

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

.....

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

.....

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES

.....

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

.....



POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

.....

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR THE
SOCIAL SCIENCES

.....

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

.....

LE PROBLÈME DU SOUCI DANS *L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION* DE CORINE PELLUCHON

*Mémoire rédigé et soutenu publiquement le 15 juillet 2025 en vue de l'obtention du diplôme
de Master en Philosophie.*

Option : Éthique et philosophie politique

Par :

Joseph YONKI

Titulaire d'une Licence en Philosophie

Matricule : 21H083

Jury

Président : Pre NGAH ATEBA ALICE Salomé, professeure titulaire

Rapporteur : Dr ENYEGUE ABANDA Fabien Mathurin, Chargé de Cours (CC)

Examineur AZAB A BOTO Lydie Christiane, Chargée de Cours (CC)

Juillet 2025



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

El est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces agitions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU SOUCI DE SOI ET DE LA CONSIDÉRATION.....	8
CHAPITRE I :DIFFÉRENTES APPROCHES DU CONCEPT DE SOUCI ET DE SOI	10
CHAPITRE II :LA RÉCUPÉRATION MODERNE ET CONTEMPORAINE DU PROBLÈME DU SOUCI.....	18
CHAPITRE III :LA CONSIDÉRATION ET L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION.....	27
DEUXIÈME PARTIE :LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES ET POLITIQUES DU SOUCI DE SOI CHEZ PELLUCHON.....	37
CHAPITRE IV :LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES DU SOUCI DE SOI	39
CHAPITRE V :LE SOUCI DE SOI COMME DÉCOUVERTE DE L'ALTÉRITÉ.....	51
CHAPITRES VI :LES IMPLICATIONS POLITIQUES DU SOUCI	62
TROISIÈME PARTIE :REGARD CRITIQUE ET PERSPECTIVES DE L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION.	73
CHAPITRES VII :LES LIMITES DE LA CONSIDÉRATION DANS LES RELATIONS INTERSUBJECTIVES	75
CHAPITRE IX :QUELQUES PERSPECTIVES POUR UNE ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION APPROPRIÉE.....	92
CONCLUSION GÉNÉRALE	102
BIBLIOGRAPHIE	107
TABLE DES MATIÈRES	113

À mes chers parents,
le feu GOUADA Jacques et
MAMMA Madeleine

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail a été possible grâce aux efforts consentis de plusieurs personnes, à qui nous voulons témoigner de notre reconnaissance.

Nous voulons premièrement adresser notre reconnaissance au Directeur de ce Mémoire, le Docteur Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA. Sa disponibilité, sa convivialité et sa rigueur nous ont permis de mener à bout ce travail.

Nous adressons également nos remerciements à nos enseignants de l'Université de Yaoundé I, spécialement ceux qui nous ont aidé depuis licence 3, Master 1 et Master 2, et qui nous ont initié à la rigueur scientifique.

Un merci à la Congrégation de la Mission, aux confrères qui nous ont encouragé, malgré des moments difficiles. Merci à tous les scolastiques de la Congrégation de la Mission, Vice Province du Cameroun, qui ont accepté de temps en temps notre absence.

Nous voulons également exprimer notre reconnaissance à l'endroit de tous nos camarades de classe pour le soutien et leur présence.

Enfin, nous tenons également à témoigner toute notre gratitude à l'endroit de nos parents, amis et connaissances qui nous ont encouragé dans ce travail scientifique.

RÉSUMÉ

Dans un monde où l'individualisme devient de plus en plus aigu et l'environnement pollué, Corine Pelluchon, nous interpelle. Ce travail de recherche porte sur « *le problème du souci dans l'Éthique de la considération de Corine Pelluchon* ». Ce travail de 112 pages est subdivisé en trois parties, dont chacune comportant trois chapitres. Il est question d'analyser les éléments nécessaires, sur l'éthique de la considération, qui aident à passer du souci de soi au souci du monde. Pour mener à bout notre analyse, nous avons axé notre réflexion sur des questions fondamentales à savoir : qu'entend-on par, souci de soi chez les philosophes antiques, modernes et contemporains, avec des arrêts spécifiques sur Socrate, Marc Aurèle, Sénèque, Heidegger et Michel Foucault ? Ces approches nous ont permis de comprendre, avec Pelluchon que, le souci de soi est le point de départ pour l'attention et pour le soin qu'on peut donner au monde extérieur. Comment parvenir à l'éthique de la considération ? Pelluchon propose le rejet de l'indifférence, la prise en compte de la vulnérabilité qui fait appel à notre responsabilité, vis-à-vis des êtres, humains et non humains. L'éthique de la considération selon Pelluchon a des implications politiques. Elle favorise la convivance. Au-delà des apports positifs que fait Corine Pelluchon, il est important de prendre également en compte des éléments qui nous semblent absents. En effet, la convivance nécessite la prise en compte des questions de la justice sociale, les questions du bien commun et sa destination. Enfin, le penchant de Pelluchon pour l'écologie et surtout la cause animale, qu'elle défend, nous a paru exagéré. Finalement, avec l'approche écologique de Pelluchon, ne risquons-nous pas d'oublier l'homme au détriment du souci des êtres vivants non humains ?

Mots clés : considération, souci de soi, souci du monde, subjectivité, convivance, vulnérabilité, responsabilité, care, individuation.

ABSTRACT

In a world where individualism becomes more and more acute and the polluted environment, Corine Pelluchon, as an arrest. This research work focuses on "the problem of self-care in the ethics of the consideration of Corine Pelluchon. This work of 123 pages has, three parts, each with three chapters. It is a question of bringing necessary elements on the ethics of consideration that help to make self-concern to the concern of the world. To carry out, our analysis, we focused our reflection on fundamental questions to know: what is meant for ancient, modern and contemporary philosophers with specific stops on Socrates Marc Aurèle, Seneca, Heidegger and Michel Foucault? These approaches have allowed us to understand with Pelluchon, the concern for oneself is the starting point for attention and for the care that we can give to the outside world. How to achieve the ethics of consideration? Pelluchon proposes the rejection of indifference, taking into account the vulnerability that uses our responsibility vis-à-vis beings, humans and non-human. Ethics of consideration according to Pelluchon has political involvement. It promotes convenience. Beyond the positive contributions that Corine Pelluchon does, it is important that it also takes into account the elements that seems to us absent at Pelluchon. In fact, the convenience requires the consideration of social justice issues, the issues of the common goods and their destination. Finally, the penchant of Pelluchon for ecology and especially the animal cause seemed exaggerated. Finally, with the ecological approach of Pelluchon, do not we risk forgetting the man to the detriment of the worry of the world?

Key words: consideration, concern for oneself, concern for the world, subjectivity, convivance, vulnerability, responsibility, care, individuation.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

D'une part, l'évolution exponentielle de la science et de la technologie a amélioré les conditions de vie des hommes, mais, d'autre part, les activités des hommes, avec la pollution industrielle et la déforestation ont entraîné aussi une forme de dégradation de l'écosystème, avec pour conséquence grave le réchauffement climatique. Les pays plus industrialisés dont la préoccupation première est la productivité de masse sont devenus des sociétés de consommation, alors que d'autres essaient, tant bien que mal, de se battre pour la survie. Cette préoccupation de la productivité de masse a fait oublier l'homme. La mise entre parenthèses des valeurs sociales signifie également celle de l'homme. Il faut produire ; il faut techniciser la société, à tout prix et à tous les prix. Cette situation amena Axel Kahn à poser cette question par le titre de son livre : *Et L'homme dans tout ça ?*¹ Ce plaidoyer pour l'humanisme, lancé par Axel Kahn, est une interpellation à la reconsidération de l'homme, à lui donner une place importante dans tout processus d'évolution. En effet, face à la manipulation technoscientifique sur l'homme, et même à l'exploitation de l'homme par l'homme, et la surexploitation du monde animal et végétal, Corine Pelluchon se positionne pour défendre les trois causes : humaine, animale et végétale.

Née le 02 Novembre 1967 à Barbezieux-Saint-Hilaire, Corine Pelluchon est professeure de Philosophie à l'Université de Besançon (France). Agrégée et Docteure en philosophie, après une thèse sur Leo Strauss, elle a axé ses recherches sur les questions de bioéthique. Elle a publié plusieurs livres, entre autres, *L'autonomie brisée* (2009), *Les nourritures* (2015), *Manifeste animaliste* (2015), traduit en plusieurs langues, *Éthique de la considération* (2018), *Pour comprendre Levinas* (2020), *Humains, animaux et nature* (2020) et *Reparons le monde* (2020). L'auteure revient sur l'importance de préserver l'environnement et de prendre soin de notre vulnérabilité et de notre dépendance à l'égard des écosystèmes. En effet, Pelluchon invite à une prise de conscience du lien qui nous unit aux autres êtres vivants qui fait naître en nous le désir de réparer le monde.

Dans *Éthique de la considération*, Pelluchon parle du souci que l'homme doit avoir pour l'homme, l'animal et la nature. C'est dans cet ouvrage que notre thème de recherche intitulé : problème du souci dans *Éthique de la considération* de Corine Pelluchon est basé.

¹ Cf. A. Kahn, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil, 2000.

Le mot « souci » ne doit pas s'entendre dans le sens « d'avoir des soucis », ou « d'avoir des problèmes » qui troubleraient la tranquillité, mais plutôt, comme « une attention » ou comme le « care »².

L'être dans le temps et dans l'espace fait naturellement face aux questions de soucis. Quel que soit le domaine où il se trouve, il est en permanence confronté à des situations qui font appel au souci. La multiplicité de sources de cette notion a suscité plusieurs commentaires. Le mot souci dérive du latin « *sollicitus* », qu'on peut décomposer en « *sollus* »³ qui veut dire agité, angoissé, secoué ; et « *cieo, citum* »⁴ qui veut dire sortir, ce qui se meut de l'intérieur, ému. Ainsi, *sollicitus, sollicita, sollicitum* signifient « être plein de souci, d'anxiété, donner de l'inquiétude »⁵. C'est de son origine latine que le mot souci revêt un caractère polysémique. Dans le sens littéraire, le mot souci s'apparente à un autre mot latin « *cura* » qui veut dire « soin ». Mais il est également compris comme une préoccupation ou comme une situation difficile à gérer. C'est dans ce sens que le mot souci désigne, selon Paul Foulquié, une attitude soucieuse, une sollicitude.⁶

Les philosophes antiques emploient le mot « souci » très souvent avec un accusatif (un complément du nom). Cet usage change le sens originel du mot. On parle alors de « *souci de soi* » ou « *souci de l'autre* ». Dans la tradition platonicienne, le mot souci prend sa source dans la célèbre formule de Socrate « *connais-toi, toi-même* », traduit encore par « *Prends souci de toi-même* ». Cette phrase résumant la pensée de Socrate a influencé toute la philosophie occidentale. Socrate, à la place publique, en demandant aux gens de s'occuper d'eux-mêmes leur posait cette question : « est-ce que tu te soucies de toi ? » C'est une question déconcertante. Qu'est-ce que cela signifie réellement ? Socrate demande de « se soucier de soi ». C'est ce qui va amener les Athéniens à le considérer comme un excitateur et corrupteur de la jeunesse. Cette proposition a donné lieu à deux incompréhensions qui ont dévoilé plusieurs sens à savoir : se couper de la société pour se réfugier dans ce que les stoïciens appellent « la forteresse », pour désigner la quiétude totale. L'autre approche est celle qui fait du souci de soi une sorte de maîtrise des affects et des pulsions. Or chez Socrate le souci de soi ne vise pas une maîtrise quelconque, mais une compréhension de soi afin de pouvoir saisir les autres et le monde

² P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, 2^e Ed. Revue et corrigée, Paris, P.U.F., 1969, p. 687b.

³ F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1454c.

⁴ *Ibid.*, p. 1454b.

⁵ *Idem.*

⁶ P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, *op. cit.*, p. 687b

extérieur à soi, en général. Platon expose cette vision de son maître Socrate dans le *Premier Alcibiade*.

Au sens philosophique, pour Heidegger, la notion de « souci », « *die Sorge* » en allemand, désigne « une structure organique du *Dasein* qui, jeté et abandonné dans le monde, est contraint d'assurer son existence et de prendre des options décisives qui le font déchoir »⁷. L'être dans le monde est essentiellement et en permanence souci. Heidegger affirme : « Dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein*, il y a donc un constant inachèvement. La non-totalité signifie un excédent du pouvoir-être »⁸. En effet, Heidegger fut le premier philosophe à s'intéresser à la question du souci, c'est d'ailleurs, selon Camilleri Sylvain, dans un article publié dans *Revue philosophique de Louvain*, sans conteste l'un des philosophèmes les plus importants et les plus marquants d'*Être et Temps* »⁹. Heidegger retrace dans le paragraphe § 42, les sources religieuses du souci en montrant qu'il est « la structure transcendantale au fondement de l'ensemble des existentiels, à savoir, « être-au-monde », « être-pour-la-mort », « être-jeté », « être-avec »¹⁰.

La question du souci met en jeu, d'une part, le courant solipsiste et, d'autre part, le courant altruiste ou personnaliste. En effet, le solipsisme au sens doctrinal, renvoie, pour Christophe Perrin, à la théorie selon laquelle, si la réalité se résume à ce que mon esprit perçoit, seul je suis, seul j'existe¹¹. Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, à tendance altruiste, se manifeste dans la centralité de la personne humaine. Si, selon l'approche heideggérienne, le moment primaire du souci signifie que le *Dasein* existe toujours en vue de soi-même, comment comprendre le retournement de soi vers le monde tel que prôné par les personnalistes ? Selon Emmanuel Mounier, le soi est tourné vers l'autre et en dépend fondamentalement. Le soi ne se réalise pleinement que dans le souci des autres¹², car en soi, je ne suis qu'une possibilité d'être. On se soucie de soi pour soi-même, et c'est dans le souci de soi que le soi trouve sa propre récompense. Dans un des cours au Collège de France, Michel Foucault, disait : « dans le souci de soi on est son propre objet, on est sa propre fin. Il y a, à la fois une absolutisation de soi, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi »¹³. On peut

⁷ *Idem*.

⁸ M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Ed. Numérique, p. 192.

⁹ S. Camilleri. « Du souci « philosophique » au souci « religieux » ». In : *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 112, n°3, 2014, p. 523.

¹⁰ *Ibid.*, p. 504.

¹¹ Cf. C. Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », Dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2009/4 (Tome 93), p. 779.

¹² Cf. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., Collection « Que sais-je ? », No 395, 1965, p. 36.

¹³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, F. Ewald et A. Fontana (dir), Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2001. p. 170.

dire avec l'approche Heideggérienne, que le souci renvoie à une manière d'être, celle dans laquelle on est préoccupé par quelque chose, qui est soit extérieur soit intérieur à soi. Corine Pelluchon défend une éthique des vertus qui se fonde sur la philosophie de la corporéité et du sujet relationnel. Elle propose l'éthique de la considération dont l'attitude réflexive sert de fondement pour repenser l'environnement, la cause animale et la démocratie. En partant du sujet, intersubjectif, et donc du rapport à soi, l'éthique de la considération vise à déterminer les dispositions morales requises pour « être avec-le-monde-et-avec-les-autres »¹⁴.

Le problème que pose la notion du souci est à la fois celui du sujet et de son objet. Dans un monde où les rapports interpersonnels, la politique intérieure et extérieure et les rapports internationaux sont mêlés des maux divers, tels le mépris de l'autre et les écarts des normes sociales, il est évident que l'indifférence s'installe dans le cœur de l'homme. Pelluchon dans *Éthique de la considération* interpelle nos sociétés contemporaines par rapport à ce manque de souci. Elle pense que l'homme doit pouvoir passer du souci de soi, à tendance égoïste, au souci des autres êtres vivants, humains et non humains. Cette tendance égoïste, marquée par l'oubli de l'homme et la destruction de l'environnement, fait intervenir la question de la qualité des relations intersubjectives et du rapport au monde, d'où le questionnement suivant :

- Premièrement, comment parler de souci de l'autre dans une société où les relations interpersonnelles sont teintées d'exploitation, de domination et même de marginalisation ? Autrement dit, la tendance à vouloir le bien-être de soi n'entraîne-t-elle pas l'oubli de l'autre ?
- Deuxièmement, comment faire, afin qu'autrui soit une préoccupation, une fin en soi, et non un moyen¹⁵ pour son propre épanouissement ? Pourquoi et en quoi, le souci de soi et des autres pose-t-il problème ?
- Troisièmement, quelles dispositions morales sont-elles requises, de la part des citoyens, afin qu'ils aient du plaisir à faire le bien, qu'ils soient sobres, que la coopération remplace la défiance, et qu'ils œuvrent ensemble à la construction et à la transmission d'un monde habitable ?

Corine Pelluchon, dans *Éthique de la considération*, est préoccupée par ces interrogations. Faire le bien ou être vertueux, pour elle, c'est être capable d'agir ensemble pour ce qu'elle appelle « le monde commun ». Il est donc fondamentalement question de faire en sorte que, l'homme puisse intégrer l'intérêt général à son intérêt particulier, au lieu d'être

¹⁴ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 233.

¹⁵ « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (Cf. Kant, *Critique de la raison pratique*).

constamment déchiré entre bonheur et devoir. Elle cherche à répondre à ces interrogations. Elle propose l'éthique des vertus qui se démarque de celle proposée par les philosophes antiques. L'éthique de la considération, bien que s'inscrivant dans l'éthique des vertus d'inspiration aristotélicienne et platonicienne, se démarque d'elle par le rejet du perfectionnisme, et du naturalisme¹⁶, parce que, dans l'un ou l'autre cas, il y a décentrement de l'individu pour considérer la perfection tout en dissociant la fin et les moyens. La conviction de Pelluchon est que, au lieu d'être dépendante d'une conception métaphysique de l'homme et du monde, d'une cosmologie, d'une téléologie ou même d'une représentation figée de ce qu'est une vie réussie, elle s'appuie sur une philosophie de l'existence témoignant d'un équilibre réfléchi entre universalisme et l'historicité. L'universalisme consiste à considérer l'univers comme une unité englobant tous les êtres humains où tout passe par le consensus. Et l'historicité ici désigne l'appartenance de tous les éléments de l'univers à une histoire. Elle critique également l'économisme. Elle la distingue du libéralisme d'Adam Smith en la rapprochant du totalitarisme considéré, par Hannah Arendt, comme un « système fondée sur la domination ». L'économisme est défini, par Pelluchon, comme une manière de penser le monde en visant essentiellement la richesse, le profit et l'exploitation. L'économisme déshumanise et convint les hommes qu'ils sont superflus et interchangeables ; cette expérience de la désobjectivation les rend vulnérables au mal politique. Ils ont perdu la capacité de penser le bien commun, ce qui conduit chacun à se replier sur soi et à voir l'autre comme un ennemi. Cela construit des sociétés où les individus sont atomisés et où certains tombent dans le fanatisme et l'extrémisme. Il est important aujourd'hui de proposer une éthique, celle de la considération, qui prendrait en compte la condition de l'homme et son milieu de vie.

Notre travail comporte trois parties et la méthode que nous suivrons, pour le mener à bout, est la *méthode analytique*.

Dans la première partie, à travers *Éthique de la considération*, il s'agira de faire une forme de genèse conceptuelle des mots, considération et souci, ce qui nous permettra de comprendre leurs sens, tant au niveau de la philosophie antique qu'au niveau de la philosophie contemporaine. Nous verrons la progression et les variantes sémantiques de ces concepts de l'antiquité grecque au temps contemporain.

¹⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 63.

Dans la deuxième partie, nous parlerons des implications éthiques et politiques du souci telles que présentées par Pelluchon dans *Éthique de la considération*. Il s'agit de voir, comment Pelluchon lie la question du souci à la vulnérabilité et à la responsabilité. En faisant recours à Paul Ricoeur, Pelluchon cherche à assigner au souci la visée de la vie bonne au-delà de la vie heureuse. Pour ce faire, elle explore la piste de la convivance en vue du bien vivre ensemble.

Dans la troisième partie, nous lancerons un regard critique sur l'éthique de la considération que propose Pelluchon à travers la question du souci de soi et du monde. Au-delà de la convivance proposée comme mode du vivre ensemble dans une pleine considération, il demeure qu'il n'est pas possible de parler de considération si les questions de bien commun et de la destination universelle des biens ne sont pas clairement posées. De même, il est important de voir les différents niveaux de considération entre les êtres vivants : humains et non humains. Autrement dit, comment faire pour ne pas céder à deux dérives : une hyper considération écologique au détriment de l'humain d'une part, et une hyper centralité de l'homme, au mépris de l'écologie.

PREMIÈRE PARTIE :

**CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU SOUCI DE SOI ET DE LA
CONSIDÉRATION**

« La connaissance de soi n'a de sens que si l'on comprend la véritable signification du souci de soi et des autres, que l'on sait de quoi on doit prendre soin. Se soucier de soi, ce n'est pas prendre soin de son corps ni rechercher les honneurs et les richesses, mais se soucier de son âme »

C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 49.

Cette première partie de notre étude est l'occasion de faire une topique historique des concepts de considération, de souci et de soi. À travers leurs définitions et les différentes mutations sémantiques, nous chercherons à découvrir leurs différentes orientations philosophiques. Le premier chapitre nous permettra de comprendre comment les philosophes antiques, modernes et contemporains abordent la notion de souci. Nous nous servirons des philosophes antiques tels que Socrate, considéré comme le premier à faire allusion à la question du souci. Il sera suivi successivement par Sénèque et son disciple Marc Aurèle. Ces derniers parlent de souci de soi, dans le sens de l'ouverture au monde. Autrement dit, le souci est souci à la fois de soi et des autres. Ensuite, nous verrons quels sens, les philosophes modernes, tels que John Locke et Heidegger, donnent au souci de soi. En effet, Pelluchon s'est essentiellement basée sur les philosophes antiques pour construire son idée du souci de soi. C'est pourquoi, nous partons de ces philosophes antiques pour aboutir à l'approche qu'en fait notre auteure dans *Éthique de la considération*. Pelluchon a été inspirée également par l'approche Foucauldienne du « souci de soi ». Enfin nous verrons comment Pelluchon passe du concept « considération », emprunté à Bernard de Clairvaux, à l'éthique de la considération.

CHAPITRE I :

DIFFÉRENTES APPROCHES DU CONCEPT DE SOUCI ET DE SOI

L'homme, dans sa dimension sociale, est appelé à vivre avec les autres. Il est un tissu de relations. Mais la préoccupation première des présocratiques était cosmologique, en cherchant à étudier les lois générales de l'univers. Elle est également cosmogonique, en cherchant l'origine et la formation du monde. Ils cherchent le « αρχή » (arkhé), c'est-à-dire, le principe premier, le début de toute chose. La question fondamentale que se posaient les présocratiques est celle de savoir « quelle est la matière dont sont faites les choses ? »¹⁷. Ce principe ou « *arkhé* », pour Thales, c'est l'eau ; pour Anaximène, l'air est le principe premier de toute chose. Anaximandre pense que, ce n'est ni l'air ni l'eau, c'est plutôt ce qu'il nomme « *apeiron* » pour désigner l'infini, l'illimité, l'indéfini qui serait, selon lui, le principe premier. Il s'agit de « la chose quantitative indéterminée qui ferait naître l'eau, le feu, etc. »¹⁸. Empédocle fait une forme de conciliation en disant que : « le feu, l'air, l'eau et la terre sont au monde comme les couleurs dont se sert le peintre ou comme l'eau et la farine avec lesquelles on fait la pâte, tout vient de leur réunion »¹⁹. Pythagore pense que c'est le nombre qui serait à l'origine de toute chose.

Parmi ces philosophes antiques, seul Socrate peut être considéré comme le premier à parler du souci dans le cadre de la réflexion philosophique. De même, Platon, Plotin et les stoïciens se sont intéressés à la question du souci. Les philosophes médiévaux ont, quant à eux, été préoccupés par la théodicée. Il a fallu le temps moderne avec Heidegger pour voir l'émergence du concept souci et qui sera repris amplement par Michel Foucault. Inspirée par ce dernier, Corine Pelluchon est revenue sur le concept en l'introduisant dans *l'Éthique de la considération*. Notre parcours dans ce premier chapitre nous permet de découvrir trois approches importantes du souci : dans l'antiquité avec Socrate, Sénèque et Marc Aurèle, ensuite une approche moderne avec Heidegger pour atterrir sur l'approche foucauldienne et pelluchienne.

¹⁷ E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie, I, Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige / P.U.F., 1981, p. 41.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

I. Le souci dans la philosophie antique

À la suite de Socrate, d'autres philosophes antiques ont épilogué sur le concept de souci en lui donnant plusieurs orientations. C'est à Socrate que revient le mérite de l'intrusion de ce concept en philosophie.

I.1 Les socratiques et le « connais-toi, toi-même »

Socrate est celui-là qui a réorienté, en général, la conception de la philosophie en passant de la cosmologie à l'anthropologie à travers l'initiation à la connaissance de soi « connais-toi, toi-même et tu connaîtras l'univers et les dieux »²⁰. Alors que ses contemporains, tels que les sophistes étaient restés sur la pure spéculation, Socrate a voulu rendre la philosophie pragmatique. Malheureusement, il a été mal compris et fut condamné à mort. Dans son procès, Socrate ne présenta pas des éléments pour sa défense, mais s'est intéressé aux conséquences qu'on aurait, après sa mise à mort, non seulement pour lui-même, mais aussi pour tous les athéniens et le genre humain. C'est en quelque sorte une bonne preuve, un exemple de souci pour autrui. D'ailleurs la préoccupation fondamentale de Socrate était celle d'éveiller les autres au souci pour le vrai et le bien.

Platon, dans la *République*, parle également de la notion du souci comme éveil de l'esprit. Le récit de l'allégorie au *livre VII* montre que le prisonnier libéré est mu par le souci de libérer les autres. Il a agi par pur souci de ses ex-camarades prisonniers. Après avoir goûté aux délices de la liberté et du savoir, il redescend dans la caverne pour les faire ressortir. On peut retenir cette première leçon que nous offre le prisonnier libérateur, à savoir que, si nous manifestons mutuellement de la sollicitude les uns pour les autres, personne ne serait prisonnier de la caverne. Si dans une société on manifeste de la sollicitude, cette société devient plus humaine. C'est pourquoi, Platon confie cette charge aux philosophes qui sont des sages et des hommes remplis de moralité. Pelluchon cite également le premier Alcibiade. En effet, se soucier de soi, pour Alcibiade, c'est se soucier de son âme en sachant identifier les biens susceptibles de la nourrir²¹. Les philosophes antiques se sont préoccupés du souci non pas par pure spéculation, mais comme mode de relation intersubjective. Socrate était considéré comme celui qui aurait reçu la mission de s'occuper des autres, de les aider à prendre des décisions de se soucier d'eux-mêmes

À sa suite, on assiste à un retour sur la notion de souci, définie comme « souci de soi » tourné vers les autres. Porphyre, disciple de Plotin, démontre que le souci de soi va de pair avec celui

²⁰ Inscription sur le seuil du fronton de Delphes attribuée à Socrate.

²¹ Platon, *Premier Alcibiade*, trad. E Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 132.

des autres²². En général, on aperçoit une mise en évidence concrète du « souci de soi » et même son implication en politique. Cette évidence est plus exprimée chez les stoïciens, tels que Sénèque et Marc Aurèle. Ce dernier invite l'homme politique à avoir comme première préoccupation l'attention à l'autre²³.

I.2. Sénèque et le souci comme gouvernement de soi

Philosophe de l'école stoïcienne, grand dramaturge, homme politique et conseiller de Néron, Sénèque surnommé « le jeune » est né vers l'an 4 av J-C. Sa conception de la vie va influencer plusieurs penseurs. Pelluchon s'est basée sur la conception de la philosophie chez les stoïciens pour expliciter la question du souci. Il s'agit principalement de Sénèque et de Marc Aurèle. Comme tout stoïcien, Sénèque a une conception du souci en rapport avec la nature. Dans une de ses lettres à Lucilius, Sénèque lui dit « *vindica te tibi* » c'est-à-dire, « revendique tes droits sur toi-même ». En effet, il s'agit d'un appel à apprendre à se gouverner. Sénèque fait un passage allant d'une philosophie au service de la République à une philosophie comme un exercice de transformation de soi, de son âme, à la recherche du bonheur ou à la recherche du souverain bien. Le philosophe aide donc à mieux vivre, à contrôler ses humeurs, à prendre possession de soi et à se gouverner. C'est dans ce sens qu'il écrit à Lucilius : « la majeure partie de la vie, la meilleure du moins, a été donnée à la République : prends aussi soin pour toi quelque peu de temps »²⁴. Cette interpellation de Sénèque ne raisonne nullement comme une forme d'orgueil, mais plutôt comme une introspection, une prise en compte de soi, pour mieux servir la République. Il ajoute d'ailleurs à la suite de cette lettre : « celui qui consacre tout son temps à son profit personnel, qui organise chacun de ses jours comme une vie entière, ne désire le lendemain ni ne le redoute »²⁵. Cette affirmation de Sénèque invite à ne pas seulement avoir souci de soi mais aussi des autres. Pelluchon interprète cela comme un appel aux devoirs envers soi-même dans le but de la transformation substantielle²⁶.

Dans le même sens, Sénèque écrit à Lucilius : « le bonheur n'est point pour quiconque n'envisage que soi, rapportant tout à son utilité propre : il nous faut vivre pour autrui, si nous voulons vivre pour nous »²⁷. Cette citation un peu surprenante et impérative veut clairement

²³ Cf. M. Goarzin, *La bienveillance du sage stoïcien*, <https://doi.org/10.58079/m1uo>, Consulté le 30 avril 2024

²⁴ Sénèque, *Lettre à Lucilius, livre XVII-XVVIII*, Trad. H. Nobot, Ed. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 1020.

²⁵ *Idem*.

²⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 49.

²⁷ Sénèque, *Lettre à Lucilius, livre XVII-XVVIII, op.cit.*, p. 1022.

dire qu'il faudrait plutôt éviter toute tendance à penser qu'il faut d'abord s'occuper de soi si on veut s'occuper des autres. Sénèque propose que la transformation de soi passe par une attention aux autres. C'est pourquoi, pour lui, il n'y a pas de vrai souci des autres, s'il n'y a pas déjà au fond un oubli de soi. La philosophie, comme « manière de vivre », est tournée vers les autres. Socrate lui-même se présentait comme celui dont la mission est de : « s'occuper des autres, de leur faire prendre la décision de se soucier d'eux-mêmes »²⁸.

En relisant la philosophie antique, Jean François Balaudé²⁹ montre que le souci de soi et du monde passe nécessairement par le travail à faire sur la pensée. Selon Socrate, par exemple, « avoir souci de soi signifie ne pas s'en tenir au donné, mais se remettre en question pour tâcher de devenir meilleur, plus juste »³⁰. Autrement dit, le souci ne signifie pas un engagement aveugle ou irréfléchi, mais au contraire un sérieux exercice de réflexion ; car une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue³¹. Marc Aurèle, disciple de Sénèque, parle du souci comme exercice d'élévation vers le plus grand bien, vers le soin de soi et l'attention aux autres.

I.3. Marc Aurèle et le souci d'une vie digne

Marc Aurèle a vécu entre 121 et 180. Il était un empereur romain et philosophe stoïcien. En tant qu'empereur, il se faisait appeler Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus et régna de 161 à sa mort. En philosophie, il se fait remarquer par son célèbre ouvrage, *Pensées pour soi-même*. La philosophie selon Marc Aurèle se définit comme une harmonie entre une vie digne et la vie bonne. Ainsi le philosophe doit s'élever à la hauteur d'une vie digne d'être vécue en conformité avec la pensée. La philosophie n'est pas, selon Marc Aurèle, une pure spéculation à la manière des sophistes. Soucieux de ce qui dépend de lui, le sage est amené à vivre dans un monde des choses indifférentes et s'il ne cherche pas à les acquérir, il se trouve malgré lui contraint à s'orienter vers elles. Le but que Marc Aurèle assigne à la philosophie, c'est tout d'abord le souci de soi. Dans *Pensées pour moi-même*, il laisse entrevoir une attention particulière à l'autre, et insiste notamment sur la bienveillance avec laquelle il faut agir vis-à-vis d'autrui.

On se demande, ce que veut réellement insinuer Marc Aurèle. Comment passer du souci de soi à la bienveillance ? Dans le premier livre de *Pensées pour moi-même*, Marc Aurèle

²⁸ P. Hadot., *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 173.

²⁹ J. F. Balaudé, *Le savoir-vivre Philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2010.

³⁰ *Ibid.*, p. 155.

³¹ *Ibid.*, p. 156.

propose un certain nombre d'attitudes altruistes. Il s'agit de « ne pas traiter avec dédain les plaintes d'un ami, même s'il a tort »³², « avoir pour ses enfants une véritable affection »³³ être un homme « capable de se guider lui-même et de guider les autres »³⁴. Tous ces conseils sont le fruit de l'influence d'un autre stoïcien, Epictète³⁵, et qui sont des fondamentaux de la morale stoïcienne. En effet, pour Marc Aurèle, la bienveillance et l'attention à l'autre sont naturelles par conséquent, prendre soin de l'autre devrait faire partie de notre nature. C'est pour cela qu'il affirme qu'il est naturel à l'homme de protéger l'homme³⁶.

Dans *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle, on peut comprendre que le « *telos* » philosophique, orienté vers soi, peut être aussi la bienveillance à l'autre. Car, prendre soin de soi veut dire « vivre de manière conforme à la nature sociable de l'homme »³⁷. Le souci de soi signifie prendre soin de l'autre ; et prendre soin de l'autre ce n'est pas s'écarter du but de la philosophie tel que défini par Marc Aurèle, mais c'est plutôt mieux l'atteindre. En un mot, ce qu'on peut retenir de la question du souci chez Marc Aurèle est que le souci de l'autre est la résultante naturelle d'un souci de soi. Ce qui fait que la cohérence entre le souci de soi et de l'autre permette à l'homme de vivre conformément à sa nature sociable. Car, pour Marc Aurèle, « nous sommes nés pour collaborer, comme les pieds, les mains, les paupières, les deux rangées de dents, celle du haut et celle du bas »³⁸. La question du souci énoncée par les Socratiques, a été reprise avec des orientations nouvelles par les philosophes modernes et contemporains.

