

Le care maternel: par-delà la dichotomie du naturel et du construit

Raïd Layla

▶ **To cite this version:**

Raïd Layla. Le care maternel: par-delà la dichotomie du naturel et du construit. Jean-Pierre Cléro et Annie Hourcade. Le soin, l'aide. Care et cure, Presses Universitaires de Rouen, 2018, Cahiers de l'ÉRIAC. Rencontres philosophiques, 979-10-240-0981-0. halshs-02976971

HAL Id: halshs-02976971
https://shs.hal.science/halshs-02976971

Submitted on 9 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE *CARE* MATERNEL: PAR-DELÀ LA DICHOTOMIE DU NATUREL ET DU CONSTRUIT

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction 1
2. Des singes et des hommes 2
3. Mères et allo-mères 4
4. « It takes a village » 9
5. Pères primates 11
6. Conclusion : un naturalisme du possible 12
Références 13

1. INTRODUCTION

Centrées sur les soins portés à autrui, les éthiques du *care* pourraient sembler unifiées autour d'une même conception du maternel. Mais les choses sont plus compliquées. Les éthiques du *care*, plurielles, se distinguent suivant la place qu'elles accordent à la maternité dans la réflexion sur les soins. Certaines en font un paradigme, comme la philosophe Virginia Held [8], d'autres non et minorent son importance comme la politiste Joan Tronto [19]. Certaines font une place à une psychanalyse du lien maternel : ainsi Carol Gilligan [5], psychologue du développement moral, se réfère à Nancy Chodorow [4], tout en soutenant, par contre, une posture non-essentialiste, qui en appelle à une modification graduelle de certaines injonctions de genre.

Semblable appel au changement est essentiel aux éthiques du *care*. En effet, soutenant que le soin est une question proprement politique, elles rejettent l'idée que la forme des soins prodigués actuellement aux enfants, principalement par des femmes vivant, pour la plupart, en situation de faiblesse politique, soit la seule possible, et qu'elle serait dictée par la « nature ». Leur persuasion est qu'il y a place pour penser à la fois les différences biologiques dans la reproduction humaine et de nouveaux projets de société n'assignant pas les femmes à des rôles pré-définis impliquant une forme de minorité politique.

Cette persuasion que le jeu est en réalité ouvert unit plus largement ce qu'on appelle les études de genre, où nous trouvons une palette large de positions suivant les marges de manœuvre considérées comme possibles : le lieu des modifications possibles, leur intensité, leur impact sur les sociétés humaines, varient suivant les positions. La persuasion contraire tient à l'idée que cette

Version preprint. Paru in Jean-Pierre Cléro et Annie Hourcade (dir.), *Le soin, l'aide,* Care *et* cure, *Cahiers de l'Ériac. Rencontres philosophiques*, **15**, Presses universitaires de Rouen et du Havre, p. 119-134, 2018.

marge de manœuvre supposée est en réalité illusoire. Les arguments invoqués alors sont ceux de la nature.

On oppose ainsi souvent les arguments constructivistes – une pensée du devenir humain, du devenir homme ou femme, doté d'une identité de genre – aux arguments naturalistes – qui soulignent l'importance de déterminations naturelles données à la naissance. Dans cette opposition, on crédite souvent les études de genre (parmi lesquelles les éthiques du *care*), d'une méfiance à l'égard de ce que les sciences dites de la nature pourraient apporter, comme si celles-ci jouaient dans l'autre camp. Or il n'en est (heureusement) rien : on voit se développer, dans une partie des éthiques du *care*, des arguments fondés sur une nouvelle forme d'appel à la nature, aux côtés d'arguments constructivistes.

Nous nous intéresserons à la conception défendue par Gilligan, figure majeure des éthiques du *care*. Gilligan évite la posture dangereuse de laisser le terrain de la nature à son contradicteur : selon elle, le constructivisme (ici : qu'il existe une marge de manœuvre significative dans la construction des identités de genre par rapport aux déterminants biologiques à la naissance) est compatible avec ce que les sciences du vivant nous apprennent sur l'humain, en particulier sur le *care* et les soins parentaux. Et, plus généralement, on n'a pas besoin de rejeter l'idée d'une nature humaine pour bien penser la marge de construction dont jouit l'être humain : il faut plutôt repenser la nature humaine, en se mettant, en particulier, à l'écoute des sciences du vivant.

2. Des singes et des hommes

Dans un article de 2013 intitulé « Résister à l'injustice » [6, p. 46 *sqq*], Gilligan considère ainsi que les éthiques du *care* peuvent bénéficier de nouvelles pistes venues de l'anthropologie évolutionniste. Elle renvoie aux travaux de la primatologue Sarah Hrdy[1], qui s'étendent de l'éthologie animale (observation du comportement des primates : stratégies de reproduction, soins aux tout-petits…) à des traités généraux d'anthropologie évolutionniste sur le féminin (*The Woman that Never Evolved* [11]) et le maternel (*Mothers and Others : the Evolutionary Origins of Mutual Understanding* [13], *Mother Nature. Maternal Instincts and how They Shape the Human Species* [12]).

