les formes de son entendement : « L'existence même du sujet et son conditionnement ne réfère-t-elle pas à un étant [...] : aux individus socialisés²⁴⁰ » ? Être attentif aux besoins dans leur relation à ce qui est au-delà d'eux signifie donc aussi de les penser dans leur rapport au sujet qui tâche de les connaître et de les combler, par une autoréflexion critique subjective constante. D'ailleurs, l'attention au besoin ne concerne pas seulement la compréhension adéquate de celui-ci dans un contexte où il est théorisé positivement, exprimé publiquement ou communiqué clairement. Il s'agit également de reconnaître, à travers certains discours, comportements et symptômes, ou en étant sensibles à certaines situations, les besoins qui peuvent poindre. La question de la connaissance du besoin renvoie donc à celle de la possibilité quotidienne (et quotidiennement entravée) de discernement de l'existence même de celui-ci. La concentration subjective doit tenir bon à différents moments, qui sont autant de stades auxquels elle risque d'être détournée, déformée, obscurcie, et expulsée

²³⁹ Adorno, *Dialectique négative*, 492.

²⁴⁰ Theodor Wiesengrund Adorno, « À quoi sert encore la philosophie? », dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages, 2003, 18.

hors de ce à quoi elle devrait en fait offrir toute son attention. Ce qui devrait être autrement, ce n'est pas seulement le fait que les besoins non-satisfaits pourraient être comblés ; c'est aussi le fait qu'ils pourraient se manifester autrement, tant dans la manière dont ils sont ressentis et exprimés, qu'entendus et répondus. L'attention aux besoins humains en est donc toujours une à ce qui bloque mon expérience d'eux puisque, même lorsque la vision morale se tourne bel et bien vers eux, elle est toujours à la fois un regard sur le moment oppressif et le moment reproductif d'un même manque. Se concentrer sur ce blocage et ce vers quoi il pointe en termes de possibilités semble permettre de tenir ensemble l'importance pragmatique de prendre soin d'autrui ici et maintenant avec la critique sociale radicale exigée par la manière dont ce *care* peut se déployer aujourd'hui – l'unicité nuancée et complexe du besoin individuel et les médiations de l'universel qui le traversent. Car en effet, ce qui m'empêche de faire l'expérience du besoin d'autrui en tant qu'il est produit et maintenu par l'ordre social auquel il est enchaîné (ce qui serait bel et bien une expérience déstabilisante et transformatrice), c'est souvent l'urgence vitale de le satisfaire.

S'il importe que le sujet soit correctement attentif à l'objet de connaissance (morale) qu'est le besoin, afin de tâcher de répondre aussi adéquatement que possible aux besoins d'autrui (que ce soit dans le contexte d'une relation d'individu à individu ou sur un plan politique, par exemple dans l'écoute des revendications de groupes sociaux), le sujet doit tout autant porter attention à ses propres besoins. En effet, le sujet attentif est lui-même toujours déjà objet : il est un individu, un corps, une psyché, des formes de l'entendement. En plusieurs sens, il est donc fondamentalement traversé par le besoin. Tel qu'explicité plus haut, le fait que le sujet reconnaisse son propre caractère d'objet est le point de départ d'une connaissance qui donne réellement primauté à l'objectivité. Que le sujet se prenne lui-même pour objet signifie donc qu'il se comprend comme un être de besoins. Dans sa connaissance de ceux-ci, il doit toutefois faire preuve de la même prudence que dans son appréhension du besoin d'autrui, malgré qu'il en ait un accès privilégié. L'intériorité vécue du besoin ne peut pas non plus se laisser saisir comme une immédiateté. Au contraire, même le sujet d'un besoin ne peut connaître celui-ci qu'en tant qu'il est médiatisé socialement, tant dans la manière dont il est reconduit, que dans celle dont il sera éventuellement répondu : le sujet doit se reconnaître en tant qu'objet *social*.