En effet, la pensée ancienne a été essentiellement marquée par le souci de soi. Cette culture de soi est orientée vers « prendre soin de soi-même ». Toutefois, il faut préciser que s'occuper de soi-même n'est pas le point d'arrivée, mais un point de départ pour le souci de l'autre. Au mot souci, ils ont ajouté des compléments d'objet tels que « soi, » ou « soi- même ».

II- La notion de « soi »

Le mot « soi » a pris plusieurs sens surtout quand on lui adjoint d'autres mots. Du sens général au sens que lui donnent John Locke et Paul Ricoeur, on découvre néanmoins que le soi fait référence au « je », au « tu » et au « il » et à leurs pluriels respectifs.

³²M. Aurèle, *Pensées pour moi-même*, chapi 1, § 13., l'Traduction d'Alexis Pierron, Paris, Charpentier, 1867, p. 253

³³*Idem.*

³⁴*Ibid.*, chap.1, § 16, p. 260.

³⁵ Cf. Epictète, *Ce qui dépend de nous, manuel et entretiens*, Trad. Par Myrto Gondicas, Paris, Arlea, 2004, p. 143.

³⁶ M. Aurèle, *Pensées pour moi-même*, *op.cit.*, chap. 3, § 4, p. 452.

³⁷ *Ibid.*, chap. 6, § 44, p. 510.

³⁸ *Ibid.*, chap.2, § 1, p. 310.

I.1 Le sens général de « soi »

Le pronom réfléchi « soi » correspond à « moi » et à « toi ». Il désigne ce que chacun est pour lui-même, son moi³⁹. Renouvier fait une opposition entre « le soi », et le « non soi ». Le soi veut dire « de soi-même en personne » et qualifie un acte dont la cause est une décision réfléchie et volontaire. Concept très utilisé en psychologie, le soi désigne la façon dont nous nous définissons, dont nous décidons de ce que nous sommes : ce que je suis⁴⁰. Les images que nous renvoient les autres individus : ce que je pense que les autres pensent que je suis. En d'autres termes, il s'agit de la composante cognitive du soi. Le non-soi qualifie l'acte spontané, accompli sans décision réfléchie et involontaire. Malgré leur opposition, le soi et le non soi ne sont donnés que par leur rapport à l'altérité⁴¹.

Au souci a été ajouté un complément du nom « soi » qui transforme radicalement la compréhension du concept « souci de soi ». Le mot « soi » au sens littéraire est un pronom réfléchi qui désigne, la troisième personne du singulier associé à « même », quand on parle de « soi-même », la réflexivité devient plus intense. Dans le langage philosophique, « le soi » est adossé à plusieurs autres mots et devient polysémique. Dans le *Vocabulaire technique et critique de philosophie*,⁴² on repère les expressions telles que : le « pour soi », l'« en soi », le « soi-même »⁴³. Pelluchon, en plus de « soi », parle du souci du monde, qui contient à la fois des sujets qui s'affirment et des sujets affirmés.

Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec soi-même. Pour Sartre, l'en-soi ne peut rien fonder ; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est le fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, c'est parce qu'il vient au monde par le « pour-soi », comme « un en-soi » néantisé qui se fonde, lui-même⁴⁴.

Jean Paul Sartre oppose l'en soi et le pour soi. En effet, si le pour-soi se définit comme contingence ou comme néant, c'est qu'il est par définition manque ou désir : mais ce qui manque au pour-soi n'est pas tel ou tel objet, c'est tout simplement l'être, au sens de l'être en soi. La pertinence du souci de soi dépend du sens qu'on donne au mot « soi ». Qu'il s'agisse de soi comme objet pensé ou comme sujet pensant, le sens change. « Le pour-soi rêve donc

³⁹ P. Foulquié et R. Saint Jean, *Vocabulaire de la langue philosophique*, op.cit., p. 682.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, Paris, P.U.F., 1947, p. 984b.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ J. P. Sartre, *l'Etre et le néant*, op.cit., p.118.

d'accomplir la synthèse impossible »⁴⁵. Cela dépend, comme affirme John Locke, de la conscience.

II.2. La notion de soi chez John Locke

Pour John Locke, dans *Essai philosophique concernant l'entendement humain* :

*Le soi est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque Substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et par-là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre*⁴⁶.

Pour lui, il n'y a que la conscience qui puisse réunir dans une même substance. Car quelle que soit la substance, de quelque manière qu'elle soit formée, il n'y a point de personnalité sans conscience ; et un cadavre peut aussi bien être une personne, qu'aucune sorte de substance peut l'être sans conscience⁴⁷. C'est à ce niveau que Pelluchon rejoint Locke.

Entré progressivement par dévoilement dans la philosophie, le mot « soi », devient un concept philosophique avec le philosophe anglais John Lock. Dans le chapitre 27 du livre II de son ouvrage intitulé *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Locke utilise le mot « *self* » pour parler du soi. En effet, étaient considérés comme « sujets », des êtres doués d'une âme rationnelle. Toutefois, le sujet n'était pas encore un problème philosophique car l'existence d'une âme, « principe de vie », présent en chacun, permettait de définir l'identité de chaque individu ainsi que son comportement. Pour John Locke,

*Le soi dépend de la conscience. Le soi est cette chose qui pense, (de quelque substance, spirituelle ou matérielle, simple ou composée, qu'elle soit faite, peu importe), qui est sensible ou consciente du plaisir et de la douleur, capable de bonheur et de malheur, et qui dès lors se soucie de soi dans toute la mesure où s'étend cette conscience*⁴⁸.

C'est dans ce sens que Delphine Martinot, professeure de psychologie sociale à l'Université Clermont Auvergne et Membre du laboratoire de psychologie sociale et cognitive, soutient que, le soi est constitué d'un ensemble de représentations mentales des caractéristiques

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Traduction par Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735 (3ème éd.), 26 §17., p. 56, [wikisource.org/wiki/](https://fr.wikisource.org/wiki/John_Locke:_Essai_philosophique_concernant_l'entendement_humain)

⁴⁷*Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

que l'individu utilise pour se définir et réguler son comportement⁴⁹. C'est ce qui fait dire à Delphine Martinot que le soi est constitué d'un ensemble de représentations mentales des caractéristiques que l'individu utilise pour se définir et réguler son comportement. Construites à partir des expériences de vie et de leur élaboration mentale, ces représentations sont stockées en mémoire au même titre que les représentations d'autres objets⁵⁰.

II.3. Approche Ricoeurienne de soi

Pelluchon est une grande lectrice de Paul Ricoeur. Elle a publié plusieurs livres et articles sur Paul Ricoeur. On peut citer le plus récent ouvrage : *Paul Ricoeur, philosophe de la reconstruction. Soin, attestation, justice* (2022), et plusieurs autres articles. En relisant *Soi-même comme un autre*, Pelluchon découvre que Paul Ricoeur part des différences grammaticales issues des différentes langues⁵¹ : Français « *soi* », Anglais « *self* », Allemand « *Selbst* », l'Italien « *se* », ou encore l'espagnol « *simismo* » pour expliquer le soi. Au bout de cette diversité, une chose demeure : « Dire « *soi* », ce n'est pas dire « *je* ». Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même »⁵². Cette première approche nous amène à comprendre que, lorsqu'on parle de souci de soi, il n'est pas question du souci de « *je* » mais du sujet à la 3^e personne, qui se projette et se réfléchit, c'est-à-dire « le soi » et le « soi-même ». Cette approche ricoeurienne est en antipode avec l'approche Aristotélicienne. En effet, alors que Ricoeur prêche pour « un soi-même comme un autre », la mêmeté, Aristote, quant à lui, pense qu'il n'a pas d'emblée par nature un soi-même. Il faut donc s'interroger sur « *αὐτός* », c'est-à-dire l'autre, pour dégager la figure d'un soi-même dans la vie même de cet « *αὐτός* ». Ricoeur prend une démarcation conceptuelle avec les scolastiques pour se rapprocher de Kant. En effet, le soi est associé à l'en soi pour désigner « la substance », ce qui existe en elle-même par opposition l'accident que Kant appelle le « *noumène* ».

Ce premier chapitre nous a permis de clarifier le concept de « souci », à travers les philosophes antiques tels que Socrate, Marc Aurèle et Sénèque. Ensuite nous avons également analysé le sens général du mot « soi », tout en s'appuyant sur John Locke et Ricoeur. Et nous avons compris que le souci est à la fois « souci de soi » et « souci des autres ». Quelles analyses les contemporains font-ils de l'expression « souci de soi » ?

⁴⁹ D. Martinot, « Le soi en psychologie sociale » in *Identité(s)* (2016), <https://www.cairn.info/identites--9782361063283.htm>.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1999, p. 11.

⁵² *Ibid.*, p. 30.

CHAPITRE II.

LA RÉCUPÉRATION MODERNE ET CONTEMPORAINE DU PROBLÈME DU SOUCI

Après les philosophes antiques, une récupération du concept de souci a été faite par quelques philosophes modernes et contemporains. Pendant la période médiévale, on n'a pas fait cas du souci de soi, car tout est centré sur Dieu, jusqu'à la négation de soi. Il a fallu attendre le temps moderne avec Heidegger, pour voir apparaître la notion du souci que Foucault va reprendre amplement.

I. Les approches heideggérienne et foucauldienne du souci de soi

Heidegger et Foucault, tous deux des philosophes contemporains, ont une même approche des concepts de soi et de souci, avec quelques nuances. Et c'est sur eux que Pelluchon a basé sa conception de souci et de soi.

I.1. Le souci dans *Être et Temps* de Heidegger

C'est avec Heidegger que réapparaît le concept du souci, de façon si intense depuis les philosophes antiques. Heidegger lui a donné une place centrale dans *Être et Temps*. Le concept apparaît plus de deux cent fois. Le souci renvoie, chez Heidegger à une manière d'être, celle dans laquelle on est préoccupé par quelque chose. Heidegger dans *Être et le temps* s'est intéressé à la question du souci de l'être. Il fait une approche ontologique du souci en l'identifiant à l'être dans le monde. Le souci est, selon Heidegger, le sens existentiel de l'être. La réalisation du Dasein s'exprime dans une préoccupation pour les autres. C'est la thèse que défend Pelluchon. Selon Heidegger, « le Dasein, comme « *l'être-là* », est l'étant que je suis moi-même, son être est mien »⁵³. Autrement dit, le Dasein ne parvient à authentiquement se comprendre et à comprendre les choses qu'à partir du souci. L'étant du Dasein ne s'exprime pas dans une existence isolée, mais dans le « *mit sein* » c'est-à-dire l'être avec. En effet, c'est dans l'être avec les autres qu'il parvient à se réaliser dans le monde. C'est dans un rapprochement réel entre l'être-là et l'être-avec que le souci a un sens et devient l'être même du Dasein. À partir de cette approche, intervient, dans le langage heideggérien, la notion de l'altérité. Il affirme ceci : « l'être-là à l'égard d'autrui n'est pas seulement un rapport ontologique autonome et irréductible, il est en tant qu'être-avec-autrui, existant dès qu'existe

⁵³ M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 145.

l'être-là »⁵⁴. Le souci véritable est celui de l'être. Ce souci fait que l'être vit le présent dans la sérénité surtout lorsque le passé a été valablement assumé dans une forme de dépassement. Pour Heidegger, l'être doit toujours se dépasser. C'est pourquoi le souci ne doit nullement viser, de façon exclusive, un comportement particulier à l'égard de soi-même. Il doit inclure à la fois « l'être déjà là et l'être auprès de, être en avant de soi-même »⁵⁵. L'approche heideggérienne du souci est à la fois ontologique et éthique, mais Michel Foucault sépare cette conception ontologico-éthique du *dasein*, pour l'orienter dans l'éthique et la politique.

I.2. Le souci chez Michel Foucault

Né en 1926 et mort en 1984, Michel Foucault fut l'une des figures marquantes de philosophie au XXe siècle. Éminent professeur au collège de France, nous avons de lui plusieurs cours dans diverses disciplines, plus spécialement ; la politique, la morale et la philosophie. Il est l'un des philosophes contemporains à avoir longuement parlé de souci de soi. Ses recherches ont influencé de nombreuses disciplines, la philosophie, la sociologie ainsi que la psychologie. Les concepts foucauldien tels que « biopolitique » ou comme « gouvernementalité » sont devenus des éléments clés dans le discours contemporain. La biopolitique, soutient Foucault, est une stratégie politique de la gouvernance qu'il faut situer dans le cadre qui l'a vu naître : l'émergence du libéralisme. Elle est tout à la fois stratégie politique, qui doit s'occuper de la « santé » des populations et de leur vie en général⁵⁶. En employant ce néologisme « *biopolitique* », Michel Foucault s'explique dans un article publié au *Collège de France* en disant : qu'elle est la manière dont on a essayé, depuis le XVIIIe siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races⁵⁷. Michel Foucault veut, en d'autres termes, promouvoir la prise en compte de tous les problèmes septiques de la vie et de la population dans le projet politique et de la gouvernementalité.

2.1 Le souci et la gouvernementalité

Le mot « gouvernementalité » apparaît pour la première fois dans la 4^e leçon des séries des cours de Michel Foucault au Collège de France intitulé « Sécurité, territoire, population » de 1977-1978. Par ce mot de « gouvernementalité », Michel Foucault veut désigner

⁵⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁶ M. Foucault, *La naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2004, p. 261.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 367.

premièrement, l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir. La gouvernementalité a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Ici, la visée première de toutes les institutions ou organisations étatiques est la population. La deuxième définition met l'accent sur le type de pouvoir au service du gouvernement et le savoir-faire politique. La troisième définition est celle qui désigne la gouvernementalité comme mise en place par le gouvernement pour restaurer la justice sociale⁵⁸. Michel Foucault a forgé un néologisme « gouvernementalité » pour faire allusion à la conduite des individus, qui leur permettent de s'autoréguler, et à l'analyse et à la compréhension des mécanismes de gouvernement. Projet difficile à comprendre et qualifié par Sébastien Malette de « véritable labyrinthe dans lequel les différentes approches théoriques et méthodologiques préconisées par l'auteur s'entrecroisent »⁵⁹. Toutefois on peut noter que la gouvernementalité s'intéresse à l'analyse des mécanismes de gouvernement ainsi que les procédures et les pratiques spécifiques des institutions étatiques, et qui touchent la société avec toutes ses ramifications. Le gouvernement est ici perçu non pas comme un acteur unique, mais plutôt comme une combinaison d'éléments de la société. En des termes plus simples, la gouvernementalité est un mode d'exercice du pouvoir en tant qu'il fait appel à la rationalité.

En élaborant le concept de « gouvernementalité » qui désigne « les stratégies d'un gouvernement à moduler les individus à travers la gestion de la population »⁶⁰, Michel Foucault veut resituer l'individu dans la société. Il s'agit de prôner un gouvernement de la vie des populations à l'échelle de l'espèce humaine, et non seulement des individus. En effet, la réaction de Michel Foucault est une forme de rejet du libéralisme qui était en pleine émergence. Au-delà de la liberté des individus que veut mettre en valeur le libéralisme, Michel Foucault propose la prise en compte de l'enjeu politique de la régulation de la vie qui passe par le gouvernement de soi. Le souci de soi n'introduit pas un sujet souverain mais établit un rapport de soi à soi, une subjectivation qui n'est pas un assujettissement. Pelluchon est revenu sur la subjectivation et qu'elle considère comme le lien à établir dans un gouvernement entre le travail et la coopération⁶¹. Elle définit la subjectivation comme l'affirmation du sujet dans ses rapports avec les autres et les institutions. Dans le sens des relations intersubjectives, la subjectivation

⁵⁸ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004, p. 111.

⁵⁹ S. Malette, *La gouvernementalité Chez Michel Foucault*, Québec, Université Laval, 2006, p. 8.

⁶⁰ A. Benoit « Foucault », in Mari Foglia (dir), *histoire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2013, p. 675.

⁶¹ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 161.

est la capacité qu'a le sujet de s'affirmer et d'affirmer autrui.

Le souci de soi est un concept philosophique repris par Michel Foucault et désigne l'ensemble des conditions de transformation de soi tant sur le plan individuel que social. Il se rapporte essentiellement au lien que l'on entretient avec soi-même et les autres. Autrement dit, il doit s'entendre, dans le sens de Pelluchon, à tout l'univers, aux êtres vivants et non vivants.

2.2 Le souci de soi comme rapport à autrui

Avec Michel Foucault, on assiste à une forte récupération de la notion du souci. Michel Foucault l'inscrit dans la droite ligne de la culture antique du souci de soi en mettant en valeur la question du processus de subjectivation, comme mécanisme de construction de soi comme sujet. Les pas supplémentaires que Michel Foucault a fait sont au niveau de la question de la vérité sur soi-même. Alors que les philosophes antiques s'intéressent à la question de l'action juste, Foucault met en exergue la question de la relation à autrui. Le rapport à autrui devient « source et critère d'un agir éthique ». Ce qu'il faut retenir de Foucault par rapport à la question du souci est que : « Le souci de soi n'est pas égoïsme étroit, mais recherche de la vie selon un ordre qui assure la pérennité de la Cité, et que l'on cherche à déduire de la nature telle qu'on en comprend les lois »⁶². Le souci de soi chez Foucault veut donc dire souci des autres et de la société en général.

À la suite de Michel Foucault, Axel Kahn revient sur la question du souci en la basant sur la dignité humaine. Pour Kahn, si l'on admet que « tous les hommes naissent et demeurent égaux en dignité et en droit, alors « considérer que l'autre a la même qualité que soi implique le souci de l'autre, dans quelque situation qu'il se trouve »⁶³. Le souci de l'autre est motivé par la dignité qu'il a comme personne humaine indépendamment de sa situation sociale ou de son état de vie. Cette attention nécessite une proximité qui se traduit par la volonté de faire société et la prise en compte du souci individuel et collectif. En réalité, une société débute par l'attention à ceux dont la qualité et l'importance ne sont en rien entamées par leur fragilité. Autrement dit, les inégalités⁶⁴, les incapacités⁶⁵ et les incapacités naturelles n'entravent nullement la considération de ceux qui sont dans cette situation. En effet, « les membres d'une

⁶² M. Foucault, *Histoire de la sexualité III - Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 2013, p. 105.

⁶³ A. Kahn, *Et le bien dans tout ça ?* Paris, Gallimard, 2021, p. 30.

⁶⁴ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Cerf, 2012, p. 86.

⁶⁵ Cf. A. Sen, *l'idée de justice*, Traduit par Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2010, p. 15.

communauté font société quand ils deviennent compagnons »⁶⁶. Pour Axel Kahn, le souci de l'autre s'exprime dans la prise en compte de la vulnérabilité et des vulnérables, proscrivant toute forme de discrimination.

Dans l'une de ses dernières déclarations⁶⁷, en faisant une relecture sociologue de la période antique, le Pape François affirme : « dans l'Antiquité classique, on trouve une première perception de la dignité humaine, qui s'inscrit dans une perspective sociale : chaque être humain est doté d'une dignité particulière, en fonction de son rang et au sein d'un certain ordre »⁶⁸. De la sphère sociale, le mot est passé à la description des différentes dignités des êtres présents dans le cosmos. Dans cette optique, tous les êtres possèdent leur propre « dignité », en fonction de leur place dans l'harmonie du tout. Certes, certains sommets de la pensée antique commencent à reconnaître une place singulière à l'être humain, dans la mesure où il est doué de raison et donc capable d'assumer une responsabilité pour lui-même et les autres êtres du monde, mais nous sommes encore loin d'une pensée capable de fonder le respect de la dignité de tout être humain, en toutes circonstances. Pelluchon, dans *Éthique de la considération*, met en œuvre une éthique qui serait une prise en compte de l'homme, quelle que soit sa condition, et qui fait naître la question du souci.

II. Le souci de soi chez Corine Pelluchon

La première partie intitulée, souci de soi et du monde, établit un rapport dialectique entre le monde et le sujet. Ainsi, le souci de soi s'articule autour de la notion d'humilité, définit comme une forme d'introspection pour mieux se connaître et connaître le monde pour Pelluchon, « la considération s'en racine dans l'humilité »⁶⁹. Elle fait du souci l'élément important du vivre ensemble.

II.1. Le souci de soi et le souci du monde

Après avoir présenté la notion du souci chez les philosophes antiques, les modernes et les contemporains, nous constatons que Pelluchon est inspirée par ces différentes approches. D'une part, elle a récupéré la conception antique de l'éthique des vertus en y mettant sa touche particulière d'autre part, elle a récupéré la notion de considération chez Bernard de Clairvaux, en lui donnant une orientation éthique. Ces deux sources font naître, chez elle, l'éthique de la

⁶⁶ A. Kahn, *Et le bien dans tout ça ?*, *op.cit.*, p. 208.

⁶⁷ V. Manuel Fernández, *Déclaration du pape François*, « *dignitas infinita* », Traduit par Armando Matteo, Rome, 2024, §10.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 33.

considération avec une orientation humaine et environnementale, d'où la dialectique à établir entre le souci de soi et le souci du monde. L'éthique des vertus prend sa source dans les morales platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne. Pelluchon considère l'éthique stoïcienne comme « l'art de vivre »⁷⁰, surtout de mieux vivre. Les philosophes antiques, plus précisément Socrate, situent le souci de soi dans le connais-toi toi-même, comme nous l'avons signalé plus haut. Pelluchon va plus loin en disant que « la connaissance de soi n'a de sens que si l'on comprend la véritable signification du souci de soi et que l'on sait de quoi on doit prendre soin »⁷¹. En effet, Pelluchon s'éloigne un peu des anciens pour s'accrocher à la conception du souci telle que présentée par Bernard de Clairvaux.

Le souci de soi ne veut pas dire prendre soin de son corps ou encore rechercher ses honneurs. Pour Pelluchon, le souci de soi signifie « se soucier de son âme » Comment se soucier de cette âme qui ne se dévoile pas à l'homme sans jeu d'herméneutique ? Qu'est ce qui nous permet de saisir cette âme et d'en prendre soin ? Pelluchon parle de la connaissance de soi. C'est le point de départ de Socrate pour accéder à la connaissance : « connais-toi, toi-même et tu connaîtras le monde et les dieux ». Se connaître ici, revient à identifier les biens susceptibles de nourrir son âme »⁷². Platon situe le souci de soi au cœur de l'éthique des vertus. Cet apport significatif de Platon dans l'éthique des vertus se situe au niveau du but qu'il donne au souci de soi. En fait, prendre soin de soi, selon Platon, ne veut pas dire viser la perfection ou la tranquillité de l'âme, comme le pensent les stoïciens ; c'est viser la justice. C'est dans cette visée de la justice que le souci de soi devient « souci des autres ». Il y a ici un antagonisme entre la visée de la morale stoïcienne qui se tourne essentiellement vers le « soi », recherche la vie heureuse et la visée de Pelluchon est tournée vers les autres, le monde commun où doivent cohabiter pacifiquement les êtres vivants, humains et non humains. Ainsi l'éthique stoïcienne est une thérapie qui vise à rendre la personne maîtresse d'elle-même en l'aidant à prendre de la distance vis-à-vis du monde »⁷³. Cet objectif est tout simplement personnel, voire égoïste. Par contre l'éthique de la considération prône l'ouverture au monde. C'est ce qu'apporte Pelluchon de nouveau, car cette vision éthique stoïcienne est simplement une attitude qui ne permet guère de passer du souci de soi au souci de l'autre, mais plutôt plonge le sujet dans l'enferment et le repli sur soi. Pour Pelluchon, l'approche stoïcienne ne permet pas de passer du souci de soi au souci de l'autre.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁷¹ *Ibid.*, p. 39.

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 41.

L'éthique de la considération implique, selon Pelluchon, « de ne pas concevoir le monde comme un moyen au service de ses fins, un décor indifférent ou un endroit que l'on choisit de visiter ou de quitter »⁷⁴, car pour elle, le moi ne reçoit pas son ipséité de lui-même, mais c'est dans la considération du monde extérieur qu'il s'affirme et s'identifie. L'autre distance que Pelluchon prend par rapport aux autres éthiques des vertus, spécialement la conception antique est celle du rejet du perfectionnisme moral. En effet, pour les anciens, agir bien veut simplement dire se conduire comme un homme vertueux et la recherche du perfectionnisme est l'objectif principal. Pour Pelluchon, cette conception de l'éthique des vertus manque de pertinence. Car, considérer l'excellence comme la motivation de l'action, fait qu'on confonde le mobile d'une action et ses conséquences⁷⁵. En érigeant la quête de sa perfection en finalité de l'éthique, « le perfectionnisme met à la première place ce qui devait être à la seconde »⁷⁶.

Ce mouvement est capital dans l'éthique de la considération. En effet, la connaissance de soi permet à l'homme, dans sa vulnérabilité, de s'unir aux autres humains et aux non humains. Corine Pelluchon situe également la considération dans le cadre de la recherche de la vie bonne et du bonheur. Dans le sens d'Aristote, le fait de juger qu'un être est heureux implique la valeur éthique du bonheur. Le bonheur dont il s'agit ici se distingue de la satisfaction. Pour faire cette distinction entre bonheur et satisfaction, Pelluchon fait appel à deux auteurs : Aristote et Philippa Foot. La conclusion à laquelle elle aboutit est que, « le bonheur n'est pas dû au succès que l'on rencontre auprès des autres ni aux avantages attachés à la présentation de certains biens comme la santé, l'honneur, le pouvoir, l'argent ou la beauté, il accompagne une vie conforme à la vertu »⁷⁷. L'éthique de la considération vise plutôt le bonheur et non la satisfaction. Car, « une vie heureuse n'est pas forcément une vie bonne, alors qu'une vie bonne est toujours une vie heureuse au sens où la personne vertueuse connaît la joie »⁷⁸. Pour étayer cette différence, Pelluchon se base sur l'approche que fait Canguilhem sur le normal et le pathologique. En effet, il fait distinguer le pathologique comme fait, de ce qui est normatif⁷⁹. Autrement dit, être en bonne santé ne définit pas la vie bonne, mais une absence de pathologie. Il faut, en plus de la bonne santé, une vie honorable⁸⁰. Une vie honorable, pour Aristote, résulte clairement, que le bonheur rentre dans la classe des choses dignes d'honneur et parfaites⁸¹. De

⁷⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁰ Platon, *les lois*, t.2., Trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p.753.

⁸¹ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes de Jean Voilquin, I, 12, 1102a, Paris, GF. Flammarion, 1992, p. 43.

même, dans l'approche naturaliste, le menteur ou le voleur, même s'ils ont le bien matériel, ne mènent pas une vie honorable. Cette approche de l'éthique des vertus de Pelluchon opte pour le rejet du naturalisme et du perfectionnisme pour se fonder sur l'universalisme et l'historicité, comme nous l'avons signalé si haut.

Pelluchon insiste sur le processus d'individuation, qui est au cœur de l'éthique de la considération. Elle le définit comme « ce qui fait qu'un individu se distingue de tous les autres individus de la même espèce »⁸². L'individuation selon Pelluchon est liée au rapport à l'autre. Elle la distingue de l'individuation solipsiste de Descartes⁸³, qui serait la saisie immédiate de soi sous forme de subjectivation. Pelluchon se rapproche plutôt d'Emmanuel Mounier, pour qui, le processus d'individuation culmine dans l'altruisme. Seule l'humilité, pour Pelluchon, peut aider à y arriver, car, sans elle, l'individu ignore ses manques, il est tenté par l'abus du pouvoir c'est-à-dire par la « domination ».

II.2. L'humilité et le rapport à soi

On ne peut se permettre de parler de l'humilité dans le cadre de la philosophie de Corine Pelluchon sans faire allusion à Bernard de Clairvaux. En effet, pour Remi Brague⁸⁴, s'il est certain que Bernard de Clairvaux a parlé très abondamment de l'humilité. La liaison de ce thème avec la philosophie est loin d'aller de soi, et peut même sembler paradoxale. Certes, la philosophie peut traiter de l'humilité lorsque sa branche éthique traite des vertus. Mais on sait que l'humilité ne figure parmi celles-ci que depuis une date assez tardive. C'est en s'inspirant de Bernard de Clairvaux que Pelluchon parvient à déduire que la considération s'enracine solidement et fondamentalement dans l'humilité. Dans la considération, il y a d'ores déjà l'attitude d'humilité qui consiste à placer le monde au-dessus de soi. Pour Pelluchon, « l'humilité n'est pas une vertu, elle est le socle de toutes les vertus »⁸⁵. Les vertus aristotéliciennes, à savoir, la justice, la tempérance, le courage et la prudence ne sont opérantes que par l'humilité. C'est l'apport de Bernard de Clairvaux à l'éthique ancienne des vertus. L'humilité intervient dans la considération parce qu'elle permet un juste rapport à soi et aux autres. Pour Pelluchon, l'humilité n'est pas seulement liée à la prise de conscience de ses imperfections, mais au rappel de sa condition d'être engendré. Ce rappel, joint à l'expérience

⁸² P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, op.cit., p. 355.

⁸³ R. Descartes, *les passions de l'âme*, œuvres philosophiques, t.3, §40-44, éd. Alquié, Paris, Garnier, 1998, p. 950.

⁸⁴ R. Brague. « L'anthropologie de l'humilité », in Rémi Brague (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1993, p. 129.

⁸⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 35.

de sa vulnérabilité, dépouille l'individu des attributs sociaux, le rendant sensible aux autres et le disposant à la compassion. Enfin, l'humilité est nécessaire pour écarter la tentation de la toute-puissance et remet le sujet sur le chemin de la considération. Dans la considération, la valeur que je donne à l'autre n'est pas dépendante de mon point de vue, autrement dit, la valeur donnée n'est pas anthropocentrique mais anthropogénique (c'est-à-dire relatives à ses fins limitées et égoïstes).

Les philosophes antiques et ainsi que Bernard de Clairvaux, inspireurs de Pelluchon, sont bien d'accord de la place de l'humilié dans le gouvernement de soi et des autres et les responsabilités politiques. En effet, l'humilité dépouille le sujet de tous les attributs conférés par la société et liés au rang, autrement dit tout ce qu'on pourrait appeler dignité sociale est reléguée au second rang pour faire place à la dignité humaine qui est intrinsèque à la nature humaine. À l'opposé de la conception antique où l'excellence humaine est conçue dans la vertu, Pelluchon fonde tout sur l'humilité qui est une méthode, un dynamisme à conquérir en permanence, elle s'adosse toutefois sur plusieurs vertus en l'occurrence la magnanimité qui est une vertu constitutive de la considération et même l'un des piliers. Elle est « la condition de la liberté et d'un rapport bienveillant et juste à autrui »⁸⁶. Descartes fait de la magnanimité l'un des fondements de la générosité et l'associe à l'humilité. Ces vertus proscrivent toute domination pour faire place à la prise en compte de la vulnérabilité, c'est-à-dire de la difficulté que l'homme a pour atteindre son bien-être. La question qui reste posée est celle de savoir comment passer de la « *consideratio* » de Bernard de Clairvaux à l'éthique de la considération que propose Pelluchon.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

CHAPITRE III :

LA CONSIDÉRATION ET L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION

Ce chapitre nous permet de clarifier le concept de considération en partant de Bernard de Clairvaux qui a inspiré Corine Pelluchon, pour aboutir à la touche particulière qu'elle apporte. Bernard de Clairvaux n'a pas parlé de l'éthique de la considération. Il s'est intéressé au concept de considération. La question que nous nous posons est celle de savoir comment passer de la considération à l'éthique de la considération.

I. Bernard de Clairvaux et le concept de considération

Né en 1090 au Château de Fontaine en France, Bernard de Clairvaux est un moine cistercien très célèbre à travers ses écrits. Il aborde dans ses écrits des thèmes tels que l'amour, la fraternité et la considération, thème qui nous intéresse en particulier. Bernard de Clairvaux écrit sous forme d'exhortation ou d'interpellation pour vivre moralement et spirituellement bien. Nous allons dans ce paragraphe voir qu'est-ce que Bernard de Clairvaux appelle considération, comment se manifeste-t-elle et quels sont ses fondements ? Le mot considération est le composé de deux mots latins, à savoir : « *cum* » qui veut dire avec et « *sederis, sedum* » qui désignent les étoile (*stella*) ou en général les astres (*astrum*). Le Moine cistercien Bernard de Clairvaux est l'un des premiers à s'attarder sur le mot et à lui donner un sens précis. La considération est selon lui, « la découverte de ce qui est au-dessus de soi »⁸⁷. Il distingue la considération de la seule contemplation, qui serait un moyen pour y arriver. Il affirme dans *De la considération, Livre II, chapitre II § 5* ceci :

*Je ne veux pas qu'on l'assimile en tout à la contemplation ; en effet, celle-ci suppose la vérité déjà connue, tandis que la première a plus particulièrement pour but la recherche de la vérité ; aussi définirai-je volontiers la contemplation, une intuition claire et certaine des choses par l'œil de l'esprit, ou, en d'autres termes, l'acte par lequel l'esprit embrasse une vérité connue, indubitable. Quant à la considération, je dirai que c'est un effort de la pensée, une application de l'esprit à la recherche de la vérité ; ce qui n'empêche pas qu'on emploie bien souvent ces deux mots l'un pour l'autre*⁸⁸.

⁸⁷ *Ibid.*, p.32.

⁸⁸ B. De Clairvaux, *De la considération*, livre II, 6, Trad. P. Duloz, Paris, Cerf, 2010, p.48.

Ainsi selon Bernard de Clairvaux, la considération est une opération de l'esprit qui s'élève pour appréhender quelque chose à la fois dans et en dehors du sujet. C'est dans ce sens que la considération a des étapes de perception, qu'il appelle : objets de la considération. Il affirme : « l'objet même de la considération, je crois qu'on peut en assigner quatre qui se présentent d'eux-mêmes à la pensée : *vous d'abord*, puis, *ce qui est au-dessous de vous*, *autour de vous* et *au-dessus de vous* »⁸⁹.