Le fait que le sujet connaissant attentif doive reconnaître son caractère d'objet permet de donner sens à la notion d'affinité pour désigner la connaissance et de la faire primer sur celle d'identité. Il existe une affinité entre ma faim et celle d'autrui, mais cela ne signifie pas qu'elles sont vécues, ni qu'elles peuvent être comblées, exactement de la même manière. Plus on identifie l'objet au concept, moins on remarque les affinités qui permettent une communication de ce qui est différent ; et moins cette affinité est tolérée comme telle (en tant que différence *et* que similitude), plus l'identification se fera « outrageusement²⁴¹ ». Ainsi, celui qui trie allègrement le besoin d'autrui sous la catégorie de caprice, par exemple, est souvent bien plus intéressé par la sécurisation de la satisfaction de ses propres besoins, garantie par une conception hiérarchique, que par la souffrance médiatisée de l'autre, s'exprimant à travers une identification obligée aux concepts à disposition. C'est par autoconservation et par froideur qu'on néglige le besoin d'autrui, bien que celui-ci ait pourtant le pouvoir de remettre en cause les conditions objectives qui maintiennent et perpétuent le manque dont on souffre également. Une attention aux besoins qui procéderait par une affinité à l'altérité pointerait donc vers la possibilité d'une communication féconde de ce qui demeure néanmoins différent. L'imbrication proprement adornienne des rapports de connaissance et des relations de domination prend ici tout son sens :

La relation du sujet et de l'objet trouverait sa vraie place, même épistémologiquement, dans une paix réelle aussi bien entre les hommes qu'entre eux et leur autre. La paix est l'état de la différence sans domination dans lequel les différences communiquent.²⁴²

L'affinité comme connaissance semble ainsi permettre une négociation entre nos propres besoins et ceux d'autrui qui soit plus saine, ainsi qu'une saisie de notre vulnérabilité commune à l'ordre social. Elle permet d'affirmer et d'entendre les besoins dans leur spécificité sans pour autant les ériger en absolus qui primeraient sur d'autres – d'en prendre conscience en tant qu'ils émergent d'un réseau complexe de relations et sont appréhendés à partir de formes et de concepts historiquement légués. C'est seulement ainsi qu'il devient possible, dans la saisie même des besoins spécifiques, de les faire parler du tout auxquels

²⁴¹ Adorno, *Dialectique négative*, 326.

²⁴² Adorno, « Sujet et objet », 303-4.

ils appartiennent – de ne pas faire cesser l’analyse, par exemple, à la constatation banale du besoin d’argent, mais d’enfin mettre les difficultés et la souffrance qu’engendre la pauvreté au soubassement de l’espoir d’un monde transformé et meilleur.

« L’éclat[ement] des limites de la chose²⁴³ », à laquelle mène la réflexion comprise comme « concentration amplificatrice²⁴⁴ », n’est donc pas seulement une désintégration du caractère isolé de l’objet d’attention, de son indépendance par rapport au monde social au sein duquel il existe et aux réseaux de relations capitalistes. Il s’agit également de la dissolution de la séparation radicale et réifiée du sujet et de l’objet, de l’éclatement des limites de l’un des pôles de la connaissance par rapport à l’autre. Le sujet doit reconnaître à la fois son caractère d’objet et l’empreinte qu’il donne à l’objet afin d’être prêt à « en recevoir une de lui²⁴⁵ », c’est-à-dire à faire l’expérience de l’objet, et ainsi à lui donner primauté. Une analyse de l’attention aux besoins issue de la philosophie adornienne est donc révélatrice de la réciprocité entre le sujet et l’objet de la connaissance, entre la manière dont le besoin est ressenti ou vécu et celle dont il est exprimé ou connu – et ce, que ce rapport attentif s’opère intérieurement chez un seul individu, au sein d’une relation intersubjective, sur un plan socio-politique et collectif, ou encore dans le cadre d’une théorie philosophique des besoins. Cette attention ne peut se déployer que par une tension qui consiste à la fois en une réflexion critique du sujet de la connaissance sur lui-même, et en un séjour passif et patient auprès d’une objectivité singulière. C’est seulement ainsi que peut être prise en compte la médiation réciproque du sujet et de l’objet, donc que peut être dissoute leur séparation rigide : le sujet reconnaît son caractère objectif et peut sur cette base être critique de sa connaissance de l’objet et prudent dans son appréhension ; l’objet voit son enveloppe conceptuelle et identitaire « déchir[ée]²⁴⁶ » et devient davantage que l’exemplaire d’une catégorie. C’est alors que l’objet – ici, le besoin – s’impose comme réalité objective avec laquelle on doit véritablement composer, sans ruses de la raison ni subterfuges épistémiques.

²⁴³ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

²⁴⁴ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

²⁴⁵ Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », 162.

²⁴⁶ Adorno, *Dialectique négative*, 492.

3.7 Conclusion

De nombreux autres thèmes de la pensée d'Adorno auraient été pertinents pour théoriser l'attention envers autrui, et pour élaborer sur la jonction de la connaissance et de la morale, l'interdépendance entre épistémologie et normativité. Les motifs adorniens les plus riches à cet égard se ramifient de diverses manières aux thèmes de la connaissance et du besoin, explorés ci-haut : l'idée d'un investissement affectif à l'objet de la connaissance, notamment désigné par les notions de cathexis²⁴⁷ ou d'amour²⁴⁸ ; le problème du passage d'une connaissance du mal à un agir moral²⁴⁹ ; ou encore la manière dont ce passage rejoint la question de l'imbrication entre théorie et praxis.²⁵⁰ Par-dessus tout, il aurait été particulièrement pertinent d'aborder le thème de la souffrance, qui traverse les écrits d'Adorno.²⁵¹

Dans le cadre, plutôt limité, d'un mémoire de maîtrise, il aurait été difficile de rendre justice à chacun de ces thèmes. Mais l'imbrication théorique et pratique de la notion de souffrance, tout particulièrement, à celle de besoin, est évidente : un besoin qui n'est pas comblé fait souffrir ; la souffrance pointe vers des besoins à satisfaire. Adorno le reconnaît lorsqu'il écrit que la question de la satisfaction des besoins « rejoint celle de la *souffrance* de l'immense majorité des hommes sur terre²⁵² ». C'est pour cette raison que l'enjeu d'une réponse immédiate aux besoins ne peut être posée en termes dichotomiques opposant le social au naturel, ou le simple désir au « vrai » besoin. Or, la souffrance, en tant qu'« objet » d'attention, est unique, et exprime donc quelque chose d'essentiel au sujet de la connaissance morale. Elle ne se laisse en effet jamais complètement appréhender par la connaissance, ni traiter de manière discursive.²⁵³ Tâcher de la faire entrer sous le concept ou de la traiter rationnellement, comme l'un des éléments d'un argument philosophique, par exemple, est inhumain. Pour Adorno, la souffrance est toujours, en bout de ligne,

²⁴⁷ Voir : Bernstein, *Adorno*, 400-402.

²⁴⁸ Voir par exemple : Adorno, *Dialectique négative*, 233.

²⁴⁹ Voir : Adorno, *Problems of moral philosophy*.

²⁵⁰ Voir notamment : Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique ».

²⁵¹ Notamment : Adorno, *Dialectique négative*. ; Adorno, *Minima moralia*. ; et Theodor Wiesengrund Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages, 2003, 235-61.

²⁵² Adorno, « Thèses sur le besoin », 128. Italiques dans texte.

²⁵³ Adorno, *Dialectique négative*, 442.

physique – malgré qu’elle puisse être médiatisée au point de se présenter à la conscience sous d’autres formes.²⁵⁴ Ainsi, le thème de la souffrance révèle qu’il peut et doit y avoir un moment corporel à la connaissance – moment qui est davantage à penser comme une solidarité entre les corps que comme une saisie intellectuelle.²⁵⁵ De par son caractère fondamentalement non-conceptualisable, insaisissable par des modes de cognition qui se voudraient purement épistémiques, la souffrance désigne donc une part non-identique, un excédent toujours unique et situé, du besoin humain. La souffrance, en tant que fait corporel incommensurable, pointe vers une connaissance ou une attention comprise comme affinité physique entre « corps torturables²⁵⁶ », qui quitte le terrain de l’épistémologie – ou peut-être, plutôt, qui l’accroît. Cela est éloquent quant à la posture matérialiste d’Adorno, dont la thèse du primat de l’objet, défendue plus haut, est l’une des expressions.²⁵⁷

Le thème de la souffrance et ses implications en termes de connaissance morale et d’attention envers autrui feront l’objet de recherches subséquentes. Si cela permettrait d’ étoffer, de spécifier et de compléter ce en quoi consiste une attention juste à l’autre et à ses besoins (notamment en tant qu’ils renvoient toujours déjà à la souffrance), nous espérons que cette étude, principalement articulée autour des notions de connaissance et de besoin, réussit en elle-même à démontrer la pertinence de la pensée d’Adorno pour esquisser ce qu’implique une posture attentive. Il convient maintenant de revenir brièvement sur les conceptions respectives des deux corpus théoriques en jeu dans ce mémoire, afin d’étudier le détail de leurs contributions respectives et mutuelles, et d’évaluer la pertinence de leur lecture conjointe.

²⁵⁴ Adorno, *Dialectique négative*, 247.