La considération est pour le moine cistercien l'action qui éclaire le rapport du sujet au monde. Elle est également la capacité du sujet de se gouverner. Très proche des philosophes antiques, le premier sens que Bernard de Clairvaux donne à la considération est son aspect épistémologique. Elle est tout d'abord une « *intentia cogitatio* », une réflexion profonde à la recherche de la vérité. La recherche de cette vérité est dans le sens d'établir les relations interpersonnelles et de bien se gouverner et gouverner les autres.

I.1 Les orientations de la considération chez Bernard de Clairvaux

Bernard de Clairvaux a écrit une lettre⁹⁰, d'un contenu plein d'interpellation au Pape Eugène III. En effet, Bernard de Clairvaux l'invitait à la considération au lieu de se lancer dans la conservation du pouvoir. D'une profondeur sans égale, cette lettre de Bernard de Clairvaux au pape Eugène III sera reprise par ses successeurs. Le Souverain Pontife Nicolas V, vu son importance, la fit recopier en caractères soignés et magnifiques pour son usage personnel. D'autres papes tels que Pie V, Grégoire VIII et Urbain VII ont donné les mêmes intérêts que leurs prédécesseurs. En s'inspirant de l'approche antique, Bernard de Clairvaux pense que le point de départ de la considération est la connaissance de soi. Il affirme : « Que votre considération commence par vous, et ne la portez point sur ce qui est placé hors de vous, en vous négligeant vous-même »⁹¹. La considération chez Bernard de Clairvaux se base sur deux axes importants : le premier est le mouvement que le sujet doit avoir à travers l'introspection, un retour sur soi pour se connaître et mieux agir. Le second est le regard du sujet sur le monde.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁰ « Comment peux-tu être vraiment présent pour les autres si tu t'es perdu toi-même ? Si tu passes toute ta vie en activités et si tu ne te crées plus d'espace pour le silence, je ne te soutiens pas. Commence à te découvrir, pour que tu ne t'oublies pas en allant vers les autres... Toi aussi, tu es un être humain. Pour que ta bonté soit parfaite, tu ne dois pas seulement être là pour les autres, mais tu dois avoir un cœur attentif à toi-même. (...). Oui, celui qui est mal avec lui-même, avec qui peut-il être bon ? N'oublie pas : offre-toi à toi-même ! Je ne dis pas : fais-le toujours, mais je dis : fais-le de temps à autre. Sois comme pour tous les autres : présent pour toi aussi. » (Bernard de Clairvaux, *De la considération*, livre 1, 5, n° 6 ; 182, 734 A)

⁹¹B. De Clairvaux, *De la Considération*, *op.cit.*, p.50.

I.2. L'introspection du sujet

L'introspection est l'accès immédiat à nos propres états dont la finalité est de communiquer à autrui, ce que nous sommes. À partir de l'introspection, chacun peut décrire plus ou moins son humeur ou son état d'âme. C'est dans ce sens qu'on peut qualifier la connaissance introspective comme une connaissance de soi⁹². En temps normal, toute personne est généralement censée être capable d'exercer de temps à autre une sorte de perception interne, ou d'introspection. Elle peut regarder ce qui se passe dans son esprit, elle observe, de façon réflexive ou introspective sa vie intérieure.

Ce premier axe est basé sur trois questions posées par Bernard de Clairvaux : « ce que vous êtes ? », « Qui vous êtes ? » et « Quel vous êtes ? »⁹³. En effet, Bernard de Clairvaux explique ces questions en disant que : ce que vous êtes se rapporte à la nature ; le « *qui vous êtes ?* » fait référence à la personne et le « *quel vous êtes ?* » fait allusion aux mœurs. Le sujet doit tout d'abord connaître sa nature comme homme. Cette connaissance de sa nature amène le sujet à tenir compte de tout ce qui fait sa nature et de le considérer. Le « *qui vous êtes ?* » revient à la prise en compte de sa particularité, de son statut dans la société. Pour Bernard de Clairvaux, cette question favorise la cohérence entre la première et la troisième interrogation, « *quel êtes-vous ?* ». Il s'agit ici d'interroger l'agir du sujet en conformité avec sa nature et son statut social, en référence aux normes. En s'adressant au Pape Urbain IV, Bernard de Clairvaux dit ceci « Qu'êtes-vous en effet ? un homme. Qui êtes-vous ? Le Pape ou le souverain Pontife. Enfin, quel êtes-vous ? Bienveillant, doux et le reste »⁹⁴. En un mot, ce premier axe permet au sujet de se connaître afin de mieux se projeter dans le monde pour mieux le connaître également. La considération commence par « soi-même », par une auto valorisation qui passe par la connaissance de soi. L'homme est l'être par qui, tout doit débiter et même prendre fin toute considération.

I.3. La projection du sujet sur le monde

Le deuxième axe est le regard du sujet sur le monde et sa place dans celui-ci. Il comporte quatre orientations : « *d'abord vous* », ce qu'on peut appeler introspection. Puis nous avons, « *ce qui au-dessus de vous* », pour faire allusion au Transcendant, Ensuite, on a « *ce qui est autour de vous* », c'est-à-dire les hommes avec qui nous vivons et enfin « *ce qui est au-dessous*

⁹² J. Sackur « L'introspection en psychologie expérimentale » in Dans *Revue d'histoire des sciences* 2009/2 (Tome 62), 2009, Armand Colin, p. 350.

⁹³ *Ibid.*, p. 356

⁹⁴ *Idem.*

de vous », pour désigner tout ce qui est en situation d'infériorité par rapport au sujet. En un mot, la considération tient compte de soi et de ce qui est hors de soi.

La première chose à faire c'est là référence au sujet lui-même. Car c'est par lui que la considération commence. Ce sujet, pour Bernard de Clairvaux, doit revêtir un certain statut en l'occurrence la sagesse. Ce que le sujet veut que le monde soit, il doit lui-même l'être. Toujours en s'adressant au souverain pontife urbain IV, il écrit :

Quand vous connaîtriez tous les mystères à la fois, combien la terre est vaste, le ciel élevé, l'océan profond, si vous ne vous connaissez pas vous-même, vous ressemblez à un homme qui bâtirait sans fondement, vous amassez des ruines au lieu d'élever un édifice. Tout ce que vous construirez hors de vous-même sera comme un tas de poussière exposé à tous les vents. Nul ne peut donc passer pour sage s'il ne l'est pour lui-même, en sorte que tout sage sera d'abord sage pour soi et boira le premier de l'eau de sa propre fontaine⁹⁵.

Le « d'abord vous » que propose Bernard de Clairvaux est loin d'être un appel à l'égoïsme ou à l'égo centrisme, mais plutôt un « *starting block* », c'est-à-dire un point d'appui pour se projeter et pour mieux considérer le monde ; être sage pour mieux aborder le monde. La sagesse est le statut fondamental du philosophe. Autrement dit, le philosophe doit être forcément un homme de considération. Avec la sagesse, il peut facilement saisir les autres existants, au-dessous, au-dessus ou autour. À travers ces deux axes, Pelluchon établit le passage du souci de soi au souci du monde pour proposer l'éthique de la considération.

II. L'éthique de la considération chez Pelluchon

Partant de cette interrogation, à savoir, pourquoi avons-nous tant de mal à changer nos styles de vie alors que nous savons que le modèle de développement et les politiques de nos pays ont un impact destructeur sur le plan écologique et social ? Pour donner une réponse à cette question, Pelluchon propose l'éthique de la considération, qu'elle définit comme une prise en compte de l'homme et de la nature dans la possibilité de leur renouvellement, à l'image d'un nouveau-né. Cette image du nouveau-né dans *Éthique de la considération* est fondamentale pour Pelluchon, car, dit-elle, « la fragilité du nouveau-né renvoie à la fragilité de chacun et à la nécessité de préserver le politique et de promouvoir les êtres humains et non humains »⁹⁶. L'éthique de la considération que propose Pelluchon fait intervenir plusieurs autres éthiques telles que l'éthique environnementale, l'éthique sociale et politique et l'éthique des vertus. Il

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 261.

s'agit pour elle de parvenir à passer du souci de soi au souci de l'autre. Comment y parvient-elle ?

II.1. L'éthique de la considération et le rejet du perfectionnisme

L'éthique de la considération se distingue de certaines éthiques des vertus qui sont associées au perfectionnisme moral. Le perfectionnisme est une forme d'insatisfaction par rapport à soi, auquel s'associe une exigence par rapport à la société et à la politique qui doivent aider à atteindre l'état supérieur de l'existence. De source antique, avec Platon et Aristote, le perfectionnisme a pris plusieurs orientations chez les contemporains. Si pour les éthiques de vertus de types platonicien et aristotélicien, l'accent est mis sur la vertu, l'éthique de la considération met l'accent sur la relation. Le perfectionnisme est basé sur deux idées principales. La première est « l'action bonne » et la deuxième est la recherche de la perfection. La recherche de la perfection est donc l'objectif principal de l'agir humain dans l'éthique des vertus. Car j'agis bien lorsque je me conduis comme vertueux. Corine Pelluchon donne un large spectre à l'éthique de la considération en mettant à profit la centralité des rapports intersubjectifs et également des rapports aux animaux. Selon elle, la considération ne doit pas se limiter aux vivants mais doit prendre en compte ce qu'elle appelle les trois dimensions du vivre, à savoir « le « vivre de », le « vivre avec » et le « vivre pour »⁹⁷. Ce qui fait que Pelluchon donne une autre orientation précise à l'éthique de la considération. Elle ne vise pas seulement la perfection du sujet mais ouvre au souci du monde. Pour Pelluchon, l'éthique de la considération ne vise pas la perfection du sujet. Elle ne se définit pas non plus par le souci de soi, comme chez les stoïciens qui équipent l'individu pour qu'il supporte les revers de la fortune et devienne « un athlète de l'événement », pour reprendre la formule de Michel Foucault. Dans la considération, on passe du souci de soi au souci du monde.

En érigeant la quête de sa perfection en finalité de l'éthique, selon Pelluchon, le perfectionnisme change l'ordre des valeurs éthiques et met à la première place ce qui devrait être à la seconde⁹⁸. Le perfectionnisme est une théorie morale qui cherche l'excellence chez les individus. Il va sans dire que la recherche de l'excellence est une préoccupation de tous, mais lorsque cette recherche ne fait pas la proportionnalité entre la fin et les moyens mis en œuvre pour cette excellence, on confond selon Pelluchon « le mobile de l'action et sa conséquence »⁹⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37.

Proche de ce que Aristote appelle la « vie bonne », ou encore de « la perfectibilité » chez Rousseau, le perfectionnisme prend sa source dans le milieu anglosaxon avec des penseurs tels que Henry Sidgwick, Stanley Cavell et Thomas Huka. Ils considèrent le perfectionnisme comme une théorie morale qui vise la vie bonne ou désirable en soi »¹⁰⁰. En effet, Pelluchon rejette le perfectionnisme parce qu'il est essentiellement conséquentialiste. Comme théorie philosophique et politique, le perfectionnisme cherche la plus grande perfection et l'excellence. Le rejet du perfectionnisme par Pelluchon ne signifie nullement la valorisation de la médiocrité, mais la recherche de la perfection tout en tenant compte du statut ontologique de l'homme, à savoir sa finitude et sa vulnérabilité. Le risque est également grand par rapport à la nature. Le perfectionnisme cherche à attendre au-delà du possible qu'offre la nature et cette recherche peut être malheureusement en défaveur de ce que l'éthique environnementale appelle le monde commun.

II.2. La prise en compte du monde commun

Dans un monde tourné vers la marginalisation, l'individualisme, les guerres et la destruction écologique, comment penser à monde un commun ? La mouvance de la globalisation ou de la mondialisation, au-delà des biens qu'elle apporte à l'humanité, entraîne avec elle de nombreux dégâts. Ce qui rend complexe la compréhension du monde commun que Pelluchon essaie de redéfinir. Avant Pelluchon, Hannah Arendt définit le monde commun comme :

*Ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir, il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous*¹⁰¹.

Cette définition de Hannah Arendt nous aide à comprendre que le monde commun, auquel nous appartenons tous, existe indépendamment de notre existence. Les humains et les autres êtres ne sont que des habitants de ce monde commun qui est à nous et que nous devons préserver pour nous aujourd'hui et pour les générations avenir. Malheureusement, on assiste de plus en plus à une mauvaise gestion de ce monde commun qui subit une privatisation sous la domination de certains, entraînant l'exclusion des autres. Pelluchon se positionne pour la défense de ce monde commun. Elle nous invite à une prise de conscience, à adopter une attitude de respect et de considération du monde humain, animal et végétal. C'est à travers la

¹⁰⁰ T. Hurka, *Perfectionism*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 3.

¹⁰¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman Levy, Pocket, Agora, 1989, p. 260.

philanthropie et l'écosophie que le monde commun se construit. L'écosophie est considérée comme l'analyse et la compréhension des relations entre l'écologie, le social, le politique et le mental, en vue de sortir de « *l'impasse planétaire* »¹⁰².

Depuis longtemps, le monde a été considéré comme lieu de tout le monde, lieu de vie. Ce que Pelluchon redoute part du fait que, de plus en plus, on assiste à une maltraitance de ce monde commun et son environnement. Elle invite à la prise de conscience de la part des humains, et même du danger que nous encourrons si nous ne prenons pas soin de ce monde commun. Nous devons comprendre que la nature a ses principes, ainsi sa surexploitation entraîne une crise non seulement environnementale mais aussi humaine. Pelluchon fait une forme de symétrie en disant que la manière dont nous traitons la nature a un impact vital sur nous. Car « c'est à ce monde commun que nous sommes liés par notre naissance et la vie qu'elle nous favorise en nous et autour de nous »¹⁰³. L'implication politique du monde commun s'articule selon Pelluchon autour de la recherche de la justice au détriment de notre bien être individuel. Ce que déplore Pelluchon est que, lorsque le monde commun n'est pas l'horizon fondamental des individus dans la cité, ils font le bien parce qu'ils cherchent à être exemplaires et ils ne savent pas s'effacer derrière les causes communes¹⁰⁴.

II.3 L'écosophie et la générosité

Le « *deep ecology* », en Anglais, qu'on peut traduire par « l'écologie profonde », va plus loin que « l'écologie superficielle », qui lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources, sans remettre en cause les modes de vie actuels. Le « *deep ecology* » ou « écosophie » est l'œuvre du philosophe norvégien Arne Naess. Elle désigne d'une part une philosophie de l'environnement (l'écologie) et d'autre part un mouvement sociopolitique qui fournit aux citoyens les moyens nécessaires pour protéger leur environnement humain. La protection de l'environnement et du milieu humain vise à défendre la thèse suivante : « rien n'existe de manière séparée, qu'une chose n'existe qu'en vertu des relations qu'elle soutient avec le milieu dans lequel elle est plongée »¹⁰⁵. Parlant de l'écosophie, Pelluchon nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'une simple prise de conscience écologique mais d'un savoir vivre menant à la connaissance de nos interactions avec les autres vivants et avec le milieu, à un mode de vie

¹⁰² Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?* textes présentés par Stéphane Nadaud, Paris, éditions Lignes/Poche, 2018, p. 97.

¹⁰³ Cf. C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 253.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁵ Cf. H. Stéphane Afeissa, « écosophie », in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman, *Guide des humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015, p. 51.

écologiquement responsable et épanouissant. En un mot, l'écosophie est notre vécu qui tient de l'interaction avec les autres vivants et le milieu de vie. Elle est « une conception philosophique du monde ou un système inspiré par les conditions de vie dans l'écosphère »¹⁰⁶.

Felix Guattari, dans son ouvrage, *Les trois écosophies*¹⁰⁷, distingue l'écosophie environnementale qui s'occupe des problèmes de la nature et de l'environnement. Elle est assez proche de l'écologie. La deuxième est l'écosophie sociale qui désigne le souci qu'on a pour la société avec ses différents secteurs, économique, politique et sociale. La troisième est l'écosophie mentale désignant les rapports à la psyché, la question de la production de la subjectivité humaine. Il ne peut donc pas avoir considération s'il n'y a pas convergence des intérêts pour un monde commun. Elle est fondamentalement un rapport à soi en tant qu'individu incarné au monde commun et aux autres individus.

Ce qui unirait ces trois écosophies, d'après Pelluchon, c'est l'attitude d'amour. Les fondements de cet amour sont l'admiration et la générosité dont la finalité est la production de la joie. Le processus d'individuation, selon Pelluchon, est un processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle, sa particularité qui va faire que l'individu puisse rester unique et indivisible, distinct des autres mais apte à pouvoir vivre avec les autres afin de se réaliser pleinement dans le rapport à l'autre. Et ce rapport s'articule autour de l'amour. En effet, à la différence du simple désir, « l'amour est un mouvement par lequel on se considère dès à présent comme joint à ce que l'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre »¹⁰⁸. Chez Vladimir Jankélévitch, pour comprendre l'amour, il faut non pas regarder l'objet, mais le sujet qui l'éprouve, car ce ne sont pas les qualités de l'autre qui expliquent que je l'aime¹⁰⁹. Selon Descartes, l'amour fait que, transporté par le dedans, intimement concerné, on peut atteindre l'autre en se laissant également atteindre par lui. Il y a une forme d'oblation sans aucune fusion.

La générosité peut se définir comme la vertu du don et du don de soi. Loin d'être une simple répartition ou une attribution à chacun ce qui lui revient, comme le pensait Spinoza : « d'attribuer à chacun le sien », elle est une attitude de réponse gratuite et totale de sollicitude qui va au-delà de ce qui revient à autrui. C'est un acte de liberté et de disponibilité à autrui. Elle favorise l'union du rapport de soi à autrui¹¹⁰. Pelluchon se base sur deux règles de Descartes,

¹⁰⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 87.

¹⁰⁷ F. Guattari, *Les trois écosophies*, Éd. Galilée, Centre culturelle du livre, <https://www.culture.gouv.fr>

¹⁰⁸ R. Descartes, *Les passions de l'âme, œuvres philosophiques, t.3*, §40-44, *op.cit.*, p. 952.

¹⁰⁹ J. Vladimir, *Le Traité des vertus, t.2, Le sérieux et l'intention*, Nouvelle Ed., Paris, Bordas, p.173.

¹¹⁰ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 68.

pour affirmer que toute relation interpersonnelle doit reposer sur la générosité¹¹¹. La première règle invite l'individu à se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie.¹¹² Descartes met l'accent ici sur le choix de ce qui est bon selon les circonstances. La deuxième règle consiste à avoir « une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent »¹¹³. Il s'agit ici de distinguer la force de l'âme qui nous rend généreux de la force morale qui nous rend justes. Toutefois pour Pelluchon, il n'est pas question de les opposer, car, les deux permettent de suivre sa raison et d'avoir confiance en son jugement. Elle est l'une des six passions primitives de l'âme que présente Descartes, à savoir l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse¹¹⁴.

Selon Pelluchon, l'admiration est « la condition d'un rapport sain aux autres, éloigné à la fois de l'indifférence et de la domination »¹¹⁵. Il y a donc un lien fort entre l'admiration et la générosité. Ainsi, l'individu généreux est capable d'admiration. Etant un mouvement spontané de l'âme, l'admiration porte le sujet à considérer avec attention les objets, qui lui semblent extraordinaires¹¹⁶. Au sens éthique, l'admiration implique la reconnaissance de la dignité et la perception de son existence comme une grâce. À l'opposé de Descartes, qui considère l'admiration comme l'une des passions de l'âme, Pelluchon récuse cette vision et la considère comme « une capacité traduisant une manière d'être avec les autres et avec le monde »¹¹⁷. Cette manière d'être nécessite la prise en compte de la condition des autres sans pour autant se positionner en seigneur du monde. C'est dans ce sens que l'admiration proscrit la domination pour se pencher du côté de l'humilité et la magnanimité. En effet, « admirer une personne ou un animal implique de reconnaître sa dignité et de percevoir son existence comme une grâce »¹¹⁸. C'est là, toute l'orientation que fait Pelluchon en proposant l'éthique de la considération.

Cette première partie nous a permis, à travers un parcours historique et analytique, de comprendre les différents sens que peuvent prendre les concepts tels que souci, soi, considération. Il est unanime que le souci est d'abord souci de soi sans pour autant y demeurer en soi. Il doit, par un processus de subjectivation, c'est-à-dire l'affirmation du sujet dans

¹¹¹ *Ibid.*, p.70.

¹¹² R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t.3, §40, *op.cit.*, p. 956.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 961.

¹¹⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 74.

¹¹⁶ R. Descartes, *La passion de l'âme*, *op.cit.*, p. 972.

¹¹⁷ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 75.

¹¹⁸ *Idem.*

l'ouverture au monde, arriver au souci de l'autre. Pelluchon, en partant du concept considération emprunté à Bernard de Clairvaux, propose une éthique de la considération dont le fondement est l'éthique des vertus. Ainsi la considération ayant pour fondement l'humilité permet l'ouverture au monde par le biais de l'humilité. Il reste maintenant à voir les différentes motivations du sujet pour la considération.

DEUXIÈME PARTIE :

**LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES ET POLITIQUES DU SOUCI DE SOI
CHEZ PELLUCHON**

Le deuxième chapitre de notre travail va nous permettre de ressortir les implications éthiques et politiques du souci de soi. Il est question de voir, comment Corine Pelluchon fait intervenir le souci de soi dans le domaine de l'éthique et de la politique. L'analyse de la notion de vulnérabilité qui fait appel à la responsabilité nous permettra de faire ressortir, à travers l'éthique de la responsabilité, les préoccupations éthique et politique de Pelluchon dans *Éthique de la considération*. En effet, l'éthique de la considération ou encore l'éthique du *care* est essentiellement centrée sur le soin. Pelluchon, en faisant appel à la vulnérabilité dans *Éthique de la considération*, est consciente du piège de la naïveté sur la nature humaine. Énoncer la vulnérabilité humaine au sens seulement psychologique ne suffit pas à faire disparaître l'attitude de sujets tout-puissants et autocentrés. La vulnérabilité rend aussi possible la réciprocité sans céder à la domination. Il sera donc question dans cette partie, de démontrer que la vulnérabilité n'est pas seulement l'expression de la dépendance mais elle établit plutôt une relation intersubjective dans le dévoilement mutuel. Ensuite, en distinguant clairement la vie bonne de la vie heureuse, on comprendra que la vulnérabilité n'est pas une fatalité mais une situation qui nécessite de l'estime et de la sollicitude.

CHAPITRE IV :

LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES DU SOUCI DE SOI

Le souci de soi a plusieurs implications éthiques, étant donné qu'il se déploie dans les relations intersubjectives et avec la nature. Il affecte à la fois l'être de l'homme et son agir. Dans ce chapitre, à travers les notions de vulnérabilité nous verrons comment l'homme doit agir. Autrement dit, nous analyserons les attitudes du *care*, de sollicitude et d'estime que propose Pelluchon dans *l'Éthique de la considération*.

I. Le concept vulnérabilité

Jusqu'à une date récente, la notion de vulnérabilité n'intéressait guère les penseurs. Le philosophe canadien de l'Université d'Ontario, Barry Hoffmaster, justifie cela par la question de l'autonomie. Autrement dit, la vulnérabilité se comprend, selon lui, en lien avec la notion de l'autonomie. Plusieurs autres penseurs se sont penchés sur l'autonomie de l'individu pour définir la vulnérabilité. Pelluchon repose la question de la vulnérabilité autrement et remet en cause la valorisation de l'autonomie. Une autre tendance ou conception est celle des théories morales. Là aussi la vulnérabilité est définie en lien avec la capacité d'agir d'un individu. Cette conception fait que l'agir moral est confondu ou assimilé à l'agir rationnel mettant de côté la dimension charnelle de l'individu. La troisième raison que donne Barry est dans le cadre des conceptions rationalistes de la philosophie morale. On note une absence totale du sentiment et une dégénération de l'affectivité. Avec Michel Foucault, on assiste à un retour à ce concept que reprend Corine Pelluchon pour lui donner un sens plus large en tenant compte de la nature des êtres vulnérables et de leur incapacité.

I.1 Sens général de la vulnérabilité

Le mot vulnérabilité dérive du latin « *vulnus* » qui veut dire blessure. Et le verbe « *vulnerare* » veut dire blesser. De là, vulnérable désigne ce qui peut être blessé ou même ce qui blesse. C'est vers les années 1970 que le mot est devenu plus usité par les spécialistes des catastrophes, les psychiatres et les pédiatres. En général, « la vulnérabilité traduit une situation de faiblesse à partir de laquelle l'intégrité d'un être est ou risque d'être affectée, diminuée ou altérée »¹¹⁹. Brené Brown, spécialiste en sciences sociales et professeur à Texas, Université

¹¹⁹ M. Liendle, « Vulnérabilité », in *Les concepts en sciences infirmières*, Paris, Bayard, 2012, p. 304.

d'Austin, considère la vulnérabilité comme ce qui caractérise tous les hommes. En effet, pour lui, « la vulnérabilité est non seulement une caractéristique humaine, mais aussi un trait distinctif de tous les vivants. En tant qu'êtres finis, les êtres vivants sont par essence vulnérables »¹²⁰. Pour plusieurs philosophes du sujet tels que Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Hans Jonas, la vulnérabilité est avant tout un appel à la responsabilité à l'égard de la souffrance actuelle ou potentielle d'autrui. Elle s'impose dès lors comme une catégorie ou un critère moral fondamental et incontournable.

Si la vulnérabilité est une caractéristique humaine, comme on vient de le voir, elle est aussi le trait distinctif de tous les vivants. Dans leur finitude, les êtres vivants sont par essence vulnérables. Chez l'être humain, toutefois, cette vulnérabilité ontologique vient non seulement de sa constitution physique, biologique, sociale et des besoins matériels qui y sont attachés, mais du fait qu'il est un être affectif et « politique », dépendant d'autrui et vulnérable à la négligence et aux abus, à l'humiliation, à la discrimination ou encore le deuil¹²¹. Si la vulnérabilité est intrinsèque et inhérente à la vie et à la condition humaine alors le souci de soi, comme être vulnérable, me projette vers le souci de l'autre, comme un autre être vulnérable comme moi. C'est cette vulnérabilité qui, selon Renault¹²², fait des êtres vivants « des êtres souffrants ». C'est sur cette souffrance, en tant qu'elle est la conséquence des relations sociales, des exploitations, des injustices qu'elle crée ou qui en sont la cause que, par souci de l'autre que notre responsabilité est engagée. Vincent Leclercq, dans sa thèse de doctorat intitulé,

Blessed are the vunerables, soutient que la vulnérabilité s'est généralisée. Pour lui, « *unfortunately, vunerability already constitutes a too-comon experience for many people. Through situations of chronic poverty, hunger, civil wars, forced immigration, oppression or discrimination, life becomes precarious for a larger and larger part of humanity* »¹²³

(malheureusement, la vulnérabilité constitue déjà une expérience trop courante pour de nombreuses personnes.) À travers des situations de pauvreté chronique, de faim, de guerres civiles, d'immigration forcée, d'oppression ou de discrimination, la vie devient précaire pour une partie de plus en plus grande de l'humanité.). Dans *l'Éthique de la considération*, la vulnérabilité fait référence au sujet à la fois comme l'être du manque et comme l'être qui

¹²⁰ B. Brown, *Le Pouvoir de la vulnérabilité : la vulnérabilité est une force qui peut transformer votre vie*, Paris, 2014, p. 135.

¹²¹ M. W. Rogers et S. Dodds, « Introduction : What is Vulnerability, and Why Does it Matter for Moral Theory ? », in EAEDM (éd.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 7.

¹²² M. Revault d'Allonnes, *Ce que l'Homme fait à l'Homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995. p. 150.

¹²³ V. Leclercq, *Blessed are the vunerables, reaching out of those with AIDS*, Paris, Bayard, 2010, p. 11.

m'interpelle en dévoilant ma propre vulnérabilité. C'est dans ce sens que Pelluchon l'associe au « care ».

I.2. La vulnérabilité chez Pelluchon

La vulnérabilité est l'une des caractéristiques ontologiques essentielles des êtres vivants, quels que soient la forme et le degré qu'elle prend, elle reste commune à tous. Elle exprime la nature humaine dans son inaccomplissement et dans sa finitude. Pelluchon la situe au cœur de l'écologie, car, pour elle, la vulnérabilité est liée à la nature de toute chose. Il est donc question ici de montrer le caractère subjectif de la vulnérabilité et son rapport au *care*.

2.1. Vulnérabilité comme caractéristique de la subjectivité

Avant la publication de *l'Éthique de la considération en 2018*, Corine Pelluchon a traité longuement de la vulnérabilité dans ses ouvrages tels que : *L'autonomie brisée* (2009), *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* (2011) ou encore *Manifeste animaliste, politiser la cause animale* (2017). Dans ces ouvrages, elle critique la tendance contemporaine à négliger l'homme et la nature. Elle affirme dans *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* : « Nous souhaitons substituer à l'agent moral autonome, mais aussi à l'image de l'homme et à l'être au-monde heideggerien, une autre manière de penser l'homme dans son rapport à lui et à l'autre que lui »¹²⁴. Autrement dit, elle critique d'abord le sujet autonome, indépendant. Ensuite, elle s'emploie à dégager une nouvelle définition du sujet, élargie et capable d'en saisir la sensibilité, c'est-à-dire un sujet responsable et vulnérable. Une question mérite toutefois d'être posée : en quoi le soi peut-il être dit vulnérable ? Quelles sont les caractéristiques de la vulnérabilité ? Ces questions nous permettront de montrer que la vulnérabilité est inhérente à la nature, non seulement des humains, mais aussi de tous les autres êtres.

C'est dans ce sens que la vulnérabilité fait appel à la responsabilité. L'appel de l'altérité loin d'être celui d'une victime nous amène à faire l'expérience de notre propre vulnérabilité. La visée de Pelluchon est celle d'aboutir à ce qu'elle appelle « *humanisme de l'altérité* »¹²⁵ qui s'articule autour de la prise en compte de la vulnérabilité. Elle fonde son approche de la vulnérabilité sur la transdescendance qui désigne un mouvement d'approfondissement du moi ainsi que du monde commun auquel ce moi appartient¹²⁶. Elle la définit comme l'exigence de penser le rapport des hommes aux autres terriens. C'est la reconnaissance de notre vulnérabilité

¹²⁴ C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris, Cerf, 2011, p. 37.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 95.

qui suscite chez Pelluchon, la considération. Cette vulnérabilité ne se limite pas seulement à l'état d'un être blessé tel que le stipule le sens étymologique. Pelluchon la rapproche de la conception de Brené Brown, pour lui donner un sens plus large prenant en compte l'existence et l'existant.

La première conviction de Pelluchon est que, tous les êtres partagent quelque chose de commun à savoir la vulnérabilité. C'est pourquoi, « la considération, à la différence du respect, implique essentiellement cette saisie de l'autre et de soi comme partageant une même vulnérabilité »¹²⁷. En tenant compte de cette vulnérabilité, vivre signifierait, tout à la fois, appréhender les êtres, les accueillir véritablement et se conduire avec eux sans chercher à les dominer. La vulnérabilité est donc le moyen le plus efficace de passer de soi à l'autre. En effet, la connaissance de notre vulnérabilité comme sujet singulier favorise une compréhension analogique d'autrui, comme un autre « soi » vulnérable. Ignorer que tout sujet est vulnérable, c'est d'abord s'ignorer et ensuite c'est méconnaître l'autre. En clair, « ce regard qui part du sujet qui se sait et se sent vulnérable vers un autre être vulnérable est la condition d'un rapport à autrui nous aidant à en prendre soin ou à l'accompagner »¹²⁸. Cet état de l'homme passible à la vulnérabilité, à la souffrance est l'expression de sa finitude humaine.

Sur le plan moral, la vulnérabilité n'est pas prise en compte dans les éthiques modernes libérales, à des tendances déontologique et utilitariste ou même libérale. Tout est pensé en termes de justice et de droit, en termes d'autonomie et de capacité, d'autodétermination et de réalisation de soi. Les personnes vulnérables, incapables de participation réelle dans la société, n'ont pas de place.

L'éthique de la considération que nous propose Pelluchon est un retour à la considération de la personne humaine telle quelle est. Elle présente l'autonomie et le statut social, comme insuffisants pour garantir la dignité des personnes. Car, à ne considérer que l'autonomie de l'être, il y a un risque de l'oubli du statut moral des êtres non autonomes (embryon et fœtus, environnement, animaux, générations futures, etc.). L'apport de l'éthique de la considération dans ce sens est sans mesure, car elle revalorise à la fois la vie humaine et non humaine. Dans la relecture de Paul Ricoeur, Pelluchon montre que la vulnérabilité est le caractère spécifique de l'être inachevé, de notre finitude et qui nous interpelle au *care*.

¹²⁷*Ibid.*, p. 112.

¹²⁸*Ibid.*, p. 113.

2.2. La vulnérabilité et l'appel au care

Parlant de la vulnérabilité, Pelluchon fait appel au « care » et « au soin » donnés aux personnes en état de vulnérabilité avéré. Dans l'étymologie du mot « care », on retrouve « *caru, cearu* qui signifient soins, souffrance, douleur, chagrin, mais aussi « *to cure* qui vient du mot latin *curare* qui signifie *to care for, take care for* »¹²⁹. L'éthique du *care* est développée ces derniers temps par une tendance des philosophes féministes. En effet, Carol Gilligan constate que les valeurs liées aux soins et à la sollicitude ont été principalement portées par les femmes au cours de l'histoire. Elle évite cependant de naturaliser les comportements qui en découlent et préfère les expliquer à partir des données culturelles et sociales. Alors que les nouvelles théories de la justice se basent de plus en plus sur les contractuels, les conventions, la proportionnalité, l'éthique du *care* se base sur la sollicitude pour autrui et la prise en charge d'autrui. Ce sont ces attitudes qui rendraient notre société plus juste et plus humaine. Joan Tronto, considérée comme l'une des promotrices de l'éthique du *care*, affirme que « le care résulte du fait que tous les humains, ou tous les objets du monde, ne sont pas également capables, à tout moment, de prendre soin d'eux-mêmes »¹³⁰. Ce constat interpelle à la sollicitude et au *care*.