²⁵⁵ Adorno, *Dialectique négative*, 248.

²⁵⁶ Adorno, *Dialectique négative*, 345.

²⁵⁷ Adorno, *Dialectique négative*, 234.

Conclusion

Nous avons mis de l'avant deux caractéristiques de la notion d'attention dans les éthiques du *care* (chap. 2), et dont on peut remonter les origines aux travaux de Simone Weil (chap. 1). D'abord, l'attention a une teneur normative importante, ce qui la positionne comme un concept central à une philosophie morale et à une éthique du *care*. Elle est une disposition morale essentielle, aux effets bénéfiques sur le monde et les autres, que ce soit en elle-même ou de par l'action qu'elle précède et permet. Ensuite, l'attention est caractérisée par une exigence de détournement de soi, qui s'accompagne d'une forme d'ouverture, de passivité et de réceptivité à ce qui est extérieur au sujet. Elle n'est donc pas pensée comme un mouvement qui comporterait une visée du sujet (attentif), dans un moment de retour sur soi. Cela dit, certaines formes de résistance à soi-même, à ses tendances égoïstes ou personnelles, sont thématiques par Weil et par Noddings.

Une lecture de la pensée d'Adorno permet de mettre en lumière d'autres aspects d'une théorie de l'attention, et d'autres exigences de son déploiement en tant que disposition morale. D'une part, les critiques épistémologiques adorniennes permettent de revendiquer l'importance d'une autoréflexion critique du sujet sur lui-même (au-delà d'une réflexion individuelle d'ordre psychologique, c'est-à-dire une réflexion sur les modes de pensée, les formes de la connaissance et les concepts par lesquels celle-ci procède). Cette réflexion subjective critique est à comprendre comme une prise en compte des médiations sociales en jeu dans le rapport de connaissance attentive, et à balancer, dans une forme de rapport dialectique ouvert et jamais complètement abouti, avec une exigence de réception passive et d'ouverture à l'objet, que mettent également de l'avant les éthiques du *care*. D'autre part, Adorno permet de concevoir le besoin, en tant qu'objet d'attention, de manière critique. Plus précisément, il s'agit de voir que celui-ci renvoie à un réseau de relations sociales qui le produisent et le maintiennent comme besoin. Cela invite à un équilibre entre l'exigence d'une réponse ici et maintenant aux besoins concrets, et celle de transformations sociales radicales, qui seraient à même de transformer ces besoins. Sur le plan épistémique, une tension s'articule donc entre l'appréhension du besoin en vue de le satisfaire, qui procède à travers des concepts et des formes de connaissance à (éventuellement) dépasser, et une attention dont l'objet concerne les relations sociales

capitalistes et le caractère socialement non-nécessaire des manques et des souffrances, au-delà du besoin situé dont il est question.

Ces deux apports de la philosophie adornienne à une pensée de l'attention soulignent à la fois l'importance d'intégrer une critique sociale radicale à la manière dont on met de l'avant l'attention comme concept philosophique et comme pratique morale-épistémique, ainsi que la prise en compte du rapport de connaissance lui-même (les médiations qui travaillent le sujet, l'objet, et la relation sujet-objet) dans cette critique sociale. L'attention doit en être une à l'ensemble des relations sociales dans lesquelles s'inscrit ce vers quoi elle se tourne de prime abord, mais le sujet lui-même fait partie de cet ensemble. Il doit donc, pour être attentif à ce qui lui est autre, se retourner contre lui-même et prendre en compte, dans le mouvement même de son attention hors de lui, les formes de sa participation dans l'appréhension du réel. Une théorie de l'attention doit en ce sens être dialectique (négocier le rapport entre le sujet et l'objet et leurs médiations) et matérialiste (viser en bout de piste une réalité extérieure au sujet, que celui-ci ne produit pas et qui a le pouvoir de le questionner et de le transformer). Et pour ce faire, une pensée du *care* doit éviter de commettre l'erreur dont Adorno accuse le matérialisme dialectique « classique » : celle de « sauter par décrets par-dessus une théorie de la connaissance.²⁵⁸ »

Ce mémoire peut se laisser lire comme une suite de vignettes théoriques présentant différents *objets* d'attention. Selon cette logique, le déroulement du texte peut être compris comme une progression dans la concrétude des objets d'attention mis de l'avant, allant des plus abstraits vers les plus concrets. Chez Weil, ce qui fait l'objet de l'attention dans sa forme la plus aboutie est le caractère sacré présent en chacun, décrit comme une attente de recevoir le bien, et souvent désigné par le concept abstrait d'« humanité. » L'attention la plus haute est celle qui suscite, par son intervention perceptive, l'humanité d'autrui, qui était autrement déformée, négligée, bafouée ou oubliée. Cette attention « créatrice » semble donc bonne en elle-même, au-delà de son objet, au nom d'une humanité abstraite qu'elle a le pouvoir d'éveiller. Du côté de Noddings, ce qui fait l'objet de l'attention est l'autre concret, son vécu et sa réalité, qu'on doit tâcher d'appréhender à travers ses yeux. Ici aussi, adopter subjectivement une posture attentive prime en importance sur la manière dont

²⁵⁸ Adorno, *Dialectique négative*, 250.

l'objet de cette attention est théorisé philosophiquement, et compris par le sujet attentif. Pour Tronto, l'objet de l'attention est le besoin concret, saisi dans son contexte socio-politique, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste dans le contexte de démocraties libérales contemporaines. Le besoin est ici abordé de manière critique, ne devant être ni érigé en absolu ou en universel, ni saisi de manière de manière trop concrète, comme un donné indépendant de sa situation d'émergence. Mais malgré une pensée du contexte, le besoin n'est pas compris dans son rapport à un tout social capitaliste – tant en tant que réalité objective actuelle, que comme catégorie philosophique.

Selon notre lecture de la philosophie adornienne, ce qui doit faire l'objet de l'attention est ici encore le besoin, mais cette fois en tant que réalité traversée de relations sociales et que catégorie d'objet produite par des structures sociales mauvaises qui reproduisent et maintiennent le manque. En effet, l'exigence d'autoréflexion critique comme moment de l'attention que permet de penser Adorno commande une attention dont l'objet soit transformé : elle vise en bout de piste des rapports sociaux. Si, comme chez Weil, l'attention est à même d'éveiller une réalité autrement endormie (le caractère social du besoin, mais aussi, tout simplement, la souffrance, qu'on est autrement conditionné·e·s à ignorer), l'attention butte ici sur les blocages sociaux empêchant l'accès à l'humanité, l'écoute de la souffrance, la satisfaction des besoins. Le concept d'humanité que l'attention a le pouvoir d'éveiller en est un qui se trouve bloqué par les conditions objectives actuelles – on pourrait donc dire qu'il s'agit d'un concept latent, à venir.

Ce que nous présentons ici comme lacunaire ou incomplet au sein des approches de Weil, Noddings et Tronto, et dans les éthiques du *care* en général, permet tout de même certains avantages théoriques par rapport à la philosophie adornienne. Insister sur le détournement de soi et encourager des qualités de passivité, de réceptivité et d'ouverture, invitant à appréhender l'autre et son besoin comme un donné, permet de mettre de l'avant la teneur morale de ce type d'attitude attentive plus aisément. Surtout, cela permet aux autrices concernées de proposer diverses avenues, qu'elles soient d'ordre politique ou individuel, pour déployer une attention envers autrui et ses besoins, afin de tendre vers des relations interpersonnelles et des rapports sociaux qui soient davantage empreints de *care*, dans le contexte actuel. Proposer des stratégies concrètes favorisant davantage de

bienveillance, de sollicitude, de réponse à la souffrance et de satisfaction des besoins comporte une pertinence politique et morale forte et évidente – ce qui ne signifie toutefois pas que l’analyse philosophique doive se garder de formuler des réflexions critiques au-delà d’elles.

Chez Weil, l’attention, dans sa forme la plus haute, semble presque bonne en elle-même, et est conçue comme une capacité morale qu’idéalement, nous aurions toutes la possibilité de développer. Les stratégies mises de l’avant pour atteindre et cultiver une telle attention sont nombreuses et explicites : effort attentif volontaire, pratique de l’attention via certaines disciplines intellectuelles, détournement de soi et libération des exigences de l’ego dans la décréation, etc. Du côté de Noddings, un mode d’attention interpersonnelle est mis de l’avant, ce qui permet de valoriser les aspects affectifs et irrationnels des rapports humains, tout en élaborant l’attitude requise pour que ceux-ci soient sains et féconds. Pour Tronto, l’importance de l’attention aux besoins humains tels qu’ils émergent de leur contexte socio-politiques permet des revendications sociales et politiques très claires. Celles-ci s’articulent notamment autour de l’importance d’une transformation dans la manière dont le travail de *care* et les qualités morales qui s’y rattachent sont rendus visibles, valorisés, encouragés et reconnus à leur juste valeur dans nos sociétés. De là découleraient des renversements dans nos théories éthiques et politiques, ainsi que des changements dans l’organisation sociale et ses processus de réponses aux besoins.