L'éthiques du *care* est essentiellement basée sur la considération et le souci des autres. Pelluchon est revenue plusieurs fois sur cette notion du *care* qu'elle appelle « *attention* ». En fait, « c'est la présence à soi caractérisant l'attention qui conditionne la disponibilité à autrui et l'ouverture au monde »¹³¹. C'est à ce niveau qu'apparaît sa dimension éthique. Les conditions préalables à la considération seraient donc l'attention et la concentration pour atteindre autrui dans la vérité de sa vulnérabilité. La conception de Corine Pelluchon complète et renforce les éthiques de vertu telles que l'éthique du *care* ou l'éthique environnementale.

L'effort de compréhension à fournir ici est d'éviter toute dichotomie de la vulnérabilité, à savoir, celle qui la situe dans l'autonomie et l'autre dans la dépendance. Cette approche est malsaine, selon Pelluchon, car chaque vie, à un moment donné ou à un autre, a besoin ou a eu besoin de soin d'autrui. L'autonomie et la dépendance ne sont pas des accidents de parcours qui n'arrivent qu'aux autres. Les deux caractérisent toutes les vies humaines ou non humaines. Autrement dit, l'autonomie que nous avons aujourd'hui a été certainement une dépendance hier, ou alors le sera un jour. La dichotomisation peut malheureusement entraîner à faire fi des relations de dépendance et de sollicitude. Le renversement opéré par la perspective du *care*

¹²⁹ Rother-Bautzer E. *Entre Cure et Care: les enjeux de la professionnalisation infirmière*. Paris, Lamarre, 2012, p. 20.

¹³⁰ J.Tronto, « Care démocratique et démocratie du care », in Pascal Molinier (dir), *Qu'est-ce que le care ?* Paris, Payot / Petite Bibliothèque, 2009, p. 27.

¹³¹ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 214.

consiste à souligner que cette dichotomisation est une des conditions de « l'irresponsabilité des privilégiés », pour reprendre l'expression forgée par Joan Tronto, c'est-à-dire le privilège d'avoir une « autonomie » qui peut ignorer ses propres fondements qui se trouvent dans le travail d'autrui¹³². Il est important de faire une relecture de ce que nous sommes en fonction de ce que nous pouvons être, si les autres n'avaient travaillé pour nous, afin que nous soyons ce que nous sommes aujourd'hui. Le *care* doit se situer dans un registre plus large. Toujours dans le sens de l'approche de Tronto, on peut dire que le *care* est une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde » de telle sorte que nous puissions y vivre bien. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, qui soutient la vie. C'est ce que Pelluchon essaie de traiter dans son livre *Reparons le monde, humains animaux et la nature*. Ainsi le *care* prend forme lorsque la pratique humaine se donne comme visée première le maintien, la perpétuation ou la réparation de notre monde. C'est-à-dire que le *care* nous rend attentifs aux relations particulières que les personnes ont avec les autres et avec leur milieu ; tout ceci en vue de la vie bonne.

II-1 Le souci de soi et la visée de la vie bonne

Pelluchon repense la question du souci comme visée de la vie bonne en s'inspirant de Paul Ricoeur. Elle donne trois sens à la notion du « souci ». Le souci de soi est compris tout d'abord comme estime de soi¹³³. La sollicitude est pour Ricoeur ce que Pelluchon appelle « souci de l'autre ». Et la troisième approche du souci se comprend comme souci des institutions justes. Quelle que soit l'approche que l'on pourrait donner à la notion du souci, la visée première est la vie bonne. La petite éthique de Ricoeur comprend trois pôles, à savoir le pôle « je » désignant la *visée de la vie bonne*, le pôle « tu » qui fait référence à ce qu'il appelle la vie avec et pour autrui et le pôle « il » qui désigne *les institutions justes*. C'est pourquoi, la considération nécessite non seulement le respect des hommes et des animaux, mais aussi des institutions qui, elles-mêmes, doivent être justes afin de mieux protéger les hommes et les animaux.

¹³² P. Paperman., « Éthique du care, un changement de regard sur la vulnérabilité », in *Gérontologie et société*, 2010/2 (vol. 33 / n°133), Paris VII, Éditions FNG, P. 58.

¹³³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 245.

II- La vie bonne et la vie heureuse

Le récit¹³⁴ d'Ulysse nous donne le sens de la vie bonne chez les philosophes antiques. En effet, la déesse Calypso tombe follement amoureuse d'Ulysse et le garde dans son île. Malgré l'affection que lui donnent des autres déesses de l'île, Ulysse passa le temps à pleurer. Il a pourtant tout pour être heureux, tout ce qu'un homme peut désirer, mais, il était malheureux parce qu'il n'était pas à sa place. Il n'avait pas trouvé la vie bonne. Malgré la promesse de Calypso de lui donner la vie éternelle, s'il reste dans son Île, Ulysse décida de partir. Ce refus signifie qu'une vie bonne de mortel vaut mieux que la vie réussie d'un immortel. Cette approche antique de la vie bonne va traverser toute l'histoire de la philosophie.

Pelluchon fait la différence entre la vie bonne et la vie heureuse. Cette distinction est fondamentale afin de ne pas réduire l'éthique à l'eudémonisme. En effet, « une vie heureuse n'est pas forcément une vie bonne alors qu'une vie bonne est toujours une vie heureuse »¹³⁵. Pour expliciter cette différence, Pelluchon prend le cas des jeunes allemands qui par souci du bonheur de leur peuple ont sacrifié leur vie en s'opposant au nazisme et ont été fusillés. Ces jeunes, tout en mourant ressentaient une paix profonde. Ils ont exprimé leur tristesse de devoir quitter le monde sans voir leurs enfants grandir. D'un côté leur bonheur est sacrifié, mais, de l'autre, ils disent qu'ils ne regrettent rien et en ce sens qu'ils n'ont pas sacrifié leur bonheur. Ils savent que dans ces circonstances, le bonheur était inaccessible, car ils n'auraient jamais pu vivre en faisant comme si rien d'effroyable ne se passait dans leur pays. Cette situation a fait dire à Philippe Foot qu'« il existe une forme de bonheur que ne peut atteindre qu'une vie placée sous le signe du bien, mais les infortunés de l'existence peuvent placer ce bonheur hors de portée même des meilleurs parmi les hommes »¹³⁶. Ce récit des jeunes allemands nous fait comprendre que le bonheur se fonde sur le bon ou sur l'agréable alors que la vie bonne se situe au niveau du bien. Ce bien, pour Pelluchon, n'est pas seulement bien pour soi mais rentre dans une dimension universelle.

Ceci dit, la vie bonne n'est pas forcément une vie tranquille ou agréable, mais une vie accomplie. Il ne s'agit pas seulement de viser l'eudémonisme, bien que toute éthique de vertu soit un eudémonisme¹³⁷. Mais Paul Ricoeur ajoute un élément important dans la définition de l'éthique en disant qu'elle est « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions

¹³⁴ Homère, *odyssée*, traduction de Victor Berard, Paris, Gallimard, 1960, p. 110.

¹³⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 56.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 55.

justes »¹³⁸. Notons en passant que l'eudémonisme se distingue de l'hédonisme. Du grec « *ευδαιμονισμός* », l'eudémonisme est une doctrine selon laquelle, la morale réside dans la recherche du bonheur, considéré comme « le souverain bien »¹³⁹. L'hédonisme est une doctrine qui fait résider le bonheur dans le plaisir. Autrement dit, la moralité consiste en la recherche du plaisir¹⁴⁰. Elle est soutenue par les épicuriens.

L'eudémonisme, dans le sens d'Aristote, est le fait de juger qu'un être est heureux, ce jugement étant compris non seulement comme l'énoncé d'un fait, mais comme un jugement appréciatif impliquant la valeur éthique du bonheur. Le bonheur dont il s'agit ici se distingue de la satisfaction. Dans *Éthique de Nicomaque*, Aristote fait clairement la différence. En effet, le bonheur ne se rapporte pas forcément au succès¹⁴¹. Pour faire cette distinction entre bonheur et satisfaction, Pelluchon fait appel à deux auteurs : Aristote et Philippa Foot. C'est dans le même sens que Pelluchon reprend en disant que « le bonheur n'est pas dû au succès que l'on rencontre auprès des autres ni aux avantages attachés à la présentation de certains biens comme la santé, l'honneur, le pouvoir, l'argent ou la beauté, il accompagne une vie conforme à la vertu »¹⁴². La satisfaction est liée au plaisir. « Le plaisir comme satisfaction ou jouissance (*enjoyment*), et même le contentement (*gladness*) qui découle du sentiment que les choses se passent bien ne suffisent pas à définir l'eudémonisme »¹⁴³. Au-delà du sentiment, on doit ajouter la joie qu'on éprouve, et qui est le signe de la vie bonne. En un mot, la vie bonne a pour essence la joie et pour visée première le bien alors que le bonheur a pour essence la satisfaction et pour visée le plaisir.

La considération se situe donc du côté du bien et non de la satisfaction, car le bien est un état durable de plénitude, un état de maturité. La conclusion à ce débat est claire. Pour Pelluchon, on ne peut pas confondre la vie bonne et la vie heureuse, même comme une vie bonne est toujours une vie heureuse, au sens où la personne vertueuse connaît la joie, l'inverse n'est pas vrai¹⁴⁴. En effet, le bonheur, pour Pelluchon, s'exprime dans le rapport au monde et son contenu (humains, animaux et végétaux). C'est dans ce sens qu'on peut mener une vie heureuse sans qu'elle ne soit forcément bonne. La vie bonne associe à la fois la pratique et les valeurs, l'agir et l'acte moral. Ces valeurs lui sont inhérentes.

¹³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 202

¹³⁹ P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, *op.cit.*, p. 240b.

¹⁴⁰ Cf. D. Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Librairie Larousse, 1964, p. 93b.

¹⁴¹ Cf. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, *op.cit.*, p.37.

¹⁴² C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 55

¹⁴³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 210.

L'implication de l'eudémonisme dans la question du souci se situe au niveau de son rapport avec la justice et la vérité. En effet, elle renvoie au rapport de chacun à la vérité et à la justice¹⁴⁵. L'exemple du souci donné par Philippa Foot, à travers des jeunes allemands que nous venons d'analyser, montre que le souci de soi, ne veut pas dire le soin du « je » mais surtout le soin de l'autre. Cet exemple nous montre que « la vie bonne n'est pas forcément une vie agréable ni une vie tranquille, mais elle est inséparable d'un certain accomplissement de soi »¹⁴⁶. Nous comprenons que la vie vertueuse n'est nullement la quiétude ou la tranquillité telle que prônée par les stoïciens. Elle est plutôt engagement farouche en faveur de la justice et de la vérité¹⁴⁷. Autrement dit, la notion du bonheur, pour Pelluchon, suppose le choix délibéré de certains biens. Il est donc impossible de dissocier la vertu du choix à opérer. En effet, « le naturalisme méconnaît la singularité de chacun, l'altérité, fait qu'autrui n'est pas exemplaire d'un genre humain, mais il transcende tout genre et concept ; il a un visage »¹⁴⁸. Pelluchon reprend ici la conception lévinassienne du visage que nous verrons à la suite de notre analyse. Effectivement, l'incapacité d'atteindre autrui provient du fait qu'autrui n'est pas considéré comme un alter ego, mais comme celui qui vient arracher mon monde. Et pour reprendre Jean Paul Sartre, autrui me chosifie, aliénant ma liberté et posant le sens de mon être hors de moi (néantisation)¹⁴⁹. Cette chosification est une dégradation ontologique ; autrui me réduit à la merci de son regard. Ce regard d'autrui sur moi expose ma vulnérabilité, d'où la nécessité de la sollicitude.

II.2-La sollicitude et l'estime de soi

Le thème de sollicitude comme souci de l'autre a été abordé amplement par Heidegger et Paul Ricœur, respectivement dans *Être et Temps* et *Soi-même comme un autre*. Les deux se fondent sur les normes qui ont leur point culminant la règle d'or, laquelle prend source dans le Talmud, que les Evangélistes expriment en ces mots « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit »¹⁵⁰. Il y a justement là deux niveaux importants. L'estime que le sujet se donne pour soi doit être le reflet de ce qu'il donne aux autres. Cette règle va finalement fonder tous les interdits et les permis de la société et de la vie individuelle. L'interdit du meurtre et du suicide est une forme de la proscription de la vie de soi ; et qui fait appelle à la sollicitude,

¹⁴⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 56.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴⁹ Cf. Jean Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, op.cit., p. 110.

¹⁵⁰ Matthieu. 7, 12 et Luc 6, 31

comprise ici comme rapport dialectique entre moi et l'autre, entre l'estime de soi et la responsabilité de l'autre.

Comme nous l'avons signalisé plus haut avec Heidegger¹⁵¹, la sollicitude apparaît ainsi comme une constitution d'être du Dasein qui, suivant ses possibilités diverses, est aussi bien solidaire de son soi-même que du monde. « L'être-l'un-avec-l'autre » ou le « *mit sein* » se fonde de prime abord, et même souvent exclusivement, dans ce qui fait l'objet d'une préoccupation commune dans cet être. Un être-l'un-avec-l'autre provenant de ce que l'on fait la même chose se tient non seulement le plus souvent dans des limites extérieures, mais encore revêt le mode de la distance et de la réserve. Inversement, l'engagement commun pour la même chose est déterminé par le Dasein à chaque fois saisi de manière propre¹⁵². C'est seulement cette solidarité authentique qui rend possible la pratique vraie, la libération du sujet comme soi et comme soi-même. Ainsi, pour Heidegger, « le souci ne caractérise pas simplement, par exemple, l'existentialité coupée de la facticité et de l'échéance, mais il embrasse l'unité de ces déterminations d'être »¹⁵³. Donc, parler de « souci de soi », par analogie à la préoccupation et à la sollicitude, serait une tautologie, puisqu'il est essentiellement tension vers l'être-déjà dans le monde et l'être-auprès.

Babette Babich, dans son ouvrage, *Un politique brisé. Le souci d'autrui, l'humanisme, et les juifs chez Heidegger*, nous montre que l'orientation que fait Heidegger du souci consiste à restaurer l'homme dans son essence¹⁵⁴. Le lien qu'il fait également entre la sollicitude et le souci reste la clé de voûte de la compréhension du rapport dialectique entre le souci de soi et le souci du monde que reprend d'ailleurs amplement Pelluchon dans le premier chapitre de *l'Éthique de la considération*. Heidegger exprime la sollicitude dans le « *mit sein* ». Cet être avec est une expérience de la découverte mutuelle sans substitution. C'est pourquoi, la sollicitude désigne le fait de s'occuper d'autrui sans pour autant l'extraire de sa solitude ontologique.

Dès les premières pages de *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur énonce la question de la sollicitude. Il trouve un lien indéfectible entre la sollicitude et l'estime de soi. La sollicitude est « spontanéité bienveillante soucieuse de l'altérité des personnes, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie bonne »¹⁵⁵. En d'autres termes, la sollicitude est

¹⁵¹ Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op.cit., p. 1123.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 1124.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁴ B. Babich, *Un politique brisé. Le souci d'autrui, l'humanisme, et les juifs chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 25.

¹⁵⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 222.

un appel fait naturellement par l'altérité au sujet. Dans cette perspective Ricoeurienne, l'estime de soi n'est jamais une intuition directe mais le moment réflexif de la praxis.

Pelluchon situe la sollicitude au cœur de l'éthique de la considération. En effet, comme la vulnérabilité fait appel à la sollicitude, ainsi le souci de l'autre déclenche la sollicitude, c'est-à-dire nous amène à agir pour autrui. Au plan éthique, « la sollicitude comme forme particulière du souci est le rapport originaire de soi à l'autre que soi »¹⁵⁶. C'est dans ce sens que la vie bonne exclut toute forme de solipsisme, elle est plutôt une vie bonne avec et pour autrui. C'est dans ce sens que pour Ricœur, loin d'être une vaine satisfaction du moi ou encore simplement amour de soi, l'estime de soi fonde l'intersubjectivité dans un rendez-vous du donner et du recevoir, que Ricœur appelle « la réciprocité ». C'est dans cette réciprocité qu'il y a, selon l'expression de Ricœur, « un échange des rôles, mais un échange qui préserve tant l'insubstituabilité des personnes que l'irréversibilité du donner et du recevoir, échange du donner en recevoir, du recevoir en donner, sans que le donner s'égale au recevoir, ni l'inverse, tous les deux préservés en leur unilatéralité¹⁵⁷.

Dans ce sens, l'estime de soi est loin d'être une pure satisfaction de soi, mais une recherche de la vie bonne pour et avec autrui. Ainsi, la sollicitude ne se définit pas comme un ajout accidentel et accessoire à l'estime de soi, mais elle s'y intègre fermement. Ricoeur affirme d'ailleurs clairement cela dans la petite éthique en disant que « la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors de l'estime de soi, mais elles sont liées. Car « l'estime de soi et la sollicitude ne peuvent se vivre et se penser l'une sans l'autre »¹⁵⁸.

Puisque Ricoeur définit le sujet comme un soi-même comme un autre, l'estime de soi signifie également l'estime de l'autre. C'est justement parce que l'autre a de la valeur et de l'estime, que nous devons avoir de la sollicitude pour lui. Mais au préalable, il faut parvenir à dépasser une cécité de la perception qui consiste à transgresser la loi pour faire place à la charité ou à la sollicitude. La Bible nous donne un exemple à travers la Parole du bon Samaritain¹⁵⁹. Cette parabole, a priori, nous amène à porter un jugement de valeur péremptoire, et de façon hâtive, à condamner l'attitude du lévite ou du prêtre et à valoriser celle du bon Samaritain. C'est serait un raccourci. Mais en faisant une lecture interprétative et contextuelle, on comprend que Jésus ne voulait nullement mettre à nu l'attitude du prêtre et du Lévi mais montrer au docteur

¹⁵⁶ P. Svandra « Repenser l'éthique avec Paul Ricoeur, le soin entre responsabilité, sollicitude et justice », dans *Recherche en soins infirmiers*, 2016/1(no124), Edition Association des chercheurs en soin infirmiers, p. 23.

¹⁵⁷ C. Patrick, « Sollicitude, Une relecture de Paul Ricoeur », in *Enseignement philosophique*, 2009/4, 59^e Edition, p. 7. [Revue L'Enseignement philosophique 2009/4 | Cairn.info](http://RevueL'Enseignementphilosophique2009/4|Cairn.info)

¹⁵⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 212.

¹⁵⁹ Luc 10, 25-37

de la loi que seule la charité envers autrui justifie l'article de la loi juive qui dit « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* ». Mais le problème se pose au niveau de la conception et de l'identité du prochain. Le docteur de la Loi sait très bien la considération de Jésus pour les païens et les Samaritains. Or la loi juive interdit tout contact avec les non juifs. Jésus lui démontre qu'il faut surseoir à cette loi face à la charité. Autrement dit, nous avons une responsabilité éthique envers les autres et dans une hiérarchie de valeur, l'homme est premier. La loi juive manque dans ce sens de sollicitude. Elle est dans la stricte observance de la loi, ce qu'on pourrait qualifier de légalisme.

Pelluchon pense qu'il n'y a pas d'éthique de considération sans l'amour de l'humain. Ainsi, la sollicitude peut s'entendre comme relation d'amitié et de sympathie pour l'autre. En tant que vertu, la compassion a sa place dans l'éthique de la considération parce qu'elle vient combler le manque de réciprocité entre des sujets inégaux. Pour Pelluchon, cette recherche d'égalité à travers l'inégalité, qui résulte des conditions culturelles et politiques particulières, comme dans l'amitié entre inégaux, définit la place de la sollicitude sur le champ de l'agir humain. À l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de « vie bonne », la sollicitude ajoute essentiellement celle du manque, qui fait que nous avons besoin d'amis. Cette sollicitude ne peut être possible que si et seulement si les conditions de vie sont favorables.

CHAPITRE V :

LE SOUCI DE SOI COMME DÉCOUVERTE DE L'ALTÉRITÉ

Nous voulons dans ce chapitre analyser les différents mécanismes ou mouvements du sujet qui favorisent le souci de soi et du monde. À travers le processus d'individuation basé sur l'intériorisation et l'extériorisation qui entraînent d'une part le repli sur soi et d'autre part l'affrontement qui peut entraîner l'assimilation du sujet. Quels sont les mécanismes que propose Pelluchon pour que le souci de soi, ne soit ni oubli du soi ni négation du monde ?

I. L'intériorisation comme première étape de l'individuation

Corine Pelluchon considère le processus d'individuation comme la voie idoine qui conduit à l'altérité. L'individuation est un processus qui permet au sujet de se projeter et de passer du « *vivre de* », au « *vivre avec* » ou mieux encore au « *vivre pour* »¹⁶⁰. Ainsi, le processus d'individuation est lié selon Pelluchon, au rapport à l'autre, c'est-à-dire qu'autrui n'est pas simplement celui qui me permet de développer mon potentiel humain mais aussi reste constitutif de mon identité. Le principe d'individuation permet d'être soi-même et d'affirmer son *ipséité*, pour reprendre Paul Ricoeur. Comment se réalise ce mécanisme ?

I.1 L'introspection et l'individuation

Le processus d'individuation, chez Pelluchon, se distingue de l'individualisme. Il est défini comme un mouvent d'introspection du sujet pour mieux s'insérer dans le monde. C'est l'étape du rapport à soi. Et la particularité de l'éthique de la considération consiste justement « à faire du rapport à soi, la clef du rapport à autrui et à la nature »¹⁶¹. Autrement dit, la qualité du rapport que nous établissons avec nous-mêmes détermine le rapport aux autres. C'est dans ce sens qu'on peut parler de l'aisance de passer du souci de soi au souci des autres ou du monde. Le sujet intègre le vouloir vivre, dans le souci pour les autres et pour l'environnement. Ce sujet, selon Pelluchon, « ne se définit pas seulement par son rapport à la vérité et à la justice ». L'un des apports significatifs de l'éthique de la considération est de prôner la philosophie de l'amour qui se situe entre l'intellectualisme antique et les éthiques contemporaines. Dans le premier cas,

¹⁶⁰ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 159.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

on insiste sur le choix des vrais biens alors que dans le second on met en valeur le *care* par un rapport intersubjectif sain. L'éthique de la considération, proche des éthiques du care, cherche à valoriser le souci du monde.

Le repli, dans le sens de Pelluchon, ne signifie pas la fuite du monde ou encore le rejet du monde, mais c'est un mouvement de découverte de soi, d'avoir souci de soi, pour mieux avoir souci du monde. Il correspond à ce qu'Emmanuel Mounier appelle « mouvement d'intériorisation »¹⁶². Comme le souligne Jean François Petit, « Mounier avait une capacité d'introspection exceptionnelle »¹⁶³. Il ne s'agit pas de faire comme le conseillaient les stoïciens : « rentrez au-dedans de vous-mêmes ; c'est là où vous trouverez votre repos »¹⁶⁴. C'est-à-dire c'est dans une attitude d'enferment, selon les stoïciens, que l'homme peut être plus heureux. Nous ne pouvons pas nous contempler à partir de nous-mêmes. L'intériorité est le lieu de la découverte de sa singularité. Pour expérimenter une existence authentiquement personnelle, le lieu idoine serait ce que Scheler appelle « sphère intime ». Certes, l'introspection est un exercice important pour la découverte de soi, mais elle devrait s'achever dans l'ouverture à l'altérité. « L'homme commence par la conscience de soi même, sorte d'intuition qu'a la pensée de sa propre existence et de ses propres actes »¹⁶⁵. Cet exercice premier doit donc aboutir à la rencontre de l'altérité ; et c'est dans la rencontre que l'homme peut accéder au sens de sa propre vie. Il est donc clair que la rencontre avec autrui constitue pour l'humain le moyen privilégié, sinon l'unique, de faire une première expérience, une expérience fondamentale de la vie.

La fuite du monde, exprimée dans le repli, est causée parfois par des expériences néfastes vécues. Il se crée alors un climat de méfiance. Dès lors, « autrui, pour le méfiant, est a priori synonyme non pas de promesse mais d'une menace »¹⁶⁶. Dans le sentiment de méfiance tout ce qui vient vers moi est un ennemi, un imposteur. Mais fuir le monde tout en y restant ne résout pas le problème. C'est, au contraire, créer une autre préoccupation car, naturellement, l'homme étant appelé à vivre avec les autres, dans le repli, s'il s'isole, il devient par le fait même son propre ennemi. Finalement, le fait de se replier nous rend indisponible aux autres. C'est pourquoi l'existentialisme de Leibniz qui considère les êtres comme des monades ne favorise pas l'ouverture ; car les sujets conscients individuels n'ont, d'après lui, ni portes ni

¹⁶²E. Mounier, *Traité du caractère, Anthologie*, Paris, Seuil, 1974, p. 270.

¹⁶³J. F. Petit, *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, Paris, DDB, 2008, p. 17.

¹⁶⁴O. Bobineau, « pour l'intégration de la personne contre l'insertion de l'individu », In Didier Da Silva (dir) *La personne avenir, héritage et présence d'Emmanuel Mounier*, collection Science Politique, Tusson, 2002, p. 143.

¹⁶⁵A. Menda et P. Meyongo, *Précis de philosophie pour l'Afrique*, Paris, Ferdinand Nathan, 1981, p. 32.

¹⁶⁶E. Mounier, *Traité du caractère, Anthologie, op.cit.*, p. 221.

fenêtres. E. Mounier va distinguer le repli du recueillement, qui semble être une gymnastique appropriée pour l'être, et le définit comme un acte par lequel la personne se saisit comme unité. C'est un temps de « détente », « Un chemin d'accès à l'être »¹⁶⁷. L'être ne doit pas rester dans le repli ou le recueillement mais que ces moments soient un point d'appui pour l'ultime moment : l'extériorisation, l'ouverture au monde. Toutefois, il est important de concilier l'affrontement et le repli, par la vertu de la prudence pour un mieux-être avec les autres. Dans une relecture de Levinas dans *Comprendre Levinas*, Pelluchon pense que, lorsque Levinas parle de l'intériorité, il ne dit pas que l'intériorité doit se refermer sur elle-même puisque la demeure est ouverte à l'autre et à l'étranger. Cependant, en concevant la demeure comme base, comme un lieu où je peux me poser et me reposer, il éclaire la dialectique entre le dehors et le dedans. Comme dans les milieux qui me baignent et m'enveloppent, la demeure, qui ne se réduit pas à sa fonctionnalité ou à son architecture, me constitue¹⁶⁸. Dans ce sens, la vie intérieure devient le lieu par excellence, pour une personne, de se réfugier dans sa conscience pour ne pas se laisser happer par l'idéologie et essayer de trouver les ressources nécessaires pour lutter contre le cynisme ambiant. D'où cette conception antique, les grandes personnes sont intérieures.

Le repli serait, pour Pelluchon, préliminaire à ce qu'elle appelle « *le vivre de* » ou « *le vivre avec* ». Ce ne sont pas des étapes à négliger, mais il ne faut pas y rester, car, « il est normal que chaque individu conserve, à certain moment, la possibilité de se réfugier dans l'intimité encore appelée le « *le vivre de* » et « *le vivre avec* »¹⁶⁹. D'ailleurs lorsque ces deux étapes sont assez bien maîtrisées, « *le vivre pour* » devient une réalité épanouissante et socialisante. Ce qui veut dire que les personnes sans intériorité ne sont pas capables de rencontrer le monde sans risque de conflit. Il n'y a pas, dans ce sens, de conscience morale sans cette capacité de repli qui n'a rien à voir avec l'égoïsme. Cet équilibre entre deux étapes que propose Pelluchon favorise une cohérence entre la transdescendance et la transcendance.

I.2- La cohérence entre transdescendance et transascendance

Le philosophe Français Jean André Wahl, professeur à la Sorbonne de 1936 à 1967, propose deux concepts, à savoir « transascendance et transdescendance » pour représenter les deux directions que peut prendre la transcendance, à savoir le sens de la montée vers un transcendant supérieur ou la descente vers un transcendant inférieur¹⁷⁰. Corine Pelluchon se

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ C. Pelluchon, *Comprendre Levinas, une philosophie pour notre temps*, *op.cit.*, p. 143.

¹⁶⁹ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 160.

¹⁷⁰ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, *op.cit.*, p. 1120.

penche sur le sens descendant de la transcendance. En effet, la considération est essentiellement le mouvement vers le bas afin d'atteindre toutes les couches du monde. Dans la considération, l'individu part de soi et revient à soi, mais l'expérience de l'incommensurable, qui est inséparable de la conscience de sa finitude, le décentre et déborde sa vie individuelle, c'est la transcendance. Ce concept philosophique développé par J. Wahl, se rapporte au lien de subjectivité de l'individu avec le monde autour et en dessous de lui. Ce mouvement implique une focalisation sur le moi individuel ainsi que sur les aspects concrets et tangibles de la réalité. La première étape est l'introspection du sujet où il saisit son être profond, afin de pouvoir faire l'expérience des particularités des êtres vivants dans leur environnement. La notion de transcendance se comprend comme un mouvement de prise de conscience de notre être et du monde dans lequel nous appartenons. Elle conduit à une profonde transformation de soi par une relation orientée vers le monde commun.

Pelluchon comprend la transcendance comme une démarche introspective permettant d'appréhender notre existence et nos relations avec l'univers qui nous entoure de manière plus profonde et nuancée¹⁷¹. Elle n'est pas un mouvement vers le bas pour contempler la fragilité et la bassesse humaine, mais plutôt une descente pour redonner la valeur et la considération nécessaire. Autrement dit, faire l'expérience de la vulnérabilité humaine par un mécanisme de la connaissance approfondie de soi qui en résulte¹⁷². Par opposition à Bernard de Clairvaux, dans son œuvre *De la Considération*, qui conçoit la considération comme un mouvement d'ascension vers Dieu, Pelluchon soutient que la considération est plutôt un mouvement de transcendance. Ainsi, la considération ou transcendance ne désigne pas une ascension ni une contemplation, nous donnant accès à l'essence des choses, mais une compréhension profonde, le principe de solidarité qui nous unit aux autres vivants. Ce n'est que par ce processus que la transcendance peut nous donner plus d'éclairage dans notre rapport à ce qui est autour de nous, au-dessus de nous et en dessous de nous.

Dans une relecture de Mounier, Pelluchon conçoit la personne comme dépassement de soi-même, comme refus de la fermeture sur soi de l'individu : « elle est mouvement d'être vers l'être », « débordement », « générosité »¹⁷³. Mounier opère un déplacement : la transcendance n'est pas seulement le dépassement de la personne vers elle-même, vers un soi-même plus accompli, mais ce « transcendement » de soi est mû par l'appel des valeurs¹⁷⁴. En introduisant

¹⁷¹ Cf. C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 95.

¹⁷² *Ibid.*, p.101

¹⁷³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷⁴ G. Coq, « le citoyen engagé dans la démocratie » in *Mounier*, Michalon. 2008, <https://doi.org/10.3917/micha.gyuco>.

les notions telles que l'émerveillement et le beau dans la finalité du processus de transdescendance, Pelluchon établit un lien étroit entre la transdescendance et l'esthétique. Pour elle, la considération est essentiellement une composante esthétique qui fait revenir à la transdescendance. Il n'y a pas d'expérience esthétique qui ne soit d'emblée éthique, dans la considération¹⁷⁵. Dire que l'esthétique est une caractéristique de la considération veut également dire que la manière d'être et le regard sur le monde, propre à la considération, rendent le sujet particulièrement sensible à la beauté. Ainsi, la considération, en sa dimension esthétique, dépasse le registre de l'analogie entre le beau et le bien, car, elle permet au sujet d'acquiescer l'émerveillement et autres émotions. Le but de la transdescendance ne consiste pas à maintenir l'homme dans son état de fragilité, mais à son ascension transcendantale. Comment y parvenir ?

II. L'extériorisation et la convivance

Pour atteindre autrui et parvenir à la considération, l'extériorisation ou le décentrement sont fondamentaux. C'est dans ce mouvement de sortie qu'on se dévoile pour connaître, mieux se connaître et être connu.

II.1. L'extériorisation comme décentrement de la subjectivité

Pour Mounier, toute existence a besoin d'être confirmée par celle de l'autre. En moi, je ne suis qu'une possibilité d'être. C'est dans l'amour, plus précisément, dans l'amour de l'autre et non l'amour propre que réellement j'existe. Il faut donc exister pour autrui afin de l'être pour soi-même. Pelluchon parle de renversement de la subjectivité pour désigner ce mouvement du sujet qui est « une manière d'être, une manière pour le sujet, d'éprouver son existence, son-être-avec-le-monde-et-avec-les-autres »¹⁷⁶. Le décentrement ou encore le renversement de la subjectivité n'est ni une révolution ni une sortie de soi mais une ouverture de soi pour approfondir notre condition dans le rapport aux autres. C'est dans ce mouvement de renversement ou de décentrement qu'on parvient à découvrir les différentes situations de vulnérabilité, et qui engage notre responsabilité. Pour Mounier, le premier mouvement d'une vie personnelle n'est donc pas un geste de repli mais un mouvement vers autrui¹⁷⁷. La première expérience de l'être provient de son exposition. Ainsi le « tu » précède le « je ». Je suis affirmé

¹⁷⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 231.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷⁷ E. Mounier, *Traité du caractère, Anthologie*, op.cit., p. 216

avant de m'affirmer moi-même. Autrement dit, je saisis le réel avant de me saisir moi-même¹⁷⁸. C'est ce que Pelluchon appelle la dépendance de l'homme par rapport à la nature et aux autres êtres vivants comme lui.

Loin de penser à l'altérité comme un être méchant, un loup pour l'homme, prompt à arracher mon monde, le décentrement est le moment par excellence de la réalisation de soi. Pour Pelluchon, comme on ne peut pas se regarder soi-même, ce n'est qu'à travers le regard des autres qu'on parvient à se découvrir. À travers le concept de « *processus d'individuation* », elle en parle de long en large dans son ouvrage *l'Éthique de la considération*. Le décentrement ou l'extériorisation est le moment exemplaire de passer du souci de soi au souci des autres. Au cœur du décentrement, il y a l'amour. Gabriel Marcel attirait déjà l'attention à ce sujet en disant que se décentrer ne se résume pas seulement à éprouver un sentiment pour autrui mais rentrer dans une relation communicationnelle. Car, dit-il, « le véritable amour envers soi-même commande à la fois une distance et une proximité : une proximité pour bien se connaître ; une distance pour ne pas se laisser dominer par notre moi empirique »¹⁷⁹. On assiste ici à un double mouvement : vers soi-même et vers les autres.