Par-là, les approches des éthiciennes du *care* comportent une autre force théorique : elles déploient leurs analyses depuis une posture féministe, à partir de l’expérience vécue de groupes sociaux largement constitués de femmes, et en partant du principe que le travail de *care* et les dispositions morales qui y sont rattachées (comme l’attention envers autrui et ses besoins) sont distribuées de manière disproportionnées selon le genre des individus, et que des injustices et des formes d’oppression sont liées à cet état de fait. Tel que présenté en introduction de ce mémoire (0.2), une critique féministe judicieuse de « l’oubli²⁵⁹ » d’Adorno à l’égard de ces enjeux a été formulée par Estelle Ferrarese. Nous n’avons pas souhaité en répéter le détail, ni élaborer dans la lignée de son argument, afin de mettre de l’avant le rapport inverse : les contributions adorniennes à la notion d’attention que

²⁵⁹ Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, 61.

promouvent les théories du *care*. Il n'en demeure pas moins que le caractère féministe des éthiques du *care* comble des lacunes importantes dans les écrits d'Adorno, et doit être gardé en tête.

Il nous semble d'ailleurs particulièrement intéressant de prendre en compte l'importance de cette dimension féministe au sein même de ce que nous avons identifié comme l'une des caractéristiques de l'attention « adornienne ». Si les subjectivités sont structurées de manières différentes, notamment quant à leur disposition à être attentives à autrui, selon une logique genrée, il importe que le sujet réfléchisse de manière critique sur sa propre socialisation genrée dans le mouvement même de son appréhension attentive du réel. De plus, au-delà de nos propres différences subjectives et de la manière dont ils sont façonnés en fonction de positionnements sociaux, il importe de prendre en compte de manière critique le caractère patriarcal et sexiste des formes de notre connaissance et des concepts par lesquelles celle-ci procède – de sorte à être prêt·e à, éventuellement, les abandonner et les dépasser. Cela est notamment pertinent pour ce qui a trait à notre compréhension des besoins, qu'on a tendance à naturaliser et à réifier, dans le but de les faire reconnaître et satisfaire. À l'égard de ces considérations, il semble que les personnes socialisées femmes, les philosophes féministes et les théoricien·ne·s qui réfléchissent à partir de l'expérience vécue de groupes sociaux marginalisés ont accès, de par leur positionnement, à des connaissances et à des expériences précieuses, qui doivent être prises en compte par toute théorie se voulant critique. Même si cela n'est vrai qu'en tant que généralité, que moyenne ou que typologie, les personnes socialisées de manières « féminines » ont quelque chose d'essentiel à dire sur ce que signifie d'être attentif·ve à l'autre, d'être à l'écoute de ses besoins, d'être solidaire de sa réalité.

Et à ce sujet, Adorno exprimait déjà, lors d'un entretien radio avec Hellmut Becker en 1968, une certaine intuition. Discutant du type d'éducation adéquat pour former des individus qui ne soient pas enclins à la violence physique et à la barbarie, il y défend le développement, chez tous les enfants, de qualités spécifiquement associées à la féminité : délicatesse et pudeur – à condition que celles-ci soient accompagnées d'une individualité saine (désignée comme une différenciation entre les personnes).

Je crois qu'il est important qu'on dépasse dans l'instruction publique le tabou [...] qui règne au nom des soi-disant garçons en santé et des jeunes filles naturelles. Il

faudrait qu'on parvienne dans le processus d'éducation à rendre les êtres humains tellement différenciés et délicats que précisément cette pudeur [...] les saisisse.²⁶⁰

²⁶⁰ T. W. Adorno, H. Becker, et Marie-Andrée Ricard. « GRAND ARTICLE: L'éducation pour débarbariser », *Cités*, n° 4 (2000) : 164-65.