En clair, il s'agit de prendre une distance d'avec soi, ses repères, ses convictions, sa vision du monde, pour aller à la rencontre d'autrui¹⁸⁰. Le décentrement est « la prise en considération raisonnée des autres, de leurs désirs, intérêts et aspirations »¹⁸¹. Sans le confondre à l'empathie ou à l'altruisme, qui feraient passer les autres avant soi ou même l'oubli de soi, le décentrement, va plus loin en lançant un regard critique sur soi en vue du mouvement vers l'autre à savoir l'extériorisation.

L'extériorisation est l'ouverture au monde. Elle s'accomplit dans l'affrontement. Ce sont les théoriciens du contrat social qui ont fait du sujet individuel l'origine du lien social. Cependant, Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, fait remarquer que l'individu à l'état de nature, c'est-à-dire abstraction faite de tout rapport social, ne voit ses semblables que comme il verrait des animaux d'une autre espèce, naissent alors des « violences mutuelles ». Pour faire régner la paix, il faut le contrat social. On passe ainsi du droit naturel au droit positif pour éviter ou réduire les conflits et préserver la paix.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷⁹ G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Ed. Montaigne, Collection « Philosophie de l'Esprit », Journal Métaphysique, 1928, p.197.

¹⁸⁰ P. É. Vandamme, « Qu'est-ce que le décentrement ? Moralité individuelle et justice sociale », in *Ethica*, vol. 21, n° 1, Université catholique de Louvain, 2017, p.169.

¹⁸¹ Cf. C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 78.

Cependant, il ne faut pas oublier que l'état de nature est « le naturel en nous ». L'individu humain concret est d'emblée un être social. Et l'affrontement est lié intimement à la personne humaine ; c'est là qu'il exprime sa singularité. En fait, « la personne prend conscience d'elle-même, non pas dans l'extase, mais dans une lutte de force »¹⁸². (« Force » dans le sens de la vertu). Il ne s'agit pas de voir le regard de l'autre comme un parquet, lieu de mon jugement (Jean Paul Sartre), mais comme lieu de mon propre dévoilement. Lorsque Mounier affirme que « être c'est aimer », il n'ignore pas non plus que « être, c'est s'affirmer »¹⁸³. C'est pourquoi, « si la personne est, dès l'origine, mouvement vers autrui, « être vers », sous un autre aspect, elle nous apparaît en opposition aux choses, par le battement d'une vie secrète où elle semble incessamment distiller sa richesse »¹⁸⁴. En d'autres termes, l'affrontement ne détruit pas l'être comme sujet, mais l'accomplit. Emmanuel Mounier, en repensant la personne, voudrait la resituer dans la société. Il n'y a pas de société humaine sans personne humaine et pour qu'une société soit plus humaine, il faut, dans l'affrontement, respecter la dignité de l'être. Pour y arriver, il est important de découvrir la structure de la personne humaine, dans ses dimensions subjective et objective. Cette rencontre, selon Pelluchon, s'exprime dans l'amour de l'autre. À partir de l'affirmation de Mounier, on comprend que l'amour propre exprime plutôt la limite de notre être, par contre, l'amour de l'autre fait exister, mais quand l'affrontement est mal géré, il peut propulser la personne dans le repli sur soi ou l'isolement. Au-delà de ces implications éthiques du souci de soi, Pelluchon présente également des implications politiques.

II.2. La convivance et le vivre ensemble

La convivance est l'un des apports majeurs de Pelluchon dans l'*Éthique de la considération* afin que le souci de soi se transforme en souci de l'autre pour une vie bonne avec et pour autrui. Qu'est-ce qu'elle entend par « convivance » et quel est son apport pour le mieux vivre ensemble ? La piste explorée par Pelluchon pour une authentification de la question du souci des autres est celle de la convivance. Le mot convivance désigne, selon Pelluchon, « le désir de vivre ensemble ». Elle précède, anticipe et rend possible le Contrat social¹⁸⁵ ; au-delà du simple fait de vivre ensemble comme des agrégats, la convivance favorise un dépassement de l'instinct naturel, de l'homme comme animal politique. Elle permet de passer « du vivre de » au « vivre

¹⁸²*Ibid.*, p. 67.

¹⁸³*Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁴*Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 148.

avec ». Ce vivre avec aboutit « au vivre pour autrui ». En d'autres termes, la convivance fait passer le souci de soi au souci de l'autre. Ce souci de l'autre, dans le cadre de la convivance, devient une préoccupation fondamentale de notre existence, pour reprendre l'idée de Mounier. La convivance traduit en général « non seulement le désir mais aussi le plaisir qu'il y a à vivre ensemble les uns avec les autres et pas seulement les uns à côté des autres »¹⁸⁶. En utilisant ce terme, convivance, Pelluchon veut faire un dépassement et donner un nouveau sens au vivre ensemble. La convivance rend le vivre ensemble plus relationnel, plus communicationnel. Sans dénigrer le cosmopolitisme, Pelluchon pense, toutefois qu'il ne favorise pas le plaisir et l'art de vivre ensemble propres à la convivance. Car, « *convivere* c'est à la fois manger ensemble et vivre ensemble »¹⁸⁷.

Avec le même radical que le mot « convivialité, à savoir « *vivere* » (vivre) et le préfixe « *con* » ou « *cum* » (avec), la convivance va au-delà de la convivialité, comme une relation avec les convives. La convivance exprime en plus de cela, le sentiment de bien vivre ensemble dans une communauté juste. C'est dans ce sens que Pelluchon donne une dimension politique à la convivance. Il y a assurément des degrés dans la considération. Beaucoup ne vont pas jusqu'au « vivre pour » qui culmine dans l'engagement en faveur d'une cause honorant la vie. Ils en restent au « vivre avec », c'est-à-dire à la coopération au sein d'une communauté politique restreinte. On est là dans une simple coexistence. Ce n'est certes pas négligeable, mais il reste à réunir toutes les conditions de la convivance pour passer du « vivre avec » au « vivre pour ». Selon elle, « la convivance articule une réflexion sur la politique, à une phénoménologie de la corporéité et de l'existence »¹⁸⁸. Au-delà des préoccupations de la convivialité, la convivance ne se préoccupe pas seulement du fait que l'autre ne souffre pas de privation, mais aussi il s'agit de faire en sorte que les conditions dans lesquelles il vit, lui donnent un sens et l'humanise davantage. Ces conditions, que Paul Ricoeur appelle les « institutions justes », favorisent le vivre ensemble.

II.3 Impact politique de la convivance

Le vivre ensemble peut entraîner des affrontements et des incompréhensions. C'est dans ce sens que certains refusent tout contact avec les autres, le fait étant d'éviter toute nuisance. Le refus de tout contact avec les autres signifie le rejet de convivance. La visée première de la convivance est le vivre ensemble. Une société qui ne se tient qu'au principe de non-nuisance

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁸ *Idem.*

pour éviter d'éventuels dommages aux autres ne peut pas favoriser l'équilibre social. En effet, au lieu de prôner la non-nuisance, il faut cultiver, selon Pelluchon, la non-indifférence à l'égard d'autrui. C'est dans ce sens que Pelluchon propose la convivance. Ce concept est entré dans le *Dictionnaire de la langue française* en 2004 pour décrire la cohabitation pacifique entre les peuples et les individus. La convivance est un art de vivre qui permet aux sociétés multiculturelles de cohabiter indépendamment de leurs religions ou de leurs convictions¹⁸⁹. C'est dans ce sens qu'elle présuppose un dépassement de soi, de ses convictions et le respect des différences. Certes, le mot convivance est nouveau, mais l'idée de vivre ensemble est liée à l'histoire de l'homme dans les relations intersubjectives. Pelluchon préfère le mot convivance à la convivialité. Dans la deuxième partie, de son ouvrage, basée sur la *pratique de la considération*, elle met en valeur le concept de « convivance ».

La pensée politique moderne envisage la constitution du corps politique à partir de la multiplicité de la diversité cosmopolitique. L'« état de nature », forgé par Thomas Hobbes est caractérisé par « *Bellum omnium contra omnes* » (la guerre de tous contre tous). Jean-Jacques Rousseau quant à lui, propose un état pacifique. Cette heuristique philosophique, proposée par les contractualistes, pose le problème du vivre ensemble. Selon Thomas Hobbes, au commencement, il y a le chaos qui engendre la dispersion des individus et rend par le fait même le vivre ensemble impossible. La reprise de Jean Jacques Rousseau, qui pensait, quant à lui, que seul le contrat d'association peut permettre aux citoyens de jouir de leur liberté et vivre ensemble. Plusieurs siècles après, on constate la difficulté à vivre ensemble réellement. C'est dans ce sens que Pelluchon revient sur l'apport de la convivance pour mieux vivre ensemble. La convivance nécessite un espace du vivre ensemble où les individus trouvent un sens à leur vie parce que leurs besoins sont satisfaits et qu'ils se sentent considérés. En principe, lorsque ce climat social est établi, les rivalités, les différences et les différends s'expriment sans que le lien soit rompu. Le pas supplémentaire que fait Pelluchon en préférant la convivance à la convivialité est que « l'art du vivre ensemble ne repose pas seulement sur les civilités mais sur une organisation politique juste »¹⁹⁰, c'est à ce niveau que se trouve l'intérêt politique de la convivance. Elle favorise le vivre ensemble qui assume les différences et les différends, sans pour autant basculer dans la haine mais plutôt en donnant l'occasion de s'enrichir mutuellement. Car l'intérêt personnel est supplanté au désir et au plaisir de vivre ensemble. Il y a un certain équilibre d'estime réciproque entre les individus et une coexistence pacifique entre les êtres

¹⁸⁹ Cf. G. Alajouanine, *Plaidoyer pour la Convivance, Failles et faillites des sociétés hyperconnectées*, Paris, Hermann, 2017, p. 8.

¹⁹⁰ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 152.

dans la prise en compte de la diversité et du bien commun. C'est dans ce sens qu'on peut affirmer, comme Pelluchon, que la considération s'appuie sur la convivance.

Dans l'analyse de la convivance, Pelluchon fait appel à Alain Caillé¹⁹¹. Au lieu de penser à une harmonie fictive, il faut trouver des règles grâce auxquelles les Citoyens peuvent vivre ensemble et déterminer¹⁹² les priorités pour le vivre ensemble. C'est pourquoi, « toute politique de la considération s'appuie sur la convivance »¹⁹³. Or la convivance, en plus de ce que la démocratie fait, elle crée une condition de vie harmonieuse entre les citoyens et l'environnement au sens écologique du terme. Toute démarche de convivance s'inscrit dans une stratégie durable et peut être mise en œuvre dans tous les secteurs de la société civile. Pelluchon développe longuement l'importance de la convivance pour la vie. Ainsi « plus nous échangeons et coopérons, en renonçant à tout garder pour nous, plus nous sommes riches à la fois individuellement et collectivement »¹⁹⁴. C'est dans la convivance que *le vivre de, le vivre avec* et *le vivre pour* s'articulent parfaitement.

L'idée de convivance proposée par Pelluchon n'est pas une évidence. En effet, le désir et le plaisir de vivre ensemble ne définissent pas réellement la condition de l'homme comme individu. Elle vise la collectivité, sans pour autant oublier l'individu dans sa singularité. Pour Jacques Couture, « le cœur de l'homme est un sanctuaire dans lequel nul ne pénètre sans y être autorisé par son occupant »¹⁹⁵. Il la présente comme une chance pour nos nouvelles sociétés individualisées, à condition que chacun accepte volontairement de réaliser ce désir de vivre ensemble alors on parviendra à une vie bonne. Ghislaine Alajouanine, dans *Plaidoyer pour la convivance, Failles et faillites des sociétés hyperconnectées*, nous montre que la convivance est à promouvoir face à la montée fulgurante des tendances exclusivistes qui font naître des termes tels *islamophobie, de négrophobie, d'antisémitisme, d'homophobie, de xénophobie*. Ces mots sont les indices du temps troublé dans lequel nous vivons. C'est le temps des divisions. Il est curieux, selon Ghislaine Alajouanine, de penser que ces déchirures soient présentes dans une époque prétendument hyperconnectée¹⁹⁶. Ces divisions créent une forme de peur de l'autre ; d'où les qualificatifs de migrants, d'étrangers, allogènes ou des « kirdi »¹⁹⁷. C'est à ce niveau que l'intérêt du projet de Corine Pelluchon dans l'*Éthique de la considération* a tout son sens.

¹⁹¹ Cf. A. Caillé, *Convivialisme*, Paris, La base de l'eau, 2011, p. 19.

¹⁹² C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 158.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 153.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹⁹⁵ J. Couture, *La convivance pour un meilleur vivre ensemble*, Paris, Edilivre, 2016, p. 3.

¹⁹⁶ G. Alajouanine, *Plaidoyer pour la Convivance Failles et faillites des sociétés hyperconnectées*, *op.cit.*, p. 9.

¹⁹⁷ Le « kirdi » est le nom donné par les musulmans du Nord Cameroun à tous ce qui ne professent pas l'islam. Il peut se traduire par « païen ».

Il s'agit de pouvoir passer du souci de soi au souci de l'autre, lequel n'est plus un étranger ou migrant, mais un autre moi, différent de moi. On pourrait alors éviter toutes les tendances qui entraînent l'indifférence et la haine.

Le but de la convivance, c'est de créer un espace commun afin que les individus trouvent un sens à leur vie, que leurs besoins soient satisfaits et se sentent considérés. Par ailleurs, lorsque les individus ou une partie de la population n'est pas prise en compte, et qu'il n'y a plus de garantie ni d'honneur, dans ce cas, la convivance est compromise. Toujours dans le cadre du vivre ensemble, sur le plan politique et économique, nous notons un apport important de Corine Pelluchon dans la critique de l'économisme. Pour elle, l'économisme est une forme de domination utilisée par le politique afin de mieux étendre le pouvoir. Car l'économisme implique la subordination du politique et de toutes les dimensions de l'existence à l'économie. Il se caractérise par l'homogénéisation de toutes les sphères de bien, l'agriculture, l'élevage, et l'assimilation à des industries ou à la production d'objets manufacturés¹⁹⁸. Pour une réelle convivance et une prise en compte de l'autre, elle propose l'éducation de la conscience.

¹⁹⁸ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 141.

CHAPITRES VI :

LES IMPLICATIONS POLITIQUES DU SOUCI

Au cœur de la question du souci, Pelluchon introduit des implications politiques et pense que le souci de soi doit d'abord être une activité des politiques. À travers la question de la vulnérabilité qui fait appel à la responsabilité, à la fois individuelle et collective, Pelluchon veut montrer que le souci de soi a un impact plus large. Nous voulons donc, dans ce chapitre, montrer que la notion « de responsabilité » ne doit pas s'apparenter à la « domination ». Selon les orientations de *l'Éthique de la considération*, elle est plutôt la prise en compte de la vulnérabilité et la valorisation de la personne au détriment de l'individu. Pelluchon se sert respectivement des philosophes tels que Hans Jonas, Paul Ricoeur, E. Levinas et E. Mounier pour établir la question de l'intersubjectivité et surtout faire appel à la responsabilité, vis-à-vis de la vulnérabilité.

I. De la responsabilité à l'éthique de la responsabilité chez Pelluchon

Dans le *Dictionnaire étymologique du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* ainsi que dans le *Dictionnaire de la Langue philosophique*, le mot latin « *respondere* » qui veut dire « répondre de », fait appel à la responsabilité comme « l'obligation de répondre de ses actes ». En philosophie, la responsabilité, fait allusion au fait d'être conscient et volontaire par rapport à l'action engagée, librement et sans aucune contrainte. Au sens profond, la responsabilité désigne une maturité psychologique et physique, la faculté de bien juger, de bien penser, de prendre des décisions avisées¹⁹⁹. C'est aussi l'action de se porter garant d'une promesse. Emmanuel Levinas essaie de dépasser toutes ces différentes considérations pour centrer la responsabilité sur autrui. Elle représente, pour lui, la structure essentielle et première de la subjectivité. La responsabilité dont parle Levinas n'est pas à confondre avec la responsabilité juridique où chacun est responsable de ses actes. La responsabilité, chez lui, est comprise dans le sens de la responsabilité pour autrui. Il définit, pour sa part, la responsabilité comme le sentiment d'avoir à répondre à l'appel de l'autre²⁰⁰. C'est pour cette raison que Levinas est pour une éthique de la responsabilité qui se veut asymétrique, car elle conduit à une

¹⁹⁹ L. Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, p. 388.

²⁰⁰ Cf. P. Hayat, *Emmanuel Levinas. Éthique et société*, op.cit., p. 72

relation avec l'Infini, c'est-à-dire avec Dieu. Être responsable d'autrui signifie sortir de soi pour aller vers l'autre. C'est cette approche lévinassienne qui a influencé Pelluchon. L'homme ne se définit pas exclusivement par sa liberté, mais par sa capacité à être responsable.

Selon René Simon, la responsabilité est appréhendée dans le sens de la charité. La question de l'éthique de la responsabilité a été abordée sous plusieurs angles. Pelluchon, à la suite de Levinas et de Hans Jonas, apporte un plus à la compréhension de la responsabilité.

Hans Jonas, dans *Le Principe responsabilité*, traite amplement de la question de la responsabilité. Son approche a influencé fondamentalement Pelluchon, surtout concernant la question de la responsabilité environnementale. Les deux, Hans Jonas et Pelluchon, traitent de la « vulnérabilité de la nature », en faisant appel à l'obligation de l'homme envers la nature. Cette responsabilité environnementale fait naître chez Jonas ces maximes que Pelluchon en fait siennes : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la *possibilité future* d'une telle vie », ou encore « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » et puis « Inclus dans ton choix actuel *l'intégrité future* de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir »²⁰¹. Ces impératifs de Hans Jonas veulent simplement mettre l'homme devant ses responsabilités vis-à-vis de la nature. C'est le message que veut transmettre Corine Pelluchon.

En plus de l'inspiration de Hans Jonas, Pelluchon s'est également adossée à Levinas. Dans le sens politique, la responsabilité, pour Paul Ricoeur, « rend responsable un homme d'État de la bonne marche des affaires du pays à la tête duquel il est placé »²⁰². C'est lui qui répond de tout ce qui arrive aux membres de la cité. C'est lui le garant de d'État, et Pelluchon ajoute qu'il est également le garant de tout ce qui l'entoure. Avant Ricoeur, Hans Jonas s'est intensément penché sur la question de la responsabilité. Pour lui, sur le plan politique, la responsabilité se comprend comme le « souci prévoyant des législateurs et des hommes d'État pour le bien futur de la communauté civile »²⁰³. Il s'agit, comme le propose Pelluchon, de ne pas seulement vivre le présent, mais de tenir compte du passé et du futur. Cette attitude n'est pas facultative, elle est, selon Jonas, un impératif qu'il formule en ce sens : « agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la préservation d'une vie digne sur la terre »²⁰⁴. La responsabilité pour Hans Jonas consiste à la préservation de la vie. Le responsable

²⁰¹ H. Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'Allemand par J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 31.

²⁰² P. Ricoeur « responsabilité limitée ou illimitée ? » in *Le crime contre l'humanité, mesure de la responsabilité ?* Cahier Cathédrale No33, Paris, Parole et silence, Juin 1997, p. 24.

²⁰³ H. Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, *op.cit.*, p. 45.

²⁰⁴ P. Ricoeur, « responsabilité limitée ou illimitée ? » in *Le crime contre l'humanité, mesure de la responsabilité ?* Cahier Cathédrale No33, *op.cit.*, p. 25

doit tout faire pour protéger la vie de ceux qui sont à sa charge et même au-delà, autant que possible.

La responsabilité lévinassienne est une responsabilité pour autrui, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas de répondre de soi devant autrui, mais plus fondamentalement de répondre, devant l'Autre, des fautes et des souffrances de l'autre. L'altérité ne comporte pas en elle-même une revendication à mon égard, mais ne reçoit sa signification que parce qu'elle est l'objet de mon choix. En posant la primauté d'autrui et de son interpellation, la responsabilité revêt à la fois le caractère moral, sociologique et anthropologique. Dans la perspective morale, la figure d'autrui est une figure de fragilité qui en appelle à ma sollicitude et l'attention bienveillante. Face à une multitude d'approches de la question de la responsabilité ou de l'éthique de la responsabilité, Pelluchon s'est taillée une part d'orientation spécifique. La question de l'éthique de la responsabilité doit interpellier notre société actuelle basée sur l'exploitation de l'homme par l'homme, sur la domination des puissants sur les faibles et des riches sur les pauvres ou encore sur l'indifférence et l'individualisme. Elle doit favoriser une libre assomption, par le sujet, de l'action et de ses conséquences en relation avec les autres. Nous comprenons que d'une façon ou d'une autre, de gré ou de force, nous sommes appelés à nous engager en faveur du bien-être d'autrui : du pauvre, de celui qui souffre. Librement ou par le libre arbitre, l'attention à l'autre s'impose. Il faut donc avoir une relation avec autrui, qui exclut toute forme de domination ou de discrimination.

I.1 Responsabilité et domination

Dans le cadre de l'éthique de la considération, la responsabilité proscrie toute forme de domination. Elle est définie comme la « situation de celui qui peut être appelé à répondre de ses actes ou d'un fait »²⁰⁵. En opposant responsabilité et domination, nous voulons clarifier une approche « *doxologique* » de la responsabilité qui les confond. Pelluchon pense qu'il est impensable de parler de vulnérabilité sans faire appel à la responsabilité de l'homme. La responsabilité est donc une des facultés essentielles de l'homme raisonnable et affectif. En s'inspirant de la pensée de Levinas, elle établit la question de la prise en charge des personnes vulnérables dont le visage est une interpellation. La mauvaise conception de la vulnérabilité entraîne l'attitude de domination où l'homme cherche à exprimer son pouvoir sur les autres et sur la nature. Nous n'oublions pas que cette tendance de domination n'est pas propre à l'homme. Il existe chez les animaux la domination du plus fort sur les plus faibles ; les grands

²⁰⁵ Cf. P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, op.cit., p. 636.

arbres qui imposent leur présence²⁰⁶. L'homme, se servant de sa raison, cherche à dominer tous les autres êtres vivants et non vivants. Malgré le fait qu'il vit au dépend de la nature, il n'en prend pas soin. Pelluchon dit dans ce sens que : « malgré l'intensité de leur souffrance, les animaux ne porteront jamais plainte contre nous en demandant réparation pour violences inouïes que nous avons infligées à leurs ancêtres et que nous continuons de leur infliger partout dans le monde »²⁰⁷.

L'autre forme de domination est interhumaine. Pelluchon passe en revue les différents secteurs de la vie sociale, politique et économique. Le constat est également alarmant. Ceux qui ont une part de responsabilité qui leur confère un certain pouvoir, ont également tendance à vouloir dominer les autres. La responsabilité conférée n'est pas considérée comme une charge, un appel à agir en faveur de l'homme. On assiste malheureusement à l'exploitation de l'homme par l'homme, aux abus de pouvoir, à des discriminations et d'autres attitudes similaires. La considération, selon Pelluchon, ne concerne pas seulement l'éthique mais aussi et surtout la politique. Elle se préoccupe d'ailleurs de savoir quelle organisation ou quel gouvernement politique peuvent permettre aux individus comme citoyens de pratiquer la considération et de s'inscrire autant individuellement que collectivement sur une trajectoire de justice envers les hommes, les animaux et leurs milieux de vie. La non prise en compte de la considération sur le plan politique entraîne des gouvernements autoritaires et fascistes qui seraient plutôt prompts à écraser et à opposer les êtres les uns aux autres²⁰⁸. On entend souvent, dans des gouvernements de ce genre, la constitution des clans ou groupes instrumentalisés. Il s'agit ici d'un mécanisme de domination qui consiste à conserver le pouvoir. Dans le sens de Pelluchon, la nature de la politique ne peut être définie uniquement à la lumière des notions d'autorité et de pouvoir ; ceci au risque d'amener les individus à opter pour un système deshumanisant. C'est ce qui fait naître des mouvements de soulèvements et de revendications éparses dans le monde, surtout en Afrique. Pour contrebalancer la domination et fonder la politique de la considération, il y a le renouvellement naturel humain issue de la naissance et qui sera toujours là pour renouveler le monde et l'empêcher de se dégrader. C'est pourquoi, il faut avoir de l'attention respectueuse à la nouveauté que pourront apporter les nouveaux nés. Il est important de faire un retour sur la découverte du visage, de l'altérité pour mieux considérer les autres et le monde.

²⁰⁶ Cf. C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 125.

²⁰⁷ *Idem.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 134.

I.2-Le souci comme compassion

Dérivée de « cum », c'est-à-dire « avec » et de « *patire* » ou « *passum* » (souffrance), la compassion veut dire « *souffrir avec autrui* », endurer ou éprouver avec autrui sa propre souffrance. Les philosophes à travers l'histoire qui ont traité de ce sujet sont fidèles à son étymologie. Bien qu'il soit question tantôt de pitié, tantôt de compassion, ces termes renvoient au même phénomène. Hobbes, par exemple, écrit : « la douleur éprouvée face au malheur d'autrui est la pitié »²⁰⁹. Cette pitié exprime le souci envers la misère d'autrui. Selon Adam Smith, la compassion est l'expression de « l'émotion que nous sentons pour la misère des autres »²¹⁰. Si la compassion est une émotion naturelle, la manière de ressentir et de souffrir avec les autres restent encore difficile à cerner. C'est peut-être à cause de cette complexité que certains s'en méfient. Sénèque²¹¹, par exemple, met en garde contre la compassion qu'il considère comme un vice qui serait à l'origine d'une grande sensibilité qui perturberait la tranquillité de notre âme et pourrait écarter du chemin de la vie bonne. Nietzsche, pour sa part, la déconseille, voire la méprise, car pour lui, la compassion n'est pas un bon guide pour l'action.

Pelluchon a intitulé l'un des paragraphes de *l'Éthique de la considération* « l'avenir pleuré d'avance »²¹². Pour montrer jusqu'où la considération doit nous amener, Pelluchon fait ici appel au récit de Gunther Arnders sur la question de l'arche. Selon ce récit, une voix rappelle à Noé de pleurer d'avance sur ce qui va arriver. Pelluchon prend l'image de Noé dans la Bible. Bien qu'il soit en sécurité avec ses proches, Noé pleure l'avenir des autres. Car, comme le fait constater Pelluchon, « de nos jours, l'intranquillité est vertueuse et la quiétude est égoïste »²¹³. Autrement dit, on ne doit pas seulement viser la quiétude de soi mais bouger pour le monde. D'ailleurs, si les autres ne l'avaient pas fait pour nous, nous ne serions pas en train de vivre aujourd'hui. C'est également à nous de laisser un patrimoine noble pour le futur. Le stoïcisme enseigne le détachement à ses disciples, il est essentiel que les êtres humains perçoivent aujourd'hui la dimension collective de leur existence et se sentent reliés aux générations passées, présentes et futures. Ce qui signifie que le monde est notre patrimoine commun et mérite une considération. Par conséquent, l'homme doit toujours avoir le souci du monde et non seulement se soucier de soi. Pelluchon propose quelques vertus fondamentales pour baser le souci de soi et des autres. L'une des attitudes à adopter, dans *Éthique de la considération*, est la

²⁰⁹H. David, *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 2004, p.135.

²¹⁰ S. Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 2002, p. 11.

²¹¹ Cf Sénèque. *De la Clémence*. Traduit par F. Préchac. Paris, Les belles Lettres, 1967, p. 101.

²¹² C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op.cit.*, p. 43.

²¹³ *Ibid.* p. 46.

compassion. Elle n'est pas, selon Pelluchon, « *un sentiment vague* »²¹⁴, mais un engagement social pour une prise en compte réelle de la souffrance de l'homme. Elle est renoncement à l'indifférence, à la méfiance et à l'animosité envers les autres, pour favoriser leur accueil dans leur douleur. Mais comment parvenir à saisir le moindre frémissement et la souffrance de l'autre, si ce n'est que par procuration analogique de la nôtre ?

Comme nous venons de voir plus haut, la compassion est une attitude de ressentiment qui conduit à agir en faveur du prochain. Alain Thomasset appelle compassion « *la disposition particulière dirigée vers ceux qui sont en grand besoin ou en souffrance* »²¹⁵. Elle fait fi de la stricte justice qui implique une répartition équitable entre tous, celle que Aristote qualifie de « distributive ». Cette justice a le risque d'être injuste et de créer des inégalités, si elle ne tient pas compte des présupposés initiaux. Pour saint Grégoire de Nysse, les inégalités, les pauvretés, les souffrances sont l'émanation d'un manque de compassion ou encore de la « philautie », c'est-à-dire un amour égoïste de soi. De la *philautie*, découlent toutes les tendances de renfermement ou de repli sur soi, à se couper des autres et de se désolidariser. Elle est l'antipode de la compassion qui « *implique que nous partageons avec les autres non seulement ce dont nous jouissons mais ce dont ils souffrent* »²¹⁶. La philautie ignore l'altérité, par conséquent, il n'y a pas d'action avec et pour autrui. Notre compassion pour ceux qui souffrent, ceux qui ont besoin de notre secours, dit Pelluchon, nous rend disponibles à franchir les barrières, ou encore à outrepasser et même à briser toutes structures, tout système d'oppression ou de marginalisation qui avilissent l'homme et le mettent en posture verticale. Cette disponibilité est stimulée, selon Pelluchon, par la pitié et l'empathie. L'empathie désigne la capacité affective, imaginative et cognitive qui donne d'entrer dans l'expérience d'autrui. Et la compassion désigne la forme la plus active et la plus engagée de l'empathie. Elle affirme que « la pitié procède donc à la fois de l'identification à autrui, et même au plus autrui de tous les autrui, à l'animal, et du refus d'identification à soi-même »²¹⁷. En clair, cette pitié nous met en état d'obligation de compassion pour les autres et à agir en leur faveur.

Au sens platonicien, le souci de soi se base sur les vertus de la vérité et de la justice. À la suite de Platon, Pelluchon propose la magnanimité qui est « une vertu qui s'oppose à l'orgueil et la fausse modestie »²¹⁸. Elle oriente vers la justice et la vérité. En effet, l'individu magnanime, selon Platon, agit toujours en pensant aux autres. Il affirme : « ce qu'il faut laisser en héritage

²¹⁴ Benoît XVI, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Rome, Librairie vaticane, 2005, p. 193.

²¹⁵ A. Thomasset, *Interpréter et agir, jalons pour une éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2011, p. 315.

²¹⁶ J. Claude Larchet, *Variations sur la charité*, Paris, Cerf, 2007, p. 282.

²¹⁷ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p.130.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

à nos enfants, ce n'est point de l'or, mais un sens profond du respect »²¹⁹. L'éthique de la considération nous montre que, ce n'est pas l'individualité que l'individu vertueux cherche, mais un bien qui n'est pas relatif à lui comme individu.

Le moment par excellence du souci du monde est la découverte de l'altérité. Pour soutenir cette thèse, Pelluchon s'est appuyée sur Emmanuel Levinas et Paul Ricœur. Cette rencontre de l'altérité est l'occasion de la découverte de la vulnérabilité et de la réalisation de soi, de l'attention à l'autre, à travers la compassion et la sollicitude. Pelluchon, à la suite de Levinas, a publié plusieurs articles sur la question de l'altérité. En 2020, Pelluchon publie respectivement : *le corps et l'altérité, Pour comprendre Levinas*, et *Un philosophe pour notre temps*. Elle emprunte les concepts d'altérité, du visage et d'autrui à Levinas.

Le mot altruisme dérive du latin « alter », qui veut dire « autre ». C'est un mouvement d'ouverture, d'accueil de l'autre. Au XIXe siècle, le mot apparaît dans les écrits d'Auguste Comte²²⁰. L'auteur, en créant ce mot, voulait l'opposer à toute tendance égoïste. En effet, il conçoit l'individu comme étant aux prises avec des instincts égoïstes et également avec une force irrésistible vers la compassion. Selon ce philosophe, ce dualisme de l'égoïsme et de la compassion favorise l'altruisme, permet à l'homme de « *sortir de sa pure personnalité* »²²¹. L'altruisme d'Auguste Comte est ancré dans une morale objectiviste, qui est, non pas descriptive, mais normative. Ainsi la sociabilité ou encore le « vivre pour » que prône Pelluchon doit prévaloir de « vivre de », qui a un fond utilitariste. C'est donc lui qui donne le ton à la définition de l'altruisme souvent compris comme « un comportement dont les bénéfices sont tournés vers autrui et non vers le protagoniste, voire même qui peut lui être nuisible²²². Donc, l'altruisme serait essentiellement l'expression d'un sentiment d'amour pour autrui, le « *vivre pour* » qui est le troisième axe de la considération proposée par Pelluchon. Dès lors, autrui demeure comme une donnée originaire, sans laquelle, je ne suis rien. Il s'agit comme le répète inlassablement Emmanuel Levinas, de considérer que le rapport à autrui et à son regard doit demeurer *prioritaire* et exciter mon amour. Allant plus loin, Pelluchon soutient que chaque être doit paraître, à nos yeux, comme un rayon de cet amour créateur, spécialement chaque personne humaine individuelle. Autrui me révèle mon propre être. Il est un miroir qui me permet de me situer. Il n'est pas un regard qui juge mais qui me fait passer *du phénomène à l'être*²²³. Et

²¹⁹ Platon, *Les lois*, in *œuvres complètes*, t.2, Traduction L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1943, p. 779.

²²⁰ S. Philippe. « Comte et l'altruisme », in Steiner Philippe. *Donner...Une histoire de l'altruisme*, Paris, P.U.F., 2016, p. 61.

²²¹ A. Comte, *Leçons de sociologie*, Paris, Flammarion, Nouvelle Edition, 1995, p.4.

²²² *Idem*.