Bibliographie

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialectique négative*. Traduit par Collège de philosophie. Nouv. éd. Petite bibliothèque Payot 478. Paris : Éd. Payot & Rivages, 2003.
- . *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Éliane Kaufholz-Messmer et Jean-René Ladmiral. Petite bibliothèque Payot 477. Paris : Éditions Payot, 2016.
- . « À quoi sert encore la philosophie? » Dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages., 11-26, 2003.
- . « Éduquer après Auschwitz ». Dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages., 235-61, 2003.
- . « Notes sur la pensée philosophique ». Dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages., 157-66, 2003.
- . « Notes sur la théorie et la pratique ». Dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages., 319-42, 2003.
- . « Sujet et objet ». Dans *Modèles critiques : interventions - répliques*, Éditions Payot & Rivages., 301-18, 2003.
- . *Problems of moral philosophy*. Stanford (Calif.) : Stanford university press, 2001.
- . « Thèses sur le besoin ». Dans *Société: intégration, désintégration écrits sociologiques*, Arnoux, Pierre, Julia Christ, Georges Felten, et Florian Nicodeme, trad., 125-30. Critique de la politique Payot. Paris : Payot, 2011.
- Adorno, T. W., H. Becker, et Marie-Andrée Ricard. « GRAND ARTICLE: L'éducation pour débarbariser ». *Cités*, n° 4 (2000) : 153-65.
- Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York (N.Y.) : Pantheon Books, 1988.
- . « The End of Internalization: Adorno's Social Psychology ». *Telos* 1977, n° 32 (1977) : 42-64.
- Bernstein, J. M. *Adorno: disenchantment and ethics*. Modern European philosophy. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 2001.
- Bourgault, Sophie. « Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times ». *Etica & Politica / Ethics & Politics* XVIII, n° 3 (1 janvier 2016) : 311-37.
- . « Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care ». *Frontiers: A Journal of Women Studies* 35, n° 2 (2014) : 1-27. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.35.2.0001>.

- . « Repenser la « voix », repenser le silence : l'apport du care ». Dans *Le care: éthique féministe actuelle*, sous la direction de Julie Perreault et Sophie Bourgault, 163-86. Montréal : Éditions du Remue-ménage, 2015.
- Bowden, Peta. « Ethical Attention: Accumulating Understandings ». *European Journal of Philosophy* 6, n° 1 (avril 1998) : 59-77. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00050>.
- Caprioglio Panizza, Silvia. *The Ethics of Attention: Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*. 1ère édition. Routledge, 2022.
- Chenavier, Robert. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris : Le Cerf, 2001.
- Citton, Yves. *Pour une écologie de l'attention*. La couleur des idées. Paris : Seuil, 2014.
- Devette, Pascale. « Attention, justice sociale et éducation : les apports de la philosophie de Simone Weil pour une pédagogie de l'attention ». *Politique et Sociétés* 42, n° 3 (2023). <https://doi.org/10.7202/1097252ar>.
- . « L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de La fragilité du souci des autres. Adorno et le care, par Estelle Ferrarese ». *Philosophiques* 46, n° 1 (2019) : 229-42. <https://doi.org/10.7202/1062020ar>.
- Ferrarese, Estelle. *La fragilité du souci des autres: Adorno et le care*. Perspectives du care. Lyon : ENS éditions, 2018.
- . « (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort ». *Cités*, n° 73 (2018) : 43-55.
- Franck, Georg. « Capitalisme mental ». Traduit par Christophe Degoutin. *Multitudes* 54, n° 3 (2013) : 199-213. <https://doi.org/10.3917/mult.054.0199>.
- Garrau, Marie. *Care et attention*. Care studies. Paris : Presses universitaires de France, 2014.
- Gendron, Claude. « Moral Attention: A Comparative Philosophical Study ». *Journal of Moral Education* 45, n° 4 (octobre 2016) : 373-86. <https://doi.org/10.1080/03057240.2016.1208079>.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (Mass.) : Harvard university press, 1998.
- Heberle, Renée, dir. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. Re-reading the canon. University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 2006.