²²³ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Folio, 1987, p. 26.

d'ailleurs, « l'existence de chacun de nous est dépendante de l'existence des autres « moi » »²²⁴. C'est à partir de l'altruisme qu'on pourrait, avec Mounier, dire que « je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite, être, c'est aimer »²²⁵. Toutefois, pour y arriver, des préalables sont à considérer, plus particulièrement : la découverte réelle de l'objet de cet amour qui est la personne humaine, afin de ressentir pour lui amour et compassion.

Paul Ricœur parle de « la dialectique du soi et de l'autre ». D'ailleurs le tire de son livre, intitulé *Soi-même comme un autre*, en dit long. Ce qu'on peut retenir est que les approches levinasienne et ricoeurienne de l'altérité, bien que proches, ne sont pas à confondre. D'ailleurs dans une lettre à Levinas, Ricœur dit :

*S'il y a entre vous et moi quelque différend, il se situe exactement au point où je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, resterait inactive, non déployée et pour tout dire, infirme et hors de la puissance d'éveil issue de l'autre*²²⁶.

Mais tous deux restent des disciples de la compassion en considérant l'autre comme lieu de dévoilement de soi. Ricœur et Levinas ont chacun à sa manière articulé le souci d'autrui au souci de soi. Chez Ricœur le souci de soi prend la forme de l'estime et chez Levinas, il prend la forme de jouissance. Pelluchon a adopté les deux formes. Car l'éthique de la considération, comme éthique des vertus met en œuvre l'estime de soi et la joie. Comment y parvient-on ?

II. L'éducation à la conscience du souci de soi et des autres

Eduquer la conscience revient à faire en sorte que la personne parvienne à s'élever au niveau de ses plus belles qualités et capacités humaines. C'est un processus d'humanisation, une façon efficace de devenir plus humain. Il s'agit d'éduquer la conscience de soi en vue de la conscience des autres. Elle peut se faire, dans le cadre de l'éthique de la considération, par l'exploration de la question de l'indifférence et celle de l'attention aux autres.

²²⁴ J. Mantoy, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Editions de l'Ecole, 1935, p. 102.

²²⁵ E. Mounier, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 39.

²²⁶ P. Ricœur, « Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, L'unicité humaine du pronom Je » in Jean-Christophe Aeschlimann (dir.), *Éthique et responsabilité*, Neuchâtel, Baconnière, 1994, p. 37.

II.1. Le rejet de l'indifférence

Le *vocabulaire de la langue philosophique* définit l'indifférence comme étant la « disposition de celui qui se trouve dans un état de complète neutralité affective à l'égard d'un autre ou des autres en général »²²⁷. C'est une attitude d'insouciance ou d'insensibilité vis-à-vis des autres. L'un des obstacles à la question du souci de soi et des autres est l'indifférence. Ce qui détruit le monde, c'est cette indifférence qui est à l'opposé de la considération. On assiste dans nos sociétés contemporaines à une forte recrudescence de l'indifférence. Parmi ses causes, on peut citer l'hyper-mondialisation de la vie sociale avec une saturation des informations. Ici, on comprend avec Jean-Jacques Wunenburger, que « l'indifférence reflète logiquement un déficit de valeurs individuelles claires et de normes collectives visibles »²²⁸. Selon lui, l'indifférence à autrui procède aussi de ce que, loin d'individualiser le sujet face à autrui, de lui conférer son unicité, il a été atrophié par les idéologies telles que le capitalisme et toutes les tendances issues de l'économisme dont parle Pelluchon. Notons que Pelluchon critique l'individualisme parce qu'il fait naître le cynisme ou l'indifférence tout en s'opposant à la coopération, à l'entraide, à l'empathie et au courage qui sont nécessaires pour opérer la transition énergétique et écologique et promouvoir un monde plus juste.

Le rejet de l'indifférence passe, selon Pelluchon, par l'éducation de nos désirs et de nos ressentiments. C'est ce que fait Rousseau, avec Emile, en développant en lui la capacité de « désirer ce qui est désirable, ce qui peut le rendre heureux »²²⁹. On passe alors de l'indifférence à l'admiration, tout en prenant de distance par rapport à nos intérêts individuels et à avoir le souci des autres. Le risque est parfois grand ; car, en voulant éviter l'indifférence, il y a également la possibilité d'intrusion dans la vie d'autrui. C'est dans ce sens que Pelluchon propose la délicatesse qu'elle considère comme l'une des vertus cardinales de civilité qui témoigne avec tact²³⁰. La considération consiste à tourner le regard et l'attention vers l'autre, qu'il soit doté de bonne volonté ou non. L'éducation à la considération consiste à rejeter, non seulement toute attitude d'indifférence mais aussi à cultiver l'attention.

²²⁷ P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de langue philosophique*, op.cit., p. 353.

²²⁸ J. J. Wunenburger, « l'indifférence, faiblesse et force », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°41, 1994., p.19. www.persee.fr/issue/chris_0753-2776_1994_num_41_1

²²⁹ J. J. Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, t.1., Paris, Garnier – Flammarion, 2018, p. 35.

²³⁰ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 168.

II.2- L'éducation à l'attention aux autres

Le souci de soi et des autres n'est pas une évidence. Car s'il faut laisser l'homme agir à sa guise, il donnerait un sens singulier à la considération. C'est pourquoi l'éducation à l'attention aux autres est fondamentale. En effet, « l'éducation morale doit orienter ce processus d'émancipation qui s'appuie sur le sujet, l'autonomie et exige une transformation intellectuelle et morale, affective et spirituelle du sujet »²³¹. Être avec les autres s'apprend. Car il n'est pas évident de pouvoir saisir autrui dans sa diversité et son caractère ondoyant. Ensuite, cette éducation, selon Pelluchon, permet également de recentrer l'homme dans sa conscience, son affectivité et ses relations. En réalité, le mal est à la fois en nous et à l'extérieur de nous. Ces forces extérieures et intérieures peuvent être des obstacles à la considération, et donc « il est nécessaire de recevoir une éducation faisant appel aux émotions à l'imagination morale et au langage »²³². Pour éviter de se laisser séduire par des jugements et des fausses appréciations des autres, cette éducation se présente comme une nécessité. Nous le savons, aucun enseignement, aucun apprentissage ne peut être bénéfique si le sujet n'est pas capable d'attention. Le mot considération, à la base, présuppose une attention pour chaque chose en appréciant sa valeur propre. Comment y parvenir ? Pelluchon propose que l'on renseigne son champ de conscience et de perception pour établir un rapport d'intimité avec quelque chose ou quelqu'un²³³. Ensuite se soustraire des vacarmes et des jugements des autres, c'est un exercice d'introspection, d'intériorisation pour mieux apercevoir son soi-même²³⁴. Pour reprendre Simone Weil, il s'agit de suspendre sa pensée, de la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet. Car, selon elle, dans le processus d'attention, « l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même, l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité »²³⁵. À la suite de Simone Weil, Pelluchon donne une double dimension à l'attention : intellectuelle et morale. Ceci parce que l'attention témoigne à la fois du rapport à soi, au monde et à la vérité. Le regard sur autrui avec attention est un signe par excellence de la considération. En effet, l'attention favorise l'établissement d'un rapport d'intimité avec quelque chose ou quelqu'un. C'est à travers l'introspection ou l'intériorisation que le sujet s'aperçoit soi-même. Pelluchon pense, comme Platon, que l'éducation est une nécessité et qu'il faut éviter de se laisser séduire par des fausses appréciations ou des faux jugements. La véritable éducation est celle de l'attention à soi et aux

²³¹ *Ibid.*, p. 208.

²³² *Ibid.*, p. 207.

²³³ *Ibid.*, p. 214.

²³⁴ *Ibid.*, p. 214.

²³⁵ S. W. « réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » in *A L'attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 93.

autres. Aucun enseignement ne peut être bénéfique si le sujet n'est pas capable d'attention. Cette éducation, Platon la confie aux philosophes qui pourront fournir une éducation humaine et intégrale à travers la transmission des valeurs morales.

L'éthique de la considération de Pelluchon est une forme de révolution des relations interpersonnelles et de l'écologie. On peut la résumer en ces mots : pour bien vivre et vivre heureux, il faut éviter toutes tendances à l'indifférence, faire attention au monde et respecter les êtres vivants : humains et non humains. Toutefois, jusqu'où cela est-il possible ?

TROISIÈME PARTIE :

**REGARD CRITIQUE ET PERSPECTIVES DE *L'ÉTHIQUE DE LA
CONSIDÉRATION.***

L'objectif de Pelluchon est de clarifier l'idée de la considération, en traçant un chemin vers sa réalisation. Elle propose une conception de la considération en tant qu'attitude réflexive pouvant servir de fondement pour repenser l'environnement, la cause animale et la démocratie. En partant du sujet, et donc du rapport à soi, l'éthique de la considération vise à déterminer les dispositions morales requises pour « être avec-le-monde-et-avec-les-autres ». Notre troisième partie est un regard critique et une proposition des perspectives de l'*Éthique de la considération* de Corine Pelluchon. Après l'analyse de l'œuvre, on découvre des points d'ombre qui suscitent d'interrogation. Même si Pelluchon nous a présenté des éléments importants sur la considération, tels que la convivance, le souci de soi et des autres, grâce à l'éducation de la conscience, on note, toutefois des manquements. Il sera donc question pour nous, de montrer, par la suite que, Pelluchon ne donne pas une considération particulière à l'homme. En effet, on a l'impression qu'elle a mis tous les vivants, humains et non humains, au même niveau de considération. Un autre aspect, qui nous semble fondamental, à prendre en compte dans l'éthique de la considération, est le bouleversement de la technologie. Autrement dit, il est important d'établir un dialogue entre l'éthique de la considération, qu'elle propose, et la technoscience. Pour l'éthique de la considération, il est également important, dans une vision perspectiviste, de mettre l'accent sur les questions du bien commun et de la valorisation de la personne humaine qu'Emmanuel Mounier considère comme « *la valeur absolue* »²³⁶.

²³⁶ Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, *op.cit.*, p. 30.

CHAPITRES VII :

LES LIMITES DE LA CONSIDÉRATION DANS LES RELATIONS INTERSUBJECTIVES

Le souci, quand il est exclusivement souci de soi, peut tendre à la contemplation de soi entraînant l'oubli de l'autre. Le travail à faire dans ce chapitre, c'est de voir jusqu'où ce souci de soi, tel que proposé par Pelluchon, peut nous conduire. Par quel mécanisme, peut-on parvenir à l'équilibre et à la conciliation du souci de soi et le souci du monde ? L'Éthique de la considération est une contribution remarquable à la philosophie morale et politique. Elle ouvre une voie féconde, à partir de laquelle, s'engage une réflexion reliant des domaines qui sont habituellement étudiés séparément. C'est dans ce sens que Pelluchon milite pour étudier conjointement les questions politiques, économiques et écologiques. Elle propose par exemple la convivance. Il est question, dans ce chapitre, de montrer les limites ou encore les manquements de l'éthique de la considération, telle que proposée par Pelluchon. La première limite est liée à l'individualisme. Autrement dit, comment parvenir à cette convivance dans un monde où l'individualisme a pris la place du vivre ensemble, où l'amour propre et l'amour de soi se confondent ? La deuxième limite est liée au bien commun et à la propriété. Pelluchon parle du monde commun sans insister sur les questions du bien commun. Autrement dit, la prise en compte du monde commun ne passe-t-elle pas par le respect du bien commun et de la propriété privée ?

I. L'individualisme et l'amour propre

La considération nécessite fondamentalement le « *vivre avec* » avant de passer au « *vivre pour* ». C'est dans l'ouverture au monde qu'on rencontre l'altérité. Car, pour reprendre Emmanuel Mounier, « celui qui s'enferme dans le moi ne trouve jamais le chemin vers autrui »²³⁷, par conséquent, on ne peut pas parler de considération, qui s'exprime essentiellement dans l'ouverture et la rencontre. Notre préoccupation dans ce paragraphe est de voir comment vivre concrètement la considération dans une société où règne l'individualisme.

²³⁷ E. Mounier, *Le personnalisme*, op.cit., p. 38.

I.1-La considération à l'épreuve de l'individualisme

Paul Foulquié définit l'individualisme comme une théorie ou une tendance qui voit dans l'individu ou dans l'individuel la primauté sur le collectif. Au sens moral et politique, l'individualisme est « une doctrine selon laquelle, l'individu est la valeur suprême par rapport à laquelle, les institutions et en particulier l'État ne sont que des moyens »²³⁸. Dans le deuxième volume de *Démocratie en Amérique* (1840), Tocqueville écrit que l'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. À cette époque, Tocqueville le définit comme « un sentiment réfléchi qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables, de telle sorte que, après s'être créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même »²³⁹. Progressivement, le mot a pris le sens d'une théorie qui considère l'individu et ses droits comme supérieurs à ceux de la société. Au sens éthique, « l'individualisme est une doctrine qui fait de la personne, de l'individu, un point de référence indépassable »²⁴⁰. En ce sens, l'individualisme, se présente comme un obstacle à ce que Pelluchon appelle, « convivance ».

L'isolement de l'individu, avec pour motif fondamental la non nuisance, qui anime l'esprit individualiste, aboutit à une forme d'éthique, qu'on peut qualifier de minimale ou minimalisme moral. L'éthique de la considération veut dire la prise en compte de la vulnérabilité, l'attention et le rejet de l'indifférence. Comment prendre en compte les questions de vulnérabilité dans une société minimaliste ? Cette éthique minimale prend sa source chez le philosophe, logicien et économiste britannique, John Stuart Mill. Dans son ouvrage *De la liberté*²⁴¹, il traite de la nature et des limites du pouvoir que la société exerce sur l'individu. Cette éthique minimaliste est définie comme une théorie qui réduit l'éthique à un minimum de principes. Elle fournit un cadre simple pour évaluer la moralité de nos actions. Elle s'oppose aux conceptions qui voient la morale « partout » et prétendent dicter à chacun la façon de vivre sa vie. Ses principes sont : la non nuisance et l'indifférence morale du rapport au soi²⁴². Le philosophe français, Ruwen Ogien, contemporain de Pelluchon, décédé en 2017, à la veille de la publication de *l'Éthique de la considération* en 2018, a été l'un des défenseurs de l'éthique minimaliste. Il définit l'éthique minimale, comme « une conception morale plutôt que politique

²³⁸ P. Foulquié et R. Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique, op.cit.*, p. 375.

²³⁹ Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. 2, Paris, Gallimard, 1998, p. 143.

²⁴⁰ B. Raymond, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales » in Birnbaum Pierre et Leca Jean, *Sur l'individualisme : théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 45.

²⁴¹ John Stuart Mill, *De la liberté*, Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet, Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, Québec, 2002, p. 14.

²⁴² John Stuart Mill, *De la liberté, op.cit.*, 1987, p.16.

qui s'applique « aux relations privées, non réglées par l'État, le principe de neutralité à l'égard de ce que chacun peut faire de sa propre vie du moment qu'il ne nuit pas à autrui »²⁴³. Dans ce sens, l'éthique tend à se réduire à l'injonction de ne pas nuire à autrui, la question de ce que nous faisons de nous-mêmes et de notre propre vie (et de ce que les autres font de la leur) n'ayant pas de pertinence pour la morale²⁴⁴. Cette tendance de l'individualisme ne favorise pas la rencontre de l'autre, par conséquent, il est difficile de parler de considération.

Un autre élément non négligeable qui serait également en faveur de l'intensification de l'individualisme est l'essor de la technologie et de la technoscience. On est presque arrivé à clamer l'inutilité de l'homme tant au niveau des relations intersubjectives qu'au niveau de la coopération. De plus en plus, avec l'émergence de la technoscience, l'homme est assisté par les machines ou les robots pour réaliser ses activités, pour ses moments de plaisir, pour satisfaire ses besoins ou pour réaliser ses travaux. Les robots ont presque pris la place de l'homme, à côté de l'homme. Tout cela peut remettre en cause l'éthique de la considération de Pelluchon. Si l'homme s'auto-suffit et s'autosatisfait, alors à quoi servirait l'altérité ? L'éthique de la considération, telle que proposée par Pelluchon, qui permet de passer du souci de soi au souci de l'autre, est-elle réellement possible dans une société individualiste ? En effet, comment est-il possible de penser une symétrie entre le souci de soi et le souci des autres ? L'amour propre n'est-il pas un obstacle à la considération de l'autre ? Toutes ces questions montrent la complexité de promouvoir l'éthique de la considération.

I.2. L'amour propre ou la survalorisation de soi

Dans *Émile ou De l'Éducation*, Rousseau distingue deux formes d'amour à savoir l'amour propre et l'amour de soi. Pour Rousseau, il faut les distinguer très profondément. L'amour propre consiste, non seulement, à l'image que les autres se font de nous, mais aussi à vouloir être meilleur que les autres, à vouloir dominer les autres afin qu'ils soient inférieurs à nous. C'est le règne de la compétition infinie, de la permanente concurrence, de la guerre et de la haine continuelle. Le sujet ne s'aime qu'en haïssant les autres. Il aime que les autres l'apprécient. C'est de l'égoïsme. À l'opposé de l'amour propre, Rousseau parle de l'amour de soi, comme condition fondamentale de la vie. Cet amour de soi s'exprime à travers le respect de soi-même, la recherche de son propre développement et celui des autres. C'est « une construction de soi-même qui préserve notre propre bonheur tout en s'ouvrant sur l'amour

²⁴³ *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁴ N. Maillard Romagnoli, « Le perfectionnisme de J. S. Mill, en discussion avec l'éthique aujourd'hui de Ruwen Ogien », 2008, p. 171.

d'autrui »²⁴⁵. Rousseau compare cet amour de soi à celui d'un petit enfant pour la nature, pour la vie, pour son propre corps. C'est l'image « du nouveau-né »²⁴⁶, que présente Pelluchon à qui on transmet l'amour des autres.

L'amour de soi est le sentiment qu'on nourrit pour satisfaire nos désirs sans négliger ceux des autres, or l'amour-propre est ce sentiment qui nous amène à nous préférer aux autres, en exigeant aussi que les autres nous préfèrent à eux²⁴⁷. Dans le cas où autrui ne me préfère pas à lui, il y a risque de rentrer en conflit, par conséquent, il est impossible dans un tel climat, de parler de l'éthique de la considération. La conception de ces deux expressions est mitigée. En effet, pour Rousseau, l'amour de soi de l'homme à l'état de nature ne porte pas celui-ci au mal. Or, Hobbes, dans *Le Léviathan*, considère l'amour de soi comme l'une des sources de « *la guerre de tous contre tous* », qui, selon sa théorie, est la situation dans laquelle l'homme se trouve à l'état de nature. Rousseau réfute cette vision pessimiste de l'homme à l'état de nature en affirmant que « l'homme est né bon ». La conception hobbesienne de l'amour de soi, ne peut pas favoriser la convivance. Par contre, selon Rousseau, l'amour de soi ne mène pas nécessairement l'homme à entrer en conflit avec ses semblables ou à agir de façon immorale. Etant donné que l'amour de soi est la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, par quel mécanisme peut-on parvenir au souci des autres ? À la suite de Rousseau, Pelluchon soutient que le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même ; et le second, qui dérive du premier, est d'aimer ceux qui l'approchent ; car, dans l'état de faiblesse où il est, il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice et sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche, parce qu'il a besoin d'elles et qu'il se trouve bien de les avoir, car, elles lui sont utiles²⁴⁸. Tout cela est réel, car nous nous aimons pour nous conserver, comme l'enfant qui s'attache à sa nourrice. Dès lors, l'éthique de la considération, pour qu'elle devienne réelle, nécessite un passage de l'amour propre à l'amour de soi.

II. L'éthique de la considérations et implication en politique

L'*Éthique de la considération* n'est certes pas un traité de philosophie politique mais Pelluchon revendique une philosophie politique reposant sur une conception relationnelle du sujet. À travers ce qu'elle appelle « convivance », qu'elle considère comme « la notion centrale

²⁴⁵ J. J Rousseau, *Émile ou de l'Éducation, Livre IV*, Paris, GF, 1966, p. 278.

²⁴⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p. 142.

²⁴⁷ J-J Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, Note XV Édition électronique v. Les Échos du Maquis, 2011.

²⁴⁸ J. J Rousseau, *Émile ou de l'Éducation, op.cit.*, p. 275.

du politique »²⁴⁹. En effet, toute politique de la considération, selon Pelluchon, devra s'appuyer sur la convivance. Ne faut-il donc pas tout d'abord reconfigurer le politique en recherchant les règles, grâce auxquelles, les citoyens peuvent vivre ensemble tout en déterminant leurs priorités ?

II.1 La politique et l'éthique de la considération

Bertrand Quentin, agrégé et professeur de philosophie à l'Université Gustave Eiffel, dans son commentaire de l'œuvre de Pelluchon, *Éthique de la considération*, déplore le fait que cette dernière ait proposé la convivance sans insister sur le concept de *non-domination*. En effet, selon lui, « contrebalancer la domination et fonder la politique de la considération, c'est oublier la créativité humaine »²⁵⁰. L'attention respectueuse à la nouveauté que pourront apporter les nouveaux êtres, nous prémunira contre la sclérose d'un système de domination inscrit dans les habitudes. L'action politique doit s'engager en faveur d'un modèle de développement où l'économie est mise au service de la vie, d'une part, œuvrer au respect des différentes sphères de bien, d'autre part.

Pelluchon veut donner un sens pleinement politique à la notion de « convivance » qui fait le lien entre la théorie politique et la philosophie de la corporéité qu'elle a avancée dans *Les Nourritures*. Cette philosophie de la corporéité est définie comme « un ensemble de conditions, à la fois biologiques, sociales et environnementales de l'existence, en cessant de séparer l'homme de la nature, et en dépassant le dualisme nature/culture »²⁵¹. La convivance est au-delà de la simple coexistence et de la cohabitation. Elle traduit le plaisir qu'il y a à vivre ensemble. C'est pourquoi, il est important de construire cette convivance autour d'un idéal éthique commun. En plus, la convivance n'est pas seulement associée au plaisir, à la volonté et à la civilité, mais elle exprime également le sentiment de bien vivre dans une communauté juste²⁵². Pelluchon a fait fi de cet aspect de la justice qui nous semble important pour l'éthique de la considération. Ainsi, dans une société qui ne valorise pas la justice sociale, il ne peut pas y avoir de convivance, et par le fait même, l'éthique de la considération devient impossible. Alors, on peut facilement, laisser place à la loi du plus fort, qu'on observe çà et là dans nos sociétés. Celui qui a la force, ou qui a le pouvoir, a le droit. C'est une situation alarmante. Ceux

²⁴⁹ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op.cit.*, p.149.

²⁵⁰ B. Quentin, « Corine Pelluchon, Éthique de la considération », in *Raisons politiques* 2020/4 (N° 80), Presses de Science Po, 2020, p. 105.

²⁵¹ C. Pelluchon, *Les Nourritures, philosophies du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 10.

²⁵² *Idem*.

qui ont le pouvoir, le font ressentir et expriment leur domination sur les autres. Ils imposent aisément leur point de vue sans scrupule. Certains, parce qu'ils ont un certain pouvoir, sont capables de désapproprier des individus qui ne sont pas capables de se défendre. Comment peut-on parler de considérations ou de convivance dans telle situation ? Le point de départ de la considération ne peut pas être la convivance, comme le propose Pelluchon. Il faudrait, à la base, œuvrer pour la justice sociale, alors le vivre ensemble pourra être plus conviviale. Cette justice sociale peut, par exemple, « se rattacher à la bienveillance et à la charité humanitaire, ou constituer un instrument efficace de contrôle social en dissipant les risques de mouvements de contestation »²⁵³.

L'intérêt de la justice sociale, pour l'éthique de considération, est lié au fait que la justice sociale s'intéresse à la réflexion sur la manière dont la société doit distribuer les ressources entre les personnes, tout en cherchant à mettre en évidence une norme qui pourrait stopper toutes tentatives d'injustice et d'inégalité. Elle pourra alors maximiser la liberté réelle et l'égalité pour tous. Or, Pelluchon, au lieu de déterminer les principes devant guider les décisions ou les actions, en fonction des conséquences prévisibles de nos actes, met l'accent sur l'impact de l'homme sur l'écologie. La question de l'écologie ne relève-t-elle pas d'abord de la volonté politique ? Certes, il y a d'abord un problème de conscience à éduquer, mais parfois l'individu ou le citoyen se trouve dans l'impasse ou dans le dilemme. Face à cette situation, il ne peut pas associer la visée de la vie bonne et celle de la vie heureuse que soutient Pelluchon. Mais il se tourne plutôt vers le combat pour la survie, engendrant des tensions et des conflits de tout genre.

II.2- L'éthique de la considération à l'épreuve des conflits

L'éthique des vertus que Pelluchon présente dans *Éthique de la considération* cherche à déterminer les manières d'être à promouvoir afin que les individus mènent une vie bonne et qu'ils éprouvent le respect des autres êtres, humains et non humains. Mais face aux attitudes nihilistes et hostiles, comment la considération peut-elle se déployer ? Le premier obstacle à la réalisation de l'éthique de la considération est le nihilisme. En effet, le nihilisme est une philosophie ou une perspective qui nie ou rejette la valeur morale fondamentale de quelque

²⁵³ B. Guillaume, « Les théories contemporaines de la justice sociale », in *Pouvoirs*, No 94, 2000, p. 31.
https://revue-pouvoirs.fr/wp-content/uploads/pdfs_articles/94Pouvoirs_p31-47_theories_justice_sociale.pdf.

chose²⁵⁴. Le nihilisme métaphysique affirme que rien n'a de sens ou de valeur intrinsèque, et le nihilisme moral soutient que les valeurs morales traditionnelles telles que le bien et le mal n'ont pas d'existence objective ou universelle. Autrement dit, les actions humaines ne peuvent pas être jugées selon des normes morales absolues. Le nihilisme tel qu'il se manifeste aujourd'hui dans nos sociétés, tend au mépris des autres vivants, dans la désobjectivation et la marchandisation des êtres. On assiste à une négation ou à une destruction des valeurs auxquelles nous devons tenir. Pour reprendre Schopenhauer²⁵⁵, le monde d'aujourd'hui est dominé par la souffrance, avec des moments de plaisirs transitoires mais insuffisants pour compenser la douleur omniprésente de l'ennui persistant. On distingue deux formes de nihilisme : le nihilisme passif, considéré comme une attitude désespérée envers l'existence, une négation de la vie et de tout ce qui existe. Le nihilisme actif consiste à abandonner certaines valeurs pour en adopter de nouvelles. Dès lors, le nihilisme se présente comme l'ennemi de l'éthique de la considération. Le désordre social et les différentes crises socio politiques sont les signes visibles de la dépravation des mœurs, de la négation des valeurs éthiques et humaines.

Le second obstacle est le conflit intersubjectif. On assiste à l'effondrement des démocraties, la dissolution des cultures et la perte du sens de l'existence. Nous assistons à une nouvelle forme de barbarie qui laisse croire que l'humain n'a plus de valeur. Pelluchon est bien consciente du danger qui guette nos sociétés. Elle affirme à ce sujet :

Notre hypothèse est qu'une éthique des vertus reposant sur une philosophie première et développant les dispositions morales qui font naître en chacun la reconnaissance de sa vulnérabilité et de la valeur propre des autres vivants et des autres cultures est capable de nous faire passer du nihilisme à l'âge du vivant et à la considération²⁵⁶.

La question, c'est comment passer de ce nihilisme ambiant à la considération ? Bertrand Quentin propose « une philosophie dont la rationalité ne sera pas coupée des affects, du corps ou des sensations et dont l'universalisme sera un universalisme en contexte, mais s'opposant au relativisme des valeurs »²⁵⁷. Il s'agit d'une forme de redécouverte des valeurs afin d'établir des repères éthiques qui pourraient aider à concilier la vie bonne et la vie heureuse, qui semblent

²⁵⁴ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit., p. 664.

²⁵⁵ Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, revue par Roos, Paris, P.U.F., 1966, p. 203.

²⁵⁶ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 22.

²⁵⁷ B. Quentin, « Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, » in *Raisons politiques*, 2020/4 (N° 80), Presses de Science Po, 2020, p.107.

être totalement dissociées dans l'agir des hommes de notre temps. Cette dissociation entraîne des conflits divers. On assiste donc à une situation où :

Des hommes qui ne savent ni s'apprécier ni se comparer peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles quand il leur en revient quelque avantage, sans jamais s'offenser réciproquement. En un mot, chaque homme, ne voyant guère ses semblables que comme il verrait des animaux d'une autre espèce, peut ravir la proie au plus faible ou céder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événements naturels, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joie d'un bon ou mauvais succès²⁵⁸.

Dans une telle situation, il n'y a aucune possibilité de considération, mais on rentre plutôt dans une situation de guerre et de conflit intersubjectifs. Paulo Jesus dans un article affirme ceci : « la reconnaissance sociale est d'emblée problématique et polémique, donc instable : elle s'affirme, se nie, se trompe ; elle se donne, se reçoit, se rétribue ; elle se bat, elle se gagne, elle se perd »²⁵⁹. Ces mouvements d'instabilité de la reconnaissance du sujet, selon Paulo, peuvent être source de conflit et de tension. Ce qui rendrait alors impossible l'éthique de la considération. Car, l'autre peut être reconnu comme ennemi ou frère, comme étranger ou familial. Parfois, on peut aboutir à la négation de l'autre allant jusqu'au mépris. Il ne faut pas oublier que l'homme est un loup pour l'homme à l'état de nature, et une fois en société, il devient également méchant. C'est pourquoi, pour atténuer cette méchanceté, Rousseau propose de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »²⁶⁰. La question qui reste posée est celle de savoir, comment l'éthique de la considération qui se fonde sur la convivance, peut faire, afin que les hommes vivent pacifiquement ?

²⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Op.cit, XV.

²⁵⁹ J. Paulo, « L'instabilité de l'être-avec : Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas. », in *Revue Philosophique de Louvain, Troisième série, tome 107, n°2*, 2009. p. 269.

²⁶⁰ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Livre I, chapitre 6, Numlog, 2000, p.29.

CHAPITRES VIII :

LES RISQUES DE *L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION DE PELLUCHON*

L'éthique de la considération de Pelluchon entre dans la droite ligne de ses préoccupations philosophiques. Dans plusieurs de ses ouvrages, elle s'intéresse à la cause animale et végétale, en gros, elle plaide pour l'écologie. Cette préoccupation, parfois outrée, de Pelluchon laisse une toute petite place à l'homme. Comment faire l'équilibre entre la protection des êtres non humains et l'homme ? Il s'agit dans ce chapitre de repérer les limites et les omissions de Corine Pelluchon dans *Éthique de la considération*. On note deux éléments. D'une part, on a l'impression que Pelluchon a donné, parfois avec exagération, plus de place aux êtres non-humains qu'aux humains. D'autre part, Pelluchon a omis d'établir un dialogue avec les questions actuelles qui interpellent l'homme, à savoir les questions de la technoscience. Quelle est la place de l'homme à considérer dans ce monde techno scientifique ?

I. L'hyper considération écologique :

La considération, pour les humains et pour le monde non humain, semble être confondue par Pelluchon dans *l'Éthique de la considération*. On a l'impression qu'il y a une hyper valorisation du monde non humain et une culpabilisation de l'homme. Comment l'homme peut-il avoir sa place dans un monde où il n'a pas lui-même assez de valeur ?

I.1. L'amour animal et végétal au risque d'oublier l'homme

La protection de la nature et de l'environnement nécessite plusieurs éléments à prendre en compte. On va souvent assez vite en besogne à condamner certaines pratiques qui, en fait, ont un impact sur l'environnement qui, par ailleurs, favorisent la survie. La position, assez radicale de Pelluchon par rapport à la protection de la nature animale et végétale, mérite d'être recadrée. Au lieu de soigner le mal par ses conséquences, il est encore mieux de l'attaquer à la racine. On entend par-ci et par-là des cris des autorités par rapport aux questions de déboisement par des paysans pour usages domestiques : cuisine, construction de leur habitat et autres encore. On peut considérer cela comme une atteinte à la nature. Nous plaidons pour la protection de notre environnement, car notre vie présente et future en dépend. Mais le paysan qui coupe un arbre pour avoir du bois le fait pour la cuisson ses aliments. Il se bat pour sa survie. Il se trouve face à un dilemme. Soit, il ne coupe pas les arbres et il consommera ses aliments crus ceci à ses

risques et périls. Soit, il coupe les arbres pour faire le feu, alors il est inculpé de déboisement et destruction de la nature. Le choix du paysan est pour la survie présente en sacrifiant la vie future. Il en est de même pour le braconnage. La chasse des animaux, que Pelluchon critique sévèrement entre également dans le cadre de la survie. Pour avoir un peu de viande pour son alimentation, le paysan, autant qu'il peut, chasse les animaux. Pour s'opposer à cette pratique antiécologique, Pelluchon écrit à Jocelyne :

Pour moi, les frontières entre la mise à mort d'un animal et le meurtre sont brouillées. Je distingue toutefois le meurtre de mon frère humain de la mise à mort des animaux, car l'intention n'est pas la même : dans l'assassinat d'autrui, il y a toujours le sang d'Abel et l'envie meurtrière de Caïn, alors que nous tuons les animaux non pour les empêcher d'exister, mais pour nous en servir : nous les faisons naître afin de disposer d'eux comme de ressources indéfiniment disponibles. Ainsi, la mise à mort d'un animal n'est pas le meurtre d'un autre être humain, mais elle désigne quand même une transgression majeure qui s'apparente au meurtre²⁶¹.

Sans identifier le fait de tuer un animal au meurtre, on constate que, pour Pelluchon, la frontière entre les deux n'est pas grande. Dans l'un ou l'autre cas, le mal est à la racine. Parlant de la tuerie des animaux, il faut mettre en place des moyens nécessaires pour la vie humaine et le bien-être. S'il est impossible à un paysan d'avoir accès au gaz domestique pour cuire ses aliments, et que le retour à la méthode antique est le seul recours, par instinct de survie ou de conservation, c'est-à-dire l'attitude naturelle de répondre aux besoins primaires tels que boire, manger, dormir, être au chaud, être en sécurité, etc., l'homme n'hésitera pas à déboiser, à braconner pour sa survie. Il s'agit, certes, comme le martèle Pelluchon et les écologistes, de protéger la nature. Mais il est encore plus primordial de fournir des conditions de vie appropriées pour le bien des êtres humains afin de protéger à la fois l'homme et les autres êtres non humains. Les circonstances ne sont pas les mêmes dans les pays développés dits de consommation que dans les pays moins développés. C'est ce que Pelluchon a ignoré dans son analyse. Ce langage écologique qu'elle tient dans le cadre occidental doit être tenu autrement dans d'autres coins du monde.

Toujours dans le cadre de la plaidoirie pour les animaux, en particulier et la nature, en général, Pelluchon pense que « les animaux endurent eux l'effroi et le calvaire quand ils sont parqués dans des abris inadaptés, condamnés dans des élevages intensifs à une vie infernale, enfermés dans des cages et détenus dans des cirques et des delphinariums²⁶². Ce plaidoyer de

²⁶¹ J. Porcher et C. Pelluchon, *Pour l'amour des bêtes*, Paris, Mialet Barrault, 2022, p. 10.

²⁶² C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op. cit., p. 109.

Pelluchon garde toute sa légitimité, mais malheureusement ce traitement des hommes envers les animaux ou les végétaux est infligé également envers les hommes, ce qui nécessite aussi un plaidoyer. Après la traite négrière, une nouvelle forme de traite se perpétue dans plusieurs coins du monde, où les hommes sont traités moins que les animaux. C'est ce que fait constater le Pape François en disant que « la traite des personnes » est une activité ignoble, une honte pour nos sociétés qui se disent civilisées²⁶³. Deux catégories d'acteurs sont ici interpellées : les exploitants et les clients, à tous les niveaux, devraient effectuer un sérieux examen de conscience devant eux-mêmes et devant l'humanité. Dans l'esprit de la considération, il est donc question de revenir intensément sur ces maux qui, plus que jamais, dénaturent, dévalorisent et annihilent l'humain. Il est question, quel que soit le statut de l'individu, de toujours protéger la dignité et la place centrale de chaque personne, dans le respect des droits fondamentaux, afin de nous exhorter à la redécouverte de la dignité de la personne humaine. Nous pensons qu'il faut reposer la question de la relation entre les hommes et la fragilité de la planète puisque tout est lié dans le monde. C'est la préoccupation fondamentale de Pelluchon. Mais jusqu'où cette considération et cette préoccupation doivent elles aller ?

I.2. Pelluchon et l'amour pour les animaux

Nous venons d'aborder la question au bas niveau, mais nous n'oublions pas non plus la plus grande destruction de la planète par la dictature de la technologie. C'est malheureusement ce dialogue entre la science et l'éthique de la considération qui a manqué à Pelluchon. Nous y reviendrons. Il faut trouver d'autres façons de comprendre l'économie et le progrès en lien avec la valeur propre de chaque créature. Le sens humain de l'écologie doit se baser sur la nécessité de débats sincères et honnêtes, la responsabilité de la politique internationale et locale. Face à certains massacres ou carnage, comment peut-on parler de considération ?

La sociologue Française Jocelyne répond également à la lettre que lui a adressé Pelluchon. Elle adresse une note à Pelluchon par rapport à ce qu'elle appelle « *l'amour pour les animaux*²⁶⁴. Dans cet échange épistolaire, les auteures formulent ce qui les divise et atteignent progressivement le niveau où leurs points de vue sont irréconciliables. Corine Pelluchon a une attitude radicale pour le respect de la vie des animaux. Elle milite pour la fin de l'élevage, pour des raisons éthiques et écologiques. Autrement dit, il ne faut plus faire de l'élevage, c'est un manque de considération que d'enfermer les animaux pour le plaisir des humains. Elle est

²⁶³ V. Manuel Fernández, *Déclaration « dignitas infinita »*, Traduit par Armando Matteo, Rome, 2024, No41, p. 64.

²⁶⁴ J. Porcher et C. Pelluchon, *Pour l'amour des bêtes*, op. cit., p. 7.

soutenue dans ce projet par Jocelyne Porcher qui, de son côté, se révolte contre l'agriculture industrielle et milite pour un élevage familial et artisanal dans lequel les humains et les animaux travaillent, vivent et meurent ensemble. Elle voit d'un mauvais œil le développement du véganisme²⁶⁵ et milite pour le mouvement d'abolir entièrement l'élevage. Les deux philosophes se rejoignent à ce niveau d'opposition à l'élevage industriel. Corine Pelluchon considère l'élevage comme de la domination, qui, comme nous l'avons signalé plus haut, est contradictoire à l'éthique de la considération. Elle fonde sa réflexion sur une transcendance philosophique qui transforme la vision du monde et qui ouvre le sujet à une nouvelle relation avec l'environnement et avec les autres êtres vivants. Elle milite pour le végétalisme qui consiste à exclure les produits animaux, aussi bien issus d'animaux morts dans l'alimentation. Jocelyne Porcher s'appuie, quant à elle, sur les ressources de la sociologie. C'est dans la mesure où le véganisme lui semble conduire la société vers un asservissement aux nouvelles technologies agroalimentaires et industrielles qu'elle s'y oppose. Elle préconise une nouvelle façon de penser notre relation avec les animaux.

Notons que les fausses bases de considération à l'endroit des animaux sont à l'origine de plusieurs dérives telles que la zoophilie entraînant à la bestialité. Le 18 octobre 2018, le Ministre de la Justice et Procureur général du Canada a déposé un projet de loi visant à modifier des dispositions du Code criminel afin de combler les lacunes du droit criminel en ce qui concerne la bestialité, et à renforcer les lois concernant les combats d'animaux. La Cour suprême canadienne a statué sur la définition du crime de bestialité. Selon les juges, la pénétration est nécessaire pour qu'un crime de bestialité soit commis²⁶⁶. Cette loi prévoit la possibilité de tous types d'attouchement des animaux sans pénétration. Cette loi n'est-elle pas en instance de la gradualité qui, un jour, aboutira à la pratique légale des rapports sexuels avec les animaux ?

En Espagne, le projet pour le « *bien-être animal* » introduit une modification lourde de conséquences au dernier texte de 2015²⁶⁷ sur le sujet : désormais, seules les blessures physiques seront pénalement répréhensibles. Autrement dit, la loi refermerait les yeux sur la zoophilie. Mais la nouvelle loi évince la question, et tout dépendra du juge, qui pourra

²⁶⁵ Le véganisme est un mode de vie qui s'efforce d'éviter toute utilisation d'animaux pour la nourriture, les vêtements, les divertissements, les expériences ou toute autre fin. C'est un mode de vie basé sur le respect et la compassion et sur des principes de base tels que le droit à la vie et à l'autodétermination.

²⁶⁶ <https://fr.sputniknews.africa/20160610/canada-zoophilie-legalisation-1025733479.html>

²⁶⁷ La loi de 2015 interdisait et condamnait l'exploitation sexuelle d'un animal et la peine encourue allait jusqu'à un an de prison.

considérer que, dans les yeux d'Émilie (la vache) se reflétait la tristesse des sévices sexuels de son propriétaire. Mais si ces yeux ne lui disent rien, alors l'union charnelle sera bénie d'un non-lieu.²⁶⁸ Nous pensons que la considération qu'on donne aux animaux doit être équilibrée et guidée par une attitude juste respectant les barrières naturelles. L'excès de considération peut entraîner à la dérive. Il faut une nette distinction entre la considération accordée à l'homme et celle donnée aux autres êtres vivants non humains.

II. La redécouverte de la personne humaine

La personne humaine est au centre de l'univers. Elle a une place prépondérante quel que soit ce qu'il est ou ce qu'il fait. Ainsi l'éthique de la considération doit tout d'abord être la considération de l'humain. L'homme est une personne et a une dignité à mettre en valeur.

II.1. La personne humaine et sa dignité

Plaidoyer pour la nature et la cause animale reste important, à la fois pour la nature et pour l'homme lui-même. Nous pensons que l'éthique de la considération de Pelluchon n'a pas laissé assez de place à la personne humaine. Si la vie en générale dépend de façon basique de la nature, elle dépend également de l'homme dans ses relations intersubjectives. Pelluchon, dans *l'Éthique de la considération* met l'accès sur les questions d'écologie. Cette interpellation a certainement tout son sens. La question du souci de soi nécessite toutefois de réinterroger le statut de l'homme. Car nos sociétés, au-delà de la crise écologique, vivent également la crise relationnelle, intersubjective. Comment parvenir à la considération dans ce climat ? Comment passer du souci de soi au souci de l'altérité. L'affirmation d'Emmanuel Mounier à savoir « exister c'est exister pour autrui, à la limite être c'est aimer »²⁶⁹ est une réorientation de la conception de la considération. En effet, l'existence humaine est intimement liée à celle des autres, humains ou non humains. Car, le moi ne se saisit pas lui-même. Il n'est pas maître dans sa propre maison²⁷⁰. Il est infidèle à lui-même. Cette étrangeté de l'être à soi-même, fait que son agir ne corresponde pas à ce qu'il est. Toutefois, une bonne herméneutique de l'être, de la personne humaine, peut favoriser la saisie de la personne. Surtout que, comme le signale Heidegger, il y a le « moi » qui se disperse et se renie : « le *Dasein* inauthentique » et « le moi » fidèle à lui-même : le *Dasein* authentique »²⁷¹. Notons qu'il y a généralement un écart entre l'être et le paraître. Ce que l'on montre varie en fonction des circonstances et des aspirations de

²⁶⁸ A. Cervantes 3 mars 2023, <https://www.omertamedia.fr/article/en-espagne-la-zoophilie-depenalisee-371/>

²⁶⁹ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, (« Que sais-je », No395), p. 39.

²⁷⁰ S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, « Une difficulté de la psychanalyse », traduit par. M. Bonaparte et E. Marty, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1933, p. 144.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 48.

l'être dévoilé. Qu'est-ce qui me fait être, en ce moment dans « l'être pour autrui » ? Son être ou son paraître ? Quelle distance faire entre les deux ? « De là, dira Louis Lavelle, vient la complexité et la subtilité infinie dans les relations qui unissent les hommes entre eux »²⁷². De même, une relation réelle avec autrui passe par la communication. Aussi pouvons-nous dire que la relation ne se réduit pas à la rencontre, mais se prolonge dans la communication. Dès lors, on ne vit plus comme un agrégat d'êtres vivants mais comme des personnes.

Cicéron²⁷³ est celui qui a donné un sens philosophique à ce concept. Selon lui, tout être humain possède en lui, outre la nature humaine qu'il a avec tous les autres hommes, une nature qui lui est propre à savoir « sa personne ». Dans la Grèce antique, le mot grec « *prosopon* » ou « *persona* », en latin, est le masque porté par des acteurs ou des personnages. Et progressivement « *persona* » désignait un personnage public donc le rôle social n'est pas totalement dévoilé. Chez les romains, *persona* désigne l'individu doté non seulement d'une subjectivité, mais des droits et devoirs. Nous voulons ici faire un retour à la redécouverte de la personne, car le personnalisme pourrait aider la question de la considération à mieux saisir l'objet de la considération. L'individu, selon l'usage de Cicéron, désigne ce que l'on ne peut pas couper, d'où le mot « indivisible », c'est un tout unique et singulier. Dans ce sens, un individu est donc d'abord un corps unique et singulier : un organisme vivant. Ainsi au Moyen-Âge, « chaque être, quel qu'il soit, pris en particulier, est appelé un « individu » parce qu'il ne peut souffrir d'être divisé sans cesser d'être lui-même ». Foulquié, dans le *Dictionnaire de la langue philosophique*, définit l'individu comme un être humain qui réalise un type commun tout en étant distinct des autres et refusant d'être assimilé à ses semblables. Ainsi, individu a fini par désigner l'individualité, c'est-à-dire ce par quoi un individu diffère d'un autre et s'en distingue, aussi bien sur le plan quantitatif que qualitatif. C'est par ce glissement du sens qualitatif qui fait de l'individu humain une entité non seulement biologique, mais surtout sociale que s'est forgée la notion d'individualisme²⁷⁴. Par contre, « *persona* », en philosophie, succède à celle de sujet, pour rompre avec le dualisme corps et âme. Parler de personne signifie parler de son corps et de son esprit. C'est dans ce sens que John Locke la définit comme « un être intelligent pensant, qui a raison, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, la même chose pensante en des temps et des lieux différents »²⁷⁵. Ainsi la personne humaine possède des

²⁷²L. Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, éd. Albin Michel, 1956, p. 103.

²⁷³Cicéron, *Des devoirs*, t 2, traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2002, p. 153.

²⁷⁴P. Foulquié et R. Saint Jean, *Vocabulaire de la langue philosophique*, op. cit., p. 354.

²⁷⁵J. Locke, « Identity and Diversity », in : *An Essay Concerning Human Understanding*, 2, 1694, General Editor : P.H. Nidditch, Oxford, 1975, II, 27, p. 335.

traits propres qui se manifestent avec constance et régularité. Pour dissiper toute confusion de considération, Cicéron disait :

Dans toute recherche relative à la morale, il importe d'avoir présente à l'esprit la différence si profonde qui existe entre la nature humaine et celle des animaux domestiques et autres [...] Et si nous voulons considérer le rang qu'occupe l'homme dans la nature et sa dignité, nous comprendrons combien peu il convient de se laisser corrompre par un luxe raffiné et de vivre dans la mollesse, combien au contraire sont conformes à la saine morale la simplicité, la continence, l'austérité des mœurs, la sobriété ²⁷⁶.

La personne serait alors l'être qui pense, qui entretient des relations avec autrui ou encore qui est capable de donner un sens moral à ses actes. Pour le Philosophe utilitariste et eugéniste australien, Peter Albert David Singer, la personne est un être intelligent, qui a raison et qui peut se considérer comme soi-même, la même chose pensante en des temps et des lieux différents²⁷⁷. Cette mise en valeur de la personne est issue du courant personnaliste.

Le personnalisme à la base se veut être un antiindividualisme et un antitotalitarisme. Renouvier, père du personnalisme, le considère comme doctrine qui fait de la personnalité la catégorie suprême de la conception du monde. Selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, le personnalisme est défini comme « une doctrine morale et sociale fondée sur la valeur absolue de la personne »²⁷⁸. Cette définition nous permet de recentrer la question de la considération. C'est donc la personne humaine qui est la valeur première et ultime de la considération des autres êtres vivants. En effet, le personnalisme cherche à offrir une réflexion sur l'homme dans toutes ses dimensions. Il cherche à unir intimement « *personne et société* ». Cette distinction prend sa base dans l'approche thomiste qui définit la personne comme un individu pourvu de la raison et autonome. Cette distinction veut donner une place prépondérante à la personne par rapport à l'individu. Autrement dit, considéré autrui comme individu ne nécessite pas forcément une communication, mais lorsqu'autrui devient une personne, alors il devient relationnel. Ce qui fait que, le bien de l'individu est inférieur au bien commun alors que le bien de la personne est supérieur à tout bien matériel. Un autre aspect important, que doit prendre en compte l'éthique de la considération, est l'émergence de la technoscience.

²⁷⁶ Cicéron, *Des devoirs*, Ch. Appuhn Traduction, Paris, Garnier, 1933

²⁷⁷ P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, Traduit par Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 91.

²⁷⁸ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 738.

II.2. Dialogue entre l'éthique de la considération et la technoscience

L'éthique de la considération de Corine Pelluchon est comme une révolution des relations intersubjectives et de la cause animale et végétale. En présentant les attitudes de considération à travers le souci de soi et du monde, il s'est avéré que Corine Pelluchon a fait fi d'un phénomène, qui de nos jours intéresse les penseurs et les scientifiques. Il s'agit de la technoscience. On se demande, comment est-il possible qu'on cherche à protéger la nature sans faire état d'un phénomène si important qui a un impact réel sur l'homme et l'écologie ? Ce paragraphe va nous aider à démontrer que cette omission ou cet oubli est assez déplorable. L'une des grosses surprises qui ressort de l'éthique de la considération de Pelluchon est l'absence de dialogue entre sa proposition de l'éthique de la considération et la technoscience. L'utilitarisme encourage l'innovation et la créativité, en vue de la production en masse pour répondre efficacement aux besoins de tous. Et c'est du côté de la technologie et de la technoscience que l'espoir du développement se trouve. Ceci passe par une forme de domestication des appareils et le rapprochement des hommes par les moyens de transports performants. Ce projet ne peut pas se réaliser sans impact sur l'environnement. L'épistémologue camerounais Antoine Manga Bihina pense que « l'homme contemporain affiche une certitude, il sait, il peut, il possède, il invente, il recrée, il fait ce qu'il veut de la nature, de lui-même, de l'homme tout court »²⁷⁹. Selon Manga Bihina, la maîtrise de la technoscience fait que l'homme d'aujourd'hui arrive aisément et avec confiance à manipuler la nature. On s'attendait justement à ce que, en proposant l'éthique de la considération, Pelluchon prenne en compte cet aspect, surtout qu'elle est dans une société technoscientifique. Autrement dit, elle nous aurait introduits dans un dialogue entre l'éthique et la technoscience. Pour reprendre Ebénézer Njoh Mouellé, il est important de trouver des repères éthiques ou encore des lignes rouges éthiques pour éviter d'abuser et de détruire la nature puisque l'homme est devenu « maître et possesseur de la nature »²⁸⁰, comme le qualifie Descartes.

Par la maîtrise de la technologie, l'homme parvient à accéder facilement à plusieurs secteurs de la nature et de ses éléments afin de les transformer. Ce qui fait qu'il est impossible de nos jours de penser le développement que ce soit humain ou écologique sans tenir compte de la technoscience. Au lieu de faire semblant de l'oublier, il faut plutôt établir une interaction éthico-technoscientifique afin de bien tenir ensemble le développement et l'écologie. Le souci

²⁷⁹ A. Manga Bihina, « la mondialisation : l'ouverture des techno sciences et perspectives pour une humanité de l'avenir », in E. Njoh Mouelle (dir), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L' Harmattan, 2009, p.245.

²⁸⁰ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1966, p. 168.

pour l'homme s'étend à la capacité à se nourrir, à se vêtir, à s'habiter, à se déplacer ainsi que tous les autres besoins impératifs et élémentaires. La densité de la population dans nos milieux de vie nécessite une production intensive qui n'est possible que grâce à l'apport des découvertes techno scientifiques. L'usage intensif des produits chimiques a des effets néfastes sur l'homme, les animaux et les végétaux. L'interpellation qu'il faudrait adresser aux inventeurs de ces produits, c'est qu'ils pensent aux produits capables de remédier aux effets néfastes de ces produits.

Il n'est certainement pas question de placer la technoscience au banc des accusés, mais de voir de très près la situation actuelle de l'évolution techno-scientifique. Hans Jonas le dit clairement ; la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature, destinée au bonheur de l'être humain, a entraîné, par la démesure de son succès, la sous-estimation de l'humain²⁸¹.

Hans Jonas souligne ici le souci de la nature tant pour nous aujourd'hui que pour la génération future. René Simon, l'un des fervent lecteur de Hans Jonas, d'ailleurs son livre intitulé *Éthique de la responsabilité* est un déploiement au tour de *la question de responsabilité chez Hans Jonas*. Il affirme à la suite de son maître que la nature est un lieu de solidarité, notre bien commun. Nous sommes tous, des gardiens et des responsables de la nature humaine et de l'écologie. En effet, René Simon pense que « la responsabilité porte sur l'avenir lointain et sur le présent en tant que l'agir de l'homme induit cet avenir »²⁸². Au bout de cette analyse, quelles perspectives peut-on avoir pour que l'éthique de la considération proposée par Pelluchon soit appropriée et prenne en compte à la fois l'homme ainsi que « ce qui est autour »²⁸³.

²⁸¹ J. Hans, *Le Principe responsabilité*, Traduit par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 14.

²⁸² R. Simon, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 173.

²⁸³ B. De Clairvaux, *De la considération*, *op. cit.*, p.79.

CHAPITRE IX : **QUELQUES PERSPECTIVES POUR UNE ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION APPROPRIÉE**

Les propositions faites par Pelluchon, dans son ouvrage *Éthique de la considération*, restent d'une très grande importance. La vie serait inexistante ou, tout au moins très difficile, sans la question de l'écologie qu'elle a traitée. Dans un monde où le respect des autres et de bien commun n'est pas une évidence, comment peut-on parler de considération ? En effet, les plus forts du monde ont confisqué les biens des communautés créant un abîme entre pauvres et riches. L'homme n'a de valeur que parce qu'il possède ou alors parce qu'il fait partie d'une certaine classe sociale ou d'un lobby. L'homme a perdu sa valeur intrinsèque au détriment d'une valeur sociale. Cette situation pose d'énormes problèmes à la considération. Il s'agit maintenant de répondre à cette interrogation dans ce dernier chapitre, qui est pour nous une ouverture des perspectives nouvelles à l'éthique de la considération. Il s'agit de faire dialoguer l'éthique de la considération avec les conceptions philosophiques qui prônent l'« entre-aide », qui sont sensibles aux questions de justice sociale et à l'interdépendance entre les humaines. En effet, l'éthique de la considération, présentée par Pelluchon a pour finalité de favoriser le respect de l'homme et de la nature afin de passer du souci de soi au souci du monde. Les pistes proposées sont la prise en compte de la vulnérabilité et la convivance, qui fait référence à la coexistence pacifique et à la convivialité. En plus des pistes qu'elle propose, nous pensons qu'il est également important de prendre en compte les questions du bien commun et sa destination.

I. L'éthique de la considération et la notion de bien commun

Pelluchon, dans *Éthique de la considération* parle du monde commun²⁸⁴ à respecter, mais sans réellement insister. En effet, il nous semble difficile de prétendre respecter l'homme ou la nature sans reposer la question de bien commun. C'est pourquoi, il est important de faire un retour de façon explicite sur la question du bien commun, surtout qu'il n'est pas la chose la mieux comprise dans notre monde hyper individualiste. Autrement dit, qu'entendons-nous par bien commun ? Quelles attitudes devons-nous avoir vis-à-vis du bien commun et quelle est sa destination ?

²⁸⁴ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op. cit., p. 253.

I.1. Le sens du bien commun

En faisant un rappel historique de la notion de bien commun, on constate que cette notion a progressivement changé de sens. Chez les Romains, on parlait de « bien public » pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui « bien commun ». À partir du Moyen-Âge, avec Saint Thomas d'Aquin, l'expression fut amplement utilisée d'abord dans un sens religieux pour désigner l'inclinaison des humains à aller vers Dieu comme leur fin ultime. Notons que dans cette société (le Moyen-Âge chrétien), l'individu n'existe pas, la morale et le politique tirent leur légitimité du droit divin. Avec les philosophes des Lumières, au XVIIIe siècle, l'expression a été substituée par la volonté générale fondée sur la volonté du peuple. Pour Jean Jacques Rousseau, il y a souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale. La volonté générale est liée à l'intérêt commun alors que la volonté de tous regarde l'intérêt privé²⁸⁵. De nos jours, on entend de plus en plus parler à nouveau de « bien public », « bien commun » ou « biens communs », de « bien public mondial » ou « local ». Que désigne réellement le bien commun ?

Elena Lasida, Professeure à la Faculté de Sciences Sociales et Economiques de l'Institut Catholique de Paris, considère le bien commun comme un constituant fondamental de la pensée sociale de l'Église, issue de la philosophie antique et réélaborée par le christianisme²⁸⁶. À un moment donné, le concept est devenu en vogue en Europe. Bien que Pelluchon n'ait pas insisté sur la notion de bien commun, elle fait toutefois, quoi que de façon superficielle, le lien avec la convivance. Dans ce sens elle affirme que « le bien commun n'est plus comparable à un gâteau sur lequel il faudrait veiller jalousement et donc chacun chercherait à grignoter les parties les plus savoureuses »²⁸⁷. Parler de l'éthique de la considération c'est en quelque sorte parler du rapport de l'homme avec le bien commun, c'est pour cela que nous voulons insister sur cette notion. Selon Louis Lavelle, « de nos jours, certaines initiatives associatives ont quasiment les mêmes objectifs que des services publics dans la mesure où ils visent intentionnellement la réduction des inégalités, le droit des générations futures, la transition écologique, l'accès aux droits »²⁸⁸. La poursuite du bien commun pourrait interpréter les agissements des gens quels qu'ils soient, comme s'ils étaient toujours orientés vers la satisfaction de leurs intérêts particuliers. La visée de l'universel, pour Luc Boltanski, permet non seulement de réduire toutes

²⁸⁵ J-J Rousseau, *Du contrat social ou principe du droit politique*, livre II, chapitre III, 2001, p. 39.

www.mozabook.net.

²⁸⁶ E. Lasida, « Des biens communs au bien commun, une lecture économique de la pensée Sociale de l'église », in *Transversalités*, octobre-décembre 2014, n° 131, Institut Catholique de Paris, p. 65.

²⁸⁷ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 152.

²⁸⁸ L. Lavelle, *Politique de l'association*, Paris, Seuil, 2010, p. 135.

les prétentions égoïstes dans l'agir du sujet en vue des intérêts qui leur sont sous-jacents²⁸⁹. On parle de « bien commun », chaque fois qu'une communauté de personnes est unie par le même désir de prendre en charge les ressources qui profitent à tous les membres de la communauté. Il est donc question de s'organiser pour avoir assuré l'accès à ce bien commun, son usage et sa pérennité dans l'intérêt général, en vue du souci du « bien vivre ensemble ». La pérennisation consiste à penser aux générations futures. En effet, ceux qui en profitent aujourd'hui sont des héritiers des ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont préservé ce bien commun.

I.2. Le respect du bien commun

L'engagement envers le monde commun, énoncé par Pelluchon, est décrit par les trois dimensions du vivre. Il s'agit de faire un passage du « vivre de » au « vivre avec » et au « vivre pour »²⁹⁰. Le « vivre de » fait penser aux conditions nécessaires pour la transformation de l'humain dans le milieu de vie. Il est surprenant que Pelluchon ne fasse pas allusion aux questions de l'inégale répartition des biens ou la question de la destination universelle de bien, considérés comme les principes fondamentaux de l'éthique sociale. En effet, tout comme l'action morale de l'individu se réalise dans la recherche et l'accomplissement du bien, l'action sociale atteint également sa plénitude dans la réalisation du bien commun, considéré comme la dimension sociale et communautaire du bien moral. Ce qui nécessite une attitude de respect.

Le respect du bien commun est un acte de justice et de solidarité. Ce concept de bien commun n'est ni économique ni politique. Il pose la question du rapport de l'homme au bien personnel ou au bien public et à la nature. C'est une question sociale du vivre ensemble. C'est un ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée²⁹¹. Le bien commun est défini comme le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes responsables de tout. Le bien commun n'est pas simplement la somme des biens particuliers, mais un idéal visé par chacun pour le bien-être de la communauté : « c'est un ensemble des conditions sociales qui contribuent à favoriser pour tout être humain le développement intégral de la personne »²⁹². Tout ce qui concourt au bien-être des citoyens entre dans le cadre du bien commun. Le gouvernement est le premier garant du bien-être des citoyens. Finalement la prise en compte du bien commun, nous invite à la solidarité avec les autres. Il est question également de justice «

²⁸⁹ Cf. L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Folios essais, 2011, p. 55.

²⁹⁰ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 160.

²⁹¹ E. Pericles Felich, « Gaudium et spes », in Paul VI, *Le concile Vatican II, 1962-1965*, Rome, librairie Vaticane, 2012, p. 203.

²⁹² Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 65, Paris, Fleurus, 1961, p. 167

rendre à chacun ce qui lui est dû ». Dans ce sens, la solidarité devient alors une voie qui peut à la fois tenir compte de la dignité de la personne humaine et du bien commun.

Le bien commun est la toile de fond de l'existence humaine et sociale. Il répond en quelque sorte à la fois à la question du bien personnel et du bien de tous. Dans le sens général, Flahault. François pense que « *le bien commun est l'ensemble de ce qui soutient la coexistence et par conséquent l'être même des personnes* »²⁹³. Si chacun de nous ne devient une personne et ne peut se réaliser qu'au sein d'une vie sociale et d'une culture, alors, en tant que citoyens, nous devons nous soucier de ce qui soutient notre monde commun, l'entretient, le maintient et l'améliore. Voilà pourquoi le principe fondateur du bien commun est que les biens de la terre appartiennent à tout le genre humain et ne peuvent être confisqués à titre individuel ou particulier. Il fait intervenir la question de la destination universelle des biens.

II. La destination universelle des biens de la terre

Il est question ici de deux concepts importants qui touchent d'une façon ou d'une autre la question de la considération. En effet, considérer l'homme et la nature c'est favoriser son épanouissement. Dès lors, les biens de la terre nécessitent non seulement une juste et équitable répartition mais aussi la participation de tous.

II.1. La question de la destination universelle des biens

Pelluchon porte une critique exacerbée de l'économisme, qu'elle considère comme un système totalitaire fondé sur la domination totale qui déshumanise les êtres. En effet, l'économisme cherche à démontrer que les êtres sont superflus et interchangeables, et que seule l'économie doit prévaloir. En portant de cette critique, on peut bel et bien présenter l'argument de la destination des biens. Car, les biens de la terre sont destinés au bien être des hommes. Car, l'économie n'est-elle pas destinée à servir l'homme ? C'est l'enjeu de ce paragraphe.

En parlant de la destination universelle de bien commun, on fait allusion au fait que les biens de la terre sont d'abord du droit universel et à leur utilisation. Autrement dit, chacun doit avoir la possibilité de jouir du bien-être nécessaire à son plein épanouissement. Ce principe des biens nous invite à cultiver une vision de l'économie inspirée par des valeurs morales qui nous permettent de toujours garder à l'esprit l'origine et la finalité de ces biens, afin de réaliser un monde de justice et de solidarité. La destination universelle des biens implique également un effort commun pour obtenir pour chaque personne et pour toutes les conditions nécessaires à

²⁹³ F. François. « Pour une conception renouvelée du bien commun », *Études*, vol. 418, no. 6, 2013, p. 776.

un développement intégral, afin que tous puissent contribuer à la promotion d'un monde plus humain, « où chacun puisse donner et recevoir, et où le progrès des uns ne sera pas un obstacle au développement des autres, ni un prétexte à leur asservissement »²⁹⁴. Il n'est donc pas question ici de penser que les biens de la terre sont les propriétés privées des puissants, des capables ou des puissances dominantes.

Le projet de l'économisme est lié également à la désappropriation des biens individuels en vue de l'économie. Dans une vision de l'éthique de la considération, on devait se positionner du côté des individus pour protéger leurs biens. C'est dans ce sens qu'on comprend l'impatience, l'angoisse et l'inquiétude de ceux dont l'âme naturellement altruiste qui ne cessent de s'opposer à toute désapprobation abusive et à toute forme de marginalisation. Les siècles s'écourent sans se ressembler, mais il y a par-ci et par-là, des tensions, la haine, la destruction qui s'accumulent quotidiennement sous le regard de ceux qui ne veulent point voir et dans le cœur de ceux qui ne veulent point aimer. Ainsi, les biens de la terre sont repartis et confisqués par ceux-là qui n'ont pas de cœur pour un peu d'attention aux autres. La privation du bien commun par les « forts » est une offense grave. L'éthique de la considération doit prendre cela en compte afin d'établir une équitabilité et une juste répartition.

Au-delà de toute analyse philosophique, il est clair que la question de la destination universelle du bien commun, demeure une interpellation fondamentale par rapport à l'inégale répartition des biens de la terre. En effet, les biens de la terre devraient être destinés à tous les hommes pour que leur droit à la vie puisse être satisfait conformément à la dignité de la personne. Du fait que nous soyons des humains, nous tenons du droit naturel l'usage des biens de la terre, tant qu'ils ne sont pas privés et particuliers. Car la notion de la destination universelle des biens de la terre ne s'oppose pas à la question de biens privés, mais il faut comprendre que le droit à la propriété est subordonné à la destination universelle des biens.

La première implication du bien commun est la destination universelle. Soustraire la question de la destination universelle du bien commun fait perdre tout son sens et peut éventuellement le réduire à un bien particulier ou singulier. C'est son aspect universel qui fait que les biens de la création doivent équitablement affluer dans les mains de tous, selon la règle de la justice et de la charité. Le bien commun est destiné à toute l'humanité pour qu'elle puisse subvenir aux besoins de tous ses habitants, n'excluant et ne privilégiant personne. C'est donc la première racine de la destination universelle des biens de la terre. Chaque homme doit avoir la possibilité de jouir du bien-être nécessaire à son plein épanouissement. C'est pourquoi,

²⁹⁴ Benoît XVI, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, op.cit., p. 171.

Pelluchon pense que les systèmes économiques doivent viser le bien-être des citoyens et non seulement la santé économique comme le fait l'économisme. Elle affirme à ce sujet que l'économisme, dans un sens plus large, implique la subordination du politique et de toutes les dimensions de l'existence à l'économie. L'économisme détruit le politique puisqu'il ne tient pas compte des citoyens. Il se caractérise, selon Pelluchon, par l'homogénéisation de toutes les sphères de bien, l'agriculture, l'élevage, les services étant assimilés à des industries ou à la production d'objets manufacturés²⁹⁵.

L'économisme a le seul centre d'intérêt la protection de l'économie au détriment de l'homme et de la vie politique. Autrement dit, l'économisme ne tient pas compte de l'écologie. Or le combat de l'éthique de la considération est la protection des êtres vivants, humains et non humains. Selon l'enseignement social de l'Église catholique, la vision de l'économie doit toujours être inspirée par des valeurs morales qui nous permettent de toujours garder à l'esprit l'origine et la finalité de ces biens, afin de réaliser un monde de justice et de solidarité. Elle implique également un effort commun pour obtenir, pour chaque personne et pour tous les peuples, les conditions nécessaires d'un développement intégral, afin que tous puissent contribuer à la promotion d'un monde plus humain, « où chacun puisse donner et recevoir, et où le progrès des uns ne sera pas un obstacle au développement des autres, ni un prétexte à leur asservissement »²⁹⁶.