- Heberle, Renee. « Vivre avec la dialectique négative : le féminisme et la politique de la souffrance ». *Tumultes* 23, n° 2 (2004) : 81-97. <https://doi.org/10.3917/tumu.023.0081>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Bernard Bourgeois. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin, 2006.
- Janiaud, Joël. *Simone Weil, l'attention et l'action*. Philosophies 154. Paris : Presses universitaires de France, 2002.
- Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 - 1950*. Boston : Little, Brown, 1973.
- Laugier, Sandra. « La volonté de voir: Éthique et perception morale du sens ». *Protée* 36, n° 2 (1 octobre 2008) : 89-100. <https://doi.org/10.7202/019024ar>.
- Laugier, Sandra, Pascale Molinier, et Patricia Paperman, dir. *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Payot, 2009.
- Lee, Lisa Yun. *Dialectics of the Body: Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*. Studies in philosophy. New York : Routledge, 2005.
- Little, Janet Patricia. *Simone Weil: waiting on truth*. Berg women's series. Oxford [Oxfordshire] : Berg Publishers, 1988.
- Marx, Karl, et Jean-Pierre Lefebvre. *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*. Les essentielles. Paris : les Éd. sociales, 2011.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. 5th edition. New York : Routledge, 1991.
- Narayan, Uma. « Colonialism and Its Others: Considerations On Rights and Care Discourses ». *Hypatia* 10, n° 2 (1995) : 133-40. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1995.tb01375.x>.
- Noddings, Nel. *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*. Paperback ed., 2. ed., Updated. Berkeley, California : University of California Press, 2013.
- . « Complexity in Caring and Empathy ». *Abstracta* 5, n° S5 (2010) : 6-12.
- . « Identifying and Responding to Needs in Education ». *Cambridge Journal of Education* 35, n° 2 (2005) : 147-59.
- . « In Defense of Caring ». *The Journal of Clinical Ethics* 3, n° 1 (1 mars 1992) : 15-18. <https://doi.org/10.1086/JCE199203103>.
- . *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*. University of California Press, 2010.

- Nussbaum, Martha. « “Finely Aware and Richly Responsible” : Moral Attention and the Moral Task of Literature ». *The Journal of Philosophy* 82, n° 10 (1985) : 516-29. <https://doi.org/10.2307/2026358>.
- . « Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism ». *Political Theory* 20, n° 2 (1992) : 202-46.
- . *Les émotions démocratiques: comment former le citoyen du XXI^e siècle?* Traduit par Solange Chavel. Champs. Paris : Flammarion, 2020.
- O’Neill, Maggie, dir. *Adorno, Culture, and Feminism*. London ; Thousand Oaks, Calif : SAGE Publications, 1999.
- Posner, Michael I. *Attention in a Social World*. Oxford Series in Social Cognition and Social Neuroscience. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2012.
- Renault, Emmanuel. « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant ». *Cahiers philosophiques* 154, n° 3 (2018) : 9-28. <https://doi.org/10.3917/caph1.154.0009>.
- Robert, Hullot-Kentor. « Back to Adorno ». *Telos* 1989, n° 81 (1989) : 5-29.
- Ruddick, Sara. « Maternal Thinking ». *Feminist Studies* 6, n° 2 (1980) : 342-67. <https://doi.org/10.2307/3177749>.
- Saint-Sernin, Bertrand. *L’Action politique selon Simone Weil*. Paris : CERF, 1988.
- Sevenhuijsen, Selma. « Care and Attention ». *South African Journal of Higher Education* 32, n° 6 (décembre 2018) : 19-30. <https://doi.org/10.20853/32-6-2711>.
- Tronto, Joan C. *Le risque ou le care? Care studies*. Paris : Presses universitaires de France, 2012.
- . *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York : Routledge, 1993.
- . *Un monde vulnérable: pour une politique du care*. Traduit par Hervé Maury. Textes à l’appui. Paris : Éd. la Découverte, 2009.
- Umrath, Barbara. « Feminist Critical Theory in the Tradition of the Early Frankfurt School. The Significance of Regina Becker-Schmidt ». *Canon Magazine*, Spring 2010.
- Vetö, Miklos. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. 3^e édition. Paris : Editions L’Harmattan, 2014.
- Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Livre de vie ; 129. Paris : Éditions du Seuil, 1977.
- . *La condition ouvrière*. Les Éditions Gallimard. Collection idées 52. Montréal, 1951.

- . *La personne et le sacré*. Rivages poche. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2017.
- . *La pesanteur et la grâce*. 2^e éd. France : Plon, 1948.
- . *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Champs. Paris : Flammarion, 2014.
- . *Œuvres complètes. Tome I, Premiers écrits philosophiques*. Gallimard.
- . *Œuvres complètes, Tome VI, Volume 2, Cahiers*. Gallimard. Consulté le 29 mai 2023.
- White, Julie A., et Joan C. Tronto. « Les pratiques politiques du care: les besoins et les droits ». Traduit par Juliette Roussin. *Cahiers philosophiques* 136, n^o 1 (2014) : 69-99. <https://doi.org/10.3917/caph.136.0069>.