D'autres obstacles majeurs tels que la confiscation des biens et le détournement des fonds publics sont l'expression réelle de l'insouciance par rapport à la destination universelle des biens de la terre. En effet, les classes sociales dominantes de ce monde ont confisqué les biens. La question qu'on pourrait poser à Pelluchon est celle de savoir, comment, dans telles conditions, peut-on parler de considération ou de convivance ? La considération est, dans ce contexte, partielle et catégorielle, par conséquent, ne favorise guère la convivance. Ce sont, malheureusement, les « oiseaux de même plumage » qui se donnent considération, qui partagent des moments de convivance. Pour rester dans l'esprit de l'éthique de la considération, il est important de faire, d'une part, un retour sur les piliers de la démocratie grecque, à travers les concepts *l'isonomia*, *l'isogoria* et *l'isocrateria*, et d'autre part, comprendre le sens de la propriété. Selon Philippe Roiné, dans la démocratie athénienne, *l'isonomia*, *isogoria*, *l'isocrateria* règlent les rapports entre les citoyens. De façon explicite ces piliers de la démocratie grecque favorisent : l'égalité de tous, devant la loi, qu'on appelle « *isonomia* »,

²⁹⁵ C. Pelluchon, *Éthique de la considération, op. cit.*, p. 140

²⁹⁶ Benoit XVI, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église, op.cit.*, p.175.

l'égalité de tous, devant la prise de parole, ou « *isogoria* », l'égle valeur de chaque prise de parole, ou l'*isocrateria*. Par ces principes, la considération est légiférée de façon réellement démocratique et sans aucune discrimination²⁹⁷ afin de parvenir au respect du bien commun et des biens privés.

Il est également important de comprendre le sens de la propriété et ses attributs pour éviter des dérives ou des abus. On distingue trois attributs de propriété : l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus*. La nette distinction entre l'*usus*, le *fructus* ou l'*abusus* est importante pour l'éthique de la considération. Pelluchon a fait fi de cet aspect. L'*usus* est hérité du droit grec et désigne la possibilité laissée à une personne d'utiliser un bien ou de s'en servir sans pour autant qu'il ne soit un bien privé. L'utilisateur de ce bien peut en tirer des avantages. Il est, dans le cadre de l'éthique de la considération responsable de ce bien. Il ne peut ni l'aliéner ni s'en approprier. Le *fructus* est le droit qu'a une personne de tirer les revenus d'un bien. Ainsi, une personne ayant un droit de *fructus* a plus de possibilité d'en tirer profit. Comme dans le cas de l'*usus*, la personne n'est pas propriétaire du bien. Par exemple, si une personne reçoit un droit de *fructus* sur un champ, elle a la possibilité de profiter de l'exploitation du champ. Le troisième droit de propriété est l'*abusus*. Il désigne le droit qu'une personne a de faire ce qu'elle veut de son bien, car, elle en est propriétaire. C'est, selon Mathilde, le plus haut degré de propriété. Le droit *abusus* donne le plein droit de disposer d'un bien. La personne peut vendre, abandonner ou détruire son bien lorsqu'elle en a l'*abusus*²⁹⁸. La mise en application de ces trois droits de propriété favorise le respect du bien commun. Il y a peu de risque de laisser place à la confusion entre le bien privé et le bien public.

Hegel définit le droit à la propriété comme « résultant de la capacité de l'homme à doter toute chose d'une fin, par le biais de sa volonté »²⁹⁹. Dès lors, la chose a un attribut qui n'est autre que la volonté de l'homme. Dans le langage ordinaire, le mot propriété désigne le droit de posséder quelque chose et d'en user à sa guise. Le droit à la propriété, faut-il le rappeler, joue un rôle central dans la société, tant d'un point de vue politique qu'économique. Ce n'est donc pas un hasard, si la propriété fut considérée par la Déclaration des Droits de l'Homme et du

²⁹⁷ Philippe Roiné. « Une approche castoriadienne de la pratique démocratique de la philosophie à l'école. Diotime », in *Revue internationale de didactique de la philosophie*, 2020, p. 9.

²⁹⁸ Mathilde, *Usus, fructus, abusus : comment s'y retrouver ?* <https://www.hosman.co/blog/usus-fructus-abusus-definitions>.

²⁹⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003, p. 103.

Citoyen de 1789, comme un « des droits naturels de l'homme »³⁰⁰ ou encore comme « un droit inviolable et sacré ».

II.2. La participation au bien commun

L'idée de participation citoyenne est ancienne. Étroitement associée à l'idée démocratique elle-même, elle est repérable à travers l'histoire des différentes civilisations. La lecture moderne de la notion de participation nous vient de Rousseau à travers la question de l'intérêt général ou la volonté générale. En effet, il n'est nullement question pour Rousseau d'établir l'uniformité et de supprimer les inégalités naturelles, mais d'établir les conditions nécessaires pour que les individus, même dans un monde avec des inégalités, aient le sentiment et l'assurance d'être dignes, libres et égaux entre eux. Ces conditions permettront alors une coexistence pacifique dans laquelle chacun vit dans son être et sans vouloir devenir quelqu'un d'autre. En faisant intervenir la responsabilité dans l'éthique de la considération, il va sans dire que la question de participation doit être présente. Nous revenons sur cela et insistons parce que « le monde commun », dont parle Pelluchon, n'est pas une donnée a priori, mais, se construit par les bénéficiaires. La participation de tous est incontournable pour la considération de l'homme et de l'écologie. La participation des habitants et des acteurs aux affaires communes trouve alors est un levier fondamental pour le développement individuel et collectif. Cette participation s'exprime travers le sens du bien commun.

Paul VI disait, dans *Populorum progressio*³⁰¹, que le développement est le nouveau nom de la paix. La participation au développement ou au bien commun doit d'abord viser la paix sociale, qui pourrait permettre un développement intégral. Il y a urgence d'une participation citoyenne aux activités politiques et administratives, afin d'axer les programmes du gouvernement sur les besoins de la communauté, de renforcer l'adhésion du public et d'encourager un sentiment de cohésion au sein de la société³⁰². Deux conditions sont requises pour la participation citoyenne au bien commun. Il s'agit de la volonté individuelle et de la liberté de participation. Ces deux conditions sont liées : vouloir participer mais aussi que le citoyen ait la possibilité de participer. La participation est l'expression de la considération des citoyens et aussi de la démocratie. Sur le plan politique, « la participation est un gage, un

³⁰⁰ Christine Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Payot, 1992, p. 13.

³⁰¹ Paul VI, *Lettre Encyclique, Populorum progressio sur le développement des peuples*, Lyon, Librairie Saint Paul, 1967. p. 89.

³⁰² Fox W. et Meyer, « La participation citoyenne et le développement rural au niveau des autorités locales : réflexions sur le système de décentralisation en Ouganda » in O. Kakumba, (dir), *Revue Internationale des Sciences Administratives* 2010/1 (Vol. 76), 1995, p. 185.

indicateur de la qualité des politiques publiques. Une décision politique ouverte aux citoyens, qui donnent leurs avis et leurs opinions, est un gage de légitimité »³⁰³.

Au terme de cette partie, nous avons compris que l'éthique de la considération de Corine Pelluchon nécessite un renforcement et des orientations. En effet, il est difficile, voire impossible, de parler de considération, si l'homme n'est pas respecté dans son être et dans son avoir. C'est dans ce sens que, le respect du bien commun et des biens particuliers, est un facteur fondamental. Il revient donc aux politiques de le faire et nous avons proposé le modèle de la démocratie grecque avec ses trois piliers : l'*isonomia*, l'*isogoria* et l'*isocrateria*. Ensuite, par rapport à la propriété, il est également important de distinguer clairement les trois niveaux de propriété à savoir, usus, abusus et le fructus, pour éviter toute forme de détournement des biens publics. C'est à ce niveau que doit intervenir le troisième pôle de la petite éthique de Paul Ricoeur, à savoir « *les institutions justes* », que nous avons signalé plus haut. Dans la définition de la visée éthique, comme la visée de la vie bonne avec et pour autrui, l'inclusion du troisième élément, à savoir celui des institutions justes, est un aspect original de l'approche éthique qu'en fait Ricoeur. En effet, dans la philosophie politique, on a souvent et beaucoup parlé de l'État moderne et de sa raison face à la raison des individus. Même quand la société civile et ses institutions sont évoquées, ce n'est pas du point de vue de la justice. Hegel, par exemple, évoque les questions de la famille, les besoins, le travail et le rôle de la police sans pour autant reposer la question des Institutions justes. Machiavel³⁰⁴, considéré comme inspirateur de la politique, ne fait pas non plus allusion aux institutions mais donne tout simplement les armes au Prince pour bien gouverner quels que soient les moyens mis en œuvre. Paul Ricoeur, par contre, insère les institutions dans le projet éthique. Il affirme :

*Une institution a une amplitude plus vaste que le face-à-face de l'amitié ou de l'amour : dans l'institution, et à travers les processus de distribution, la visée éthique s'étend à tous ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers. Ainsi se forme la catégorie du chacun, qui n'est pas du tout le on, mais le partenaire d'un système de distribution. La justice consiste précisément à attribuer à chacun sa part. Le chacun est le destinataire d'un partage juste*³⁰⁵.

L'un des apports politiques de la question du souci que présente Pelluchon est bel et bien le respect des institutions. En partant de la définition de l'éthique que donne Paul Ricoeur,

³⁰³ Calvin Minfegue, « La participation citoyenne en contexte local au Cameroun. Entre demande de légitimité, efficacité versatile et tensions politiciennes. », in *African sociological review*, vol 20/ 2, 2016, p. 15.

³⁰⁴ N. Machiavel, *Le Prince*, traduction de l'italien par Albert T. S, Paris, GF, 2022. p. 95.

³⁰⁵ P. Ricoeur, « Éthique et morale », in Jean-Marc Gâté, *La Justice*, no 15, 2001, p. 62.

www.cairn.info/entretien.cite.

Pelluchon pense que l'éthique de la considération en politique se manifeste à travers les institutions justes. En d'autres termes, le souci de soi implique la question de justice. C'est ce qui apparaît dans la petite éthique de Paul Ricoeur. Le troisième pôle de la petite éthique de Paul Ricoeur est celui de la justice. Ainsi, bien vivre ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais elle doit s'étendre dans les institutions, définies, par Ricoeur, comme structure du vivre ensemble. La vie bonne ne se réduit pas simplement au cercle de « je » et « tu », « moi » et « toi », mais, c'est de créer un milieu de vie, favorisant le bien de toutes subjectivités. Inspirée par cette approche Ricoeurienne, Pelluchon, dans *l'Éthique de la considération*, va plus loin. En plus des institutions, elle insiste sur la justice envers les animaux et les végétaux. C'est dans cette condition qu'on peut réellement parler de considération.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre travail où il était question d'analyser le problème du souci dans *l'Éthique de la considération* de Corine Pelluchon, nous avons abordé la question de la considération telle que présentée par Pelluchon avec pour objectif premier la préservation de notre monde commun. Notre auteure expérimente avec nous les différentes mutations sociales, économiques et technoscientifiques ayant pour axe de réflexion les questions de bioéthique et de l'écologie. Son œuvre *Éthique de la considération* fait suite à trois autres œuvres de référence de Corine Pelluchon, à savoir *L'autonomie brisée* (2009), *Les nourritures*, (2015), *Manifeste animaliste* (2015). *Éthique de la considération* vient ainsi renforcer les idées de Pelluchon. Son penchant pour la cause animale, amplement développé dans *Manifeste animaliste*, est reposé avec plus de précisions dans *l'Éthique de la considération*. Dans l'ensemble, Corine Pelluchon veut se démarquer néanmoins du courant des éthiques des vertus à tendance narcissique, dont la fin recherchée est la perfection de soi. Elle conteste, par exemple, chez les stoïciens le souci de soi qui ne vise qu'un blanchissement de soi-même, une tranquillité de l'âme vue comme souverain bien. Rien dans ces traits stoïciens n'amène au désir de préserver le monde, voire de le réparer.

Dans la première partie de notre travail, nous avons fait une topique historico conceptuelle qui nous a permis de comprendre le sens de la considération et du souci de soi. De l'approche antique à l'approche contemporaine, le souci a désigné respectivement la connaissance de soi et l'attention aux autres. Le « connais-toi toi-même » de Socrate serait le point de départ de la question du souci. Platon, à la suite de son maître définit le souci comme « un éveil de l'esprit » et comme une sollicitude pour les autres. Le mythe de la Caverne nous montre le sens du souci à travers l'acte du prisonnier délivré de la caverne qui redescend pour la libération des autres prisonniers. Les présocratiques, tels que Sénèque et Marc Aurèle, se sont intéressés à la question du souci de soi. Marc Aurèle, disciple de Sénèque, parle du souci comme exercice d'élévation vers le plus grand bien, vers le soin de soi et l'attention aux autres. Sénèque, quant à lui, parle du souci comme une capacité à apprendre à se gouverner, dans le but de gouverner les autres.

Le souci de soi a été fortement et intensément repris par Heidegger et Michel Foucault qui ont chacun, à sa manière, influencé Corine Pelluchon. La repise de la question du souci a été associée à la compréhension du sens de « moi » et de « soi ». Le soi ne désigne pas le « moi » ou le « je », mais le sujet à la troisième personne. Il s'agit de « l'être désigné » et qui peut se désigner ; d'où l'expression « soi-même ». Avec Heidegger, le souci véritable est celui de l'être. Ce souci fait que l'être vit le présent dans la sérénité surtout lorsque le passé a été valablement

assumé dans une forme de dépassement. Il doit inclure à la fois l'être dans ses multiples dimensions comme « l'être-déjà-là » et « l'être-auprès-de ». Cet « être-auprès-de » est l'être dans sa dimension relationnelle. L'autre considération de l'être est celle de « l'être-en-avant-de-soi-même » pour parler du devenir de l'être³⁰⁶. Le souci de soi doit prendre en compte toutes ces dimensions de l'être qui renvoient finalement à l'être dans le monde, *le Dasein*. La reprise de la question de souci de soi par Michel Foucault a influencé fondamentalement l'approche de Pelluchon. Selon Foucault, le souci de soi, en plus du fait qu'il invite au gouvernement de soi, doit également être souci des autres. Car le souci de soi n'est pas une contemplation égoïste de soi mais un rapport à l'autre. Il recherche à être toujours tourné vers les autres, en particulier, et la société en général.

Ensuite nous avons analysé le concept considération, qui est le cœur de l'ouvrage de Pelluchon. Elle est inspirée par Bernard de Clairvaux dont la pensée occupe une place primordiale dans le projet éthique de Pelluchon. À partir de Bernard de Clairvaux, Pelluchon découvre l'importance de l'humilité en tant que première étape de toute réflexion éthique. Car le rôle de l'humilité chez Bernard de Clairvaux consiste à établir un lien entre notre condition corporelle et notre humanité en nous conduisant à reconnaître non seulement notre vulnérabilité mais à être compatissant³⁰⁷. Deux mouvements du sujet doivent être pris en compte : l'introspection, qui est une forme d'intériorisation, et la projection dans le monde pour rencontrer l'altérité.

L'approche éthique de Pelluchon se démarque de celle des philosophes antiques et des autres éthiques du *care*. Elle propose une éthique des vertus basée sur la « corporéité et sur le sujet rationnel ». Ainsi la considération n'a pas seulement une visée des relations intersubjectives mais elle se présente comme une attitude réflexive qui peut servir de fondement pour repenser l'environnement, la cause animale et la démocratie. En partant du sujet, dans son rapport à soi, l'éthique de la considération vise à déterminer les dispositions morales requises pour « être-avec-le-monde-et-avec-les-autres »³⁰⁸, dont la finalité est de pouvoir passer du « vivre de » ou du « vivre avec » au « vivre pour »³⁰⁹. C'est à ce niveau que Pelluchon se rapproche des philosophes moralistes personalistes, tels que Emmanuel Levinas, Emmanuel Mounier et Paul Ricoeur. C'est ainsi que la réflexion sur la vulnérabilité est au cœur de l'éthique de la considération. C'est par un mouvement de « transdescendance », un approfondissement

³⁰⁶ M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., 1964, p. 236.

³⁰⁷ C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, op.cit., p. 35.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 233.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.159.

du moi et du monde commun que le souci de soi devient souci du monde. La considération se pense non comme un mouvement ascendant vers Dieu (transcendance) mais comme une *transdescendance*. Il s'agit d'un approfondissement du lien sensible et profond qui lie le vivant humain aux autres vivants d'aujourd'hui et de demain. Ce lien fait appel à la délicatesse et à la gratitude, exprimant ainsi notre *être-avec-les-êtres-et-les-choses*.

La question de la vulnérabilité ouvre également la porte à Pelluchon pour repenser les questions écologiques. Dans le souci du monde, elle inclut à la fois le monde animal, végétal et humain. La considération du monde animal et végétal est assez poussée chez Pelluchon. On a même l'impression qu'elle est similaire à celle accordée aux humains. L'implication de l'éthique de la considération se situe au niveau de l'idée de la convivance qui fait référence à la coexistence pacifique et à la convivialité. Cet idéal permet d'ancrer le politique dans la recherche du bien commun tout en incarnant les réalités sociales et écologiques.

Notre troisième partie nous a permis d'évaluer les apports et les manquements de l'éthique de la considération de Pelluchon. Consciente de la difficulté de considérer les autres et le monde, Pelluchon propose, d'une part, de développer la question de convivance et, d'autre part d'éduquer la conscience humaine. Pour elle, l'éducation doit éveiller notre imagination afin d'affiner nos jugements moraux et de cultiver en nous « des désirs plus hauts que ceux qui nous rivent à la consommation ou nous opposent constamment les uns aux autres »³¹⁰. L'éthique de la considération concerne les générations passées, présentes et futures, tout en mettant l'accent sur l'éducation des enfants, puisque c'est là que reposent l'espoir de renouvellement ainsi que la possibilité que l'on a de promouvoir des sociétés justes et soutenables. L'*Éthique de la considération* de Corine Pelluchon est une contribution remarquable à la philosophie morale et politique, et surtout une prise de conscience écologique.

Par ailleurs, l'approche écologique de Pelluchon semble être outrecuidante et confuse. La protection des animaux et des végétaux est située au même niveau chez Pelluchon. La vie de l'homme dépend de son environnement, mais parfois, la pression ou l'action de l'homme sur l'environnement entre dans le cadre de l'instinct de survie. Nous avons signalé toutefois qu'il serait plutôt mieux de soigner le mal à la racine. Aussi, pense-t-elle, la question animale est une question politique majeure. Elle nous concerne tous, Il est question de trouver des stratégies appropriées, afin de donner aux citoyens, aux représentants politiques et aux différents acteurs de l'économie les moyens d'opérer la transition vers une société plus juste

³¹⁰ *Ibid.*, p. 196.

prenant en compte les intérêts des humains et ceux des animaux. Pelluchon se situe dans un contexte bien précis, celui des pays développés. Car, dans certains milieux, les hommes vivent encore du fruit de la nature, de la pêche, de la chasse ou de la cueillette. Nous pensons que, l'éthique de la considération telle que présentée par Pelluchon, ne tient pas compte de cette catégorie de personnes qui sont nombreuses dans divers coins du monde. Dès lors, comment déployer l'éthique de la considération, avec pour axe principal la prise en compte de la cause des êtres vivants, humains et non humains, sans distinction ? Il est donc important de repenser les politiques afin de prendre réellement à cœur les préoccupations et les besoins des humains, alors ils seront disposés à protéger les autres êtres vivants.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages principaux

- Pelluchon Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.
- -----, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris, Cerf, 2011.
- -----, *Reparons le monde, humains, animaux et nature*, Paris, Rivages, 2020.
- -----, *Manifeste animaliste, politiser la cause animale*, Paris, Rivages, 2021.
- -----, *Comprendre Levinas, une philosophie pour notre temps*, Paris, Seuil, 2020

II. Dictionnaires et usuels

- Foulquié Paul et Raymond saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris P.U.F., 1969.
- Julia Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Librairie Larousse, 1964.
- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, Paris, P.U.F., 1947.

III. Ouvrages secondaires

- Alajouanine Ghislaine, *Plaidoyer pour la Convivance Failles et faillites des sociétés hyperconnectées*, Paris, Hermann, 2017.
- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman Levy, Pocket, Agora, 1989.
- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes de Jean Voilquin, I, 12, 1102a, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- AZambo-Menda et P. Meyongo, *Précis de philosophie pour l'Afrique*, Paris, Ferdinand Nathan, 1981.
- Babete Babich, *Un politique brisé. Le souci d'autrui, l'humanisme, et les juifs chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- Balaudé Jean François, *Le savoir-vivre Philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2010.

- Benoit XVI, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Rome, Librairie vaticane, 2005.
- Bernard de Clairvaux, *De la considération*, Trad. P. Dulloz, Paris, Cerf, 2010.
- Boltanski Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Folios essais, 2011.
- Bréhier Emile, *Histoire de la Philosophie, tome 1, Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Quadrige / P.U.F., 1981.
- Brown Brené, *Le Pouvoir de la vulnérabilité : la vulnérabilité est une force qui peut transformer votre vie*, Paris, Trédaniel, 2014.
- Cicéron, *Des devoirs*, traduit par Maurice Testard, t 2, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2002.
- Comte Auguste, *Leçons de sociologie*, Paris, Flammarion, Nouvelle Edition, 1995.
- Caillé Alain, *convivialisme*, Paris, La base de l'eau, 2011.
- Couture Jeannine, *La convivance pour un meilleur vivre ensemble*, Paris, Edilivre, 2016.
- Descartes René, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1966.
- -----, *Œuvres philosophiques*, t.3., Ed. F. Alquier, Paris, Garnier, 1998.
- Epictète, *ce qui dépend de nous, manuel et entretiens*, Trad. par Myrto Gondicas, Paris, Arlea, 2004.
- Foucault Michel, *La naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)* Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- -----, *Histoire de la sexualité III - Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 2013.
- -----, *Sécurité, territoire, population (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004.
- Guattari Félix, *Qu'est-ce que l'écosophie ?* traduit par Stéphane Nadaud, Paris, éditions Lignes/Poche, 2018.
- Hansen-Love Laurence, *La philosophie de A à Z.*, Paris, Hatier, 2011.
- Heidegger Martin, *Être et Temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1964.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 2003.
- Jean XXIII, *Mater et Magistra*, Rome, Librairie vaticane, 1961.
- Jonas Hans, *Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduction de l'Allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.
- Kahn Axel, *Et le bien dans tout ça ?* Paris, Gallimard, 2021.
- Hurka Thomas, *Perfectionism*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Larchet Jean Claude, *Variations sur la charité*, Paris, Cerf, 2007.
- Lavelle Louis, *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, Edi. Albin Michel, 1956.
- -----, *Politique de l'association*, Paris, Seuil, 2010.

- Leclercq Vincent AA, *Blessed are the vulnerables, reaching out of those with AIDS*, Paris, Bayard, 2010.
- Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre I et II, Traduction par J.M. Vienne, 2001.
- Levinas Emmanuel., *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Folio, 1987.
- Machiavel Nicolas, *Le Prince*, Traduction de l'italien par Albert T. S., Paris, GF, 2022.
- Malette Sébastien, *La gouvernamentalité Chez Michel Foucault*, Mémoire, Université Laval (Québec), Faculté de philosophie, 2006.
- Mantoy Jacques, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Editions de l'Ecole, 1935.
- Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Traduction d'Alexis Pierron, Paris, Charpentier, 1867.
- Marcel Gabriel, *Être et Avoir*, Aubier, Edition Montaigne, Collection « Philosophie de l'Esprit », Journal Métaphysique, 1928.
- Mounier Emmanuel, *Traité du caractère, Anthologie*, Paris, Seuil, 1974.
- -----, *Le personnalisme*, 7^e édition, (coll. « Que sais-je ? » no 395), Paris, P.U.F., 1961.
- Petit Jean François, *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, Paris, Desclée De Brouwer, 2008.
- Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003.
- Platon, *Œuvres complètes, t.2*, Traduction L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1943.
- Porcher Jocelyne et Pelluchon Corine, *Pour l'amour des bêtes*, Paris, Mialet Barrault, 2022.
- Revault d'Allonnes, *Ce que l'Homme fait à l'Homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995.
- Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1999.
- Rousseau Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Cerf, 2012.
- -----, *Emile ou De l'éducation*, t.1, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.
- -----, *Du contrat social ou principe du droit politique*, Paris, Cerf, 2001.
- Sartre Jean Paul, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1976.
- Sen Amartya., *l'idée de justice*, Trad. Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2010.
- Sénèque, *La brièveté de la vie*, Trad. Jose Kany Turpin et Pierre Palleguin, Paris, Gallimard, 2005.
- Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, revue par Roos, Paris, PUF, 1966, p.203.
- Singer Peter, *Questions d'éthique pratique*, Marcuzzi M. traducteur, Paris, Bayard, 1998.

- Simon René, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.
- Simon Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.
- Stuart Mill John, *De la liberté*, Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet, Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, Québec, 2002,
- Thomasset Alain, *Interpréter et agir, jalons pour une éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2011.
- Stuart Mill John, *De la liberté*, Paris, Grand Midi, 1987.
- Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, t. 2*, Paris, Gallimard, 1998.
- Vladimir Jankélévitch., *Le traité des vertus, t.2, Le sérieux et l'intention*, Paris, Flammarion, 2011.
- Weber Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1995.

IV. Articles

- Benoit Audrey, « Foucault », in Mari Fogilia (dir), *histoire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2013.
- Bertrand Guillaume, « Les théories contemporaines de la justice sociale », in *Pouvoirs*, No 94, 2000.
- Bertrand Quentin, « Corine Pelluchon, Éthique de la considération », in *Raisons politiques* 2020/4 (N° 80), Presses de Science Po, 2020.
- Descartes, « les passions de l'âme », in Descartes, *Œuvres philosophiques*, t.3., éd. Alquié, Paris, Garnier, 1998.
- Ego Pericles Felich, « Gaudium et spes », in Paul VI, *Le concile vatican II, 1962-1965*, Rome, librairie Vaticane, 2012.
- Flahault, François. « Pour une conception renouvelée du bien commun », *Études*, vol. 418, no. 6, 2013.
- Hicham-Stéphane Afeissa, « écosophie », in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman, *Guide des humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015.
- Jean-Jacques Wunenburger, « indifférence, faiblesse et force », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°41, 1994, https://www.persee.fr/issue/chris_0753-2776_1994_num_41_1.
- Jesus Paulo, « L'instabilité de l'être-avec : Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas. », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 107, n°2, 2009.

- Joan Tronto, « Care démocratique et démocratie du care », in Pascal Molinier (dir) *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot, 2009.
- John Locke, « Identity and Diversity », in P.H. Nidditch (dir), *An Essay Concerning Human Understanding*, 2, Oxford, 1975.
- Liendle Marie. « Vulnérabilité », in Monique Formarier, *Les concepts en sciences infirmières*. 2ème édition. Paris, ARSI, 2012.
- Manga Bihina Antoine, « la mondialisation : l'ouverture des techno sciences et perspectives pour une humanité de l'avenir », in Ebénézer Njoh Mouelle (dir), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Paperman Patricia, « Éthique du care, un changement de regard sur la vulnérabilité », in Audrey Gonin, (dir), *Gérontologie et société*, 2010/2 (vol. 33 / n°133), Paris VII, 2010.
- Svandra Philippe, « Repenser l'éthique avec Paul Ricoeur, le soin entre responsabilité, sollicitude et justice », dans *Recherche en soins infirmiers*, 1, no124, Paris, 2016.
- Vandamme Pierre Étienne, « Qu'est-ce que le décentrement ? Moralité individuelle et justice sociale », in *Ethica*, vol. 21, n° 1, Université catholique de Louvain, 2010.
- Steiner Philippe, « Comte et l'altruisme », in Steiner Philippe (dir), *Donner...Une histoire de l'altruisme*, Paris, P.U.F., 2016.
- Paul Ricoeur, « responsabilité limitée ou illimitée ? » in *Cahier Cathédrale, le crime contre l'humanité, mesure de la responsabilité ?* No33, Paris, Parole et silence, 1997.
- -----, « Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, L'unicité humaine du pronom Je » in Jean-Christophe Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité*, Neuchâtel (Suisse), Bâconnière, 1994.
- Raymond Boudon, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales » in Birnbaum Pierre et Leca Jean, *Sur l'individualisme : théories et méthodes*, Paris, PFNSP, 1991.
- Romagnoli Maillard, « Le perfectionnisme de J. S. Mill, en discussion avec l'éthique aujourd'hui de Ruwen Ogien », 2008.

V. Webiographie

- <https://doi.org/10.58079/m1uo>
- <https://doi.org/10.3917/micha.gyuco>
- www.cairn.info.entretien.cite
- Revue l'Enseignement philosophique 2009/4 | Cairn.info
- <https://www.culture.gouv.fr>
- <https://www.cairn.info/identites--9782361063283.htm>
- <https://www.omertamedia.fr/article/en-espagne-la-zoophilie-depenalisee-371/>

- <https://fr.sputniknews.africa/20160610/canada-zoophilie-legalisation-1025733479.html>
- www.mozabook.net
- <https://www.hosman.co/blog/usus-fructus-abusus-definitions>
- www.persee.fr/issue/chris_0753-2776_1994_num_41_1

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU SOUCI DE SOI ET DE LA CONSIDÉRATION	8
CHAPITRE I :DIFFÉRENTES APPROCHES DU CONCEPT DE SOUCI ET DE SOI	10
I. Le souci dans la philosophie antique.....	11
I.1 Les socratiques et le « connais-toi, toi-même »	11
I.2. Sénèque et le souci comme gouvernement de soi.....	12
I.3. Marc Aurèle et le souci d'une vie digne	13
II- La notion de « soi »	14
I.1 Le sens général de « soi »	15
II.2. La notion de soi chez John Locke.....	16
II.3. Approche Ricoeurienne de soi	17
CHAPITRE II :LA RÉCUPÉRATION MODERNE ET CONTEMPORAINE DU PROBLÈME DU SOUCI.....	18
I. Les approches heideggérienne et foucauldienne du souci de soi	18
I.1.Le souci dans <i>Être et Temps</i> de Heidegger.....	18
I.2. Le souci chez Michel Foucault	19
2.1 Le souci et la gouvernementalité.....	19
2.2 <i>Le souci de soi comme rapport à autrui</i>	21
II. Le souci de soi chez Corine Pelluchon.....	22

II.1. Le souci de soi et le souci du monde	22
II.2. L'humilité et le rapport à soi	25
CHAPITRE III :LA CONSIDÉRATION ET L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION	27
I. Bernard de Clairvaux et le concept de considération	27
I.1 Les orientations de la considération chez Bernard de Clairvaux	28
I.2. L'introspection du sujet	29
I.3. La projection du sujet sur le monde	29
II. L'éthique de la considération chez Pelluchon	30
II.1. L'éthique de la considération et le rejet du perfectionnisme	31
II.2. La prise en compte du monde commun	32
II.3 L'écosophie et la générosité	33
DEUXIÈME PARTIE :LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES ET POLITIQUES DU SOUCI DE SOI CHEZ PELLUCHON	37
CHAPITRE IV :LES IMPLICATIONS ÉTHIQUES DU SOUCI DE SOI	39
I. Le concept vulnérabilité	39
I.1 Sens général de la vulnérabilité	39
I.2. La vulnérabilité chez Pelluchon.....	41
2.1. Vulnérabilité comme caractéristique de la subjectivité	41
2.2. La vulnérabilité et l'appel au care	43
II-1 Le souci de soi et la visée de la vie bonne.....	44
II- La vie bonne et la vie heureuse	45
II.2-La sollicitude et l'estime de soi.....	47
CHAPITRE V :LE SOUCI DE SOI COMME DÉCOUVERTE DE L'ALTÉRITÉ	51
I. L'intériorisation comme première étape de l'individuation	51
I.1 L'introspection et l'individuation	51
I.2- La cohérence entre transdescendance et transcendance	53
II. L'extériorisation et la convivance.....	55
II.1. L'extériorisation comme décentrement de la subjectivité	55

II.2. La convivance et le vivre ensemble.....	57
II.3 Impact politique de la convivance	58
CHAPITRES VI :LES IMPLICATIONS POLITIQUES DU SOUCI	62
I. De la responsabilité à l'éthique de la responsabilité chez Pelluchon	62
I.1 Responsabilité et domination	64
I.2-Le souci comme compassion	66
II. L'éducation à la conscience du souci de soi et des autres	69
II.1. Le rejet de l'indifférence	70
II.2- L'éducation à l'attention aux autres	71
TROISIEME PARTIE :REGARD CRITIQUE ET PERSPECTIVES DE <i>L'ÉTHIQUE DE LA</i>	
<i>CONSIDÉRATION</i>	73
CHAPITRES VII :LES LIMITES DE LA CONSIDÉRATION DANS LES RELATIONS	
INTERSUBJECTIVES	75
I. L'individualisme et l'amour propre.....	75
I.1-La considération à l'épreuve de l'individualisme.....	76
I.2. L'amour propre ou la survalorisation de soi	77
II. L'éthique de la considérations et implication en politique.....	78
II.1 La politique et l'éthique de la considération.....	79
II.2- L'éthique de la considération à l'épreuve des conflits	80
CHAPITRES VIII :LES RISQUES DE <i>L'ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION</i> DE PELLUCHON	
.....	83
I. L'hyper considération écologique :	83
I.1. L'amour animal et végétal au risque d'oublier l'homme.....	83
I.2. Pelluchon et l'amour pour les animaux.....	85
II. La redécouverte de la personne humaine	87
II.1. La personne humaine et sa dignité.....	87
II.2. Dialogue entre l'éthique de la considération et la technoscience	90
CHAPITRE IX :QUELQUES PERSPECTIVES POUR UNE <i>ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION</i>	
APPROPRIÉE.....	92

I. L'éthique de la considération et la notion de bien commun.....	92
I.1. Le sens du bien commun.....	93
I.2. Le respect du bien commun	94
II. La destination universelle des biens de la terre	95
II.1. La question de la destination universelle des biens	95
II.2. La participation au bien commun	99
CONCLUSION GÉNÉRALE	102
BIBLIOGRAPHIE	107