La méthode de Hrdy est la suivante : elle travaille sur des populations de primates, et propose, dans le cadre d'un modèle évolutionniste, des hypothèses sur la manière dont l'espèce humaine a pu évoluer dans des temps très anciens eu égard à la maternité, la paternité, et les soins aux plus jeunes. Même si ce terrain n'est pas celui des philosophes, il faut prendre le risque de s'y aventurer : la nécessité de cette incursion vient de la prégnance des arguments tirés de la « nature » dans les débats contradictoires sur la notion de genre. Notons que ces hypothèses évolutionnistes sont présentées avec prudence : comme des théories « spéculatives » – selon le terme de Hrdy, utilisé positivement – projetant prudemment sur des temps anciens des conceptions et résultats scientifiques récents, eux-mêmes doués de la faillibité propre aux sciences empiriques, et présentés comme tels ; la faillibilité est en l'occurrence accrue par le caractère parcellaire des données empiriques pour ces périodes très anciennes.

[1]Née en 1946, S. Hrdy est actuellement professeure émérite de l'Université de Californie, à Davis. Elle est l'auteure de nombreux articles scientifiques et d'ouvrages de diffusion traduits en plusieurs langues, dans le champ de la primatologie et de l'anthropologie évolutionniste.

L'originalité de Hrdy en primatologie, à partir des années 1980, est de prendre le point de vue des femelles : la plupart des études sur les stratégies d'adaptation des primates prenaient le point de vue du seul mâle. Dans *The Women That Never Evolved* [11], Hrdy oppose une critique acérée des premiers âges de la théorie de l'évolution (XIXème siècle, premier XXème siècle), pour lesquels le moteur de l'évolution de l'espèce, c'est le mâle, la femelle étant pensée comme suivant le mouvement, privée d'agentivité propre : elle apparaît comme la patiente de sa propre évolution. Dans les années 1980, la primatologie a intégré l'idée que les femelles primates ont aussi des stratégies propres de reproduction, de recherche de pouvoir social, etc, qui ne se déduisaient pas simplement du comportement des mâles. L'ensemble de la description était alors à reprendre.

En particulier, l'anthropologie évolutionniste elle-même s'est sensiblement modifiée. Hrdy rappelle ainsi à quel point la sociobiologie, qui puise dans l'anthropologie évolutionniste, a pendant longtemps eu mauvaise presse, et à juste titre, auprès des penseurs féministes : la sociobiologie injectait directement le sexisme des sociétés et des sciences contemporaines dans ses théories, qui devaient à leur tour justifier ce sexisme, en le fondant en nature. Hrdy répond en particulier aux critiques que lui opposent certaines féministes constructivistes[2], pour qui, non contente de véhiculer un imagier sexiste, la sociobiologie appliquée à l'humain serait de toutes façons confuse, les faits sociaux étant autonomes. Mais, selon Hrdy, il faut débarrasser les sciences du vivant de cet imagier, et non débarrasser la réflexion sur le genre (entre autres catégories sociales) de toute référence aux théories de l'évolution.

Hrdy se revendique donc d'une sociobiologie délestée de son sexisme originaire, qu'elle considère ni plus, ni moins élevé que dans le reste des sciences humaines. C'est par exemple sa position à l'égard d'Edward O. Wilson [21], entomologiste, figure de la sociobiologie, dont l'ouvrage *On Human Nature*, qu'elle considère fondateur, a malheureusement donné la sanction de l'académie à de tels imagiers. On peut mener une comparaison instructive entre les lectures de Vidal et Browaeys [20] d'un côté, et celle de Hrdy de l'autre. Les premières retiennent à charge les passages scientifiquement (en effet) erronés, et largement vulgarisés, où Wilson affirme que dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, « les hommes chassent » et « les femmes restent chez elles », faux morceau d'anthropologie qui devait indiquer une origine possible, dans un deuxième temps, de la géographie du genre dans les sociétés industrielles [20, p. 70]. Ce même passage est souligné par Hrdy pour la fausseté notoire qu'il constitue (une femme dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs parcourt jusqu'à 2500 km par an, avec un bébé dans les bras [12, p. 496]), mais il s'agit, selon elle, d'un élément de sexisme comme on peut en trouver dans l'ensemble des sciences humaines, et qui n'invalide pas l'anthropologie évolutionniste comme telle :

> Il n'y a pas de doute là-dessus : les premières définitions de ce que sont les femelles ont été partiales. Quand la recherche a touché à la question de savoir qui s'occupait des bébés, cette partialité a été encore plus longue à corriger que ce n'est le cas habituellement. Il ne fait pas de doute non plus que le retard avait plus à voir avec l'histoire évolutionnaire des hommes qu'avec celle des femmes. Il vient de l'ensemble des choses qu'il est rarement dans l'intérêt d'un homme de percevoir.

[2] *Cf.* Catherine Vidal et Delphine Browaeys, *Cerveau, sexe et pouvoir* [20], pour un aperçu des critiques, développées tant depuis les sciences du vivant (la neurologie en particulier, qui tire argument de la plasticité du cerveau contre la sociobiologie), que depuis les sciences humaines.

> (...) Je me rappelle encore la première fois où j'ai entendu un anthropologue mâle parler lors d'un séminaire d'« échanges de femmes entre groupes ». Qu'il décrive tranquillement les femmes comme du bétail m'enrageait. Je notais férocement : « Voilà ce qu'on doit ressentir quand on est noir et qu'on suit un cours sur le Ku Klux Klan. » Comme femme, j'avais un passé évolutionnaire et une histoire propre. [12, p. 497]

Mais recourir à l'anthropologie évolutionniste requiert de la prudence. En particulier, il convient de se démarquer des tentatives réductionnistes qui tendent à ignorer la spécificité des normes construites et cherchent à « expliquer » dès lors directement les faits sociaux par les faits biologiques : la forme et la taille du crâne au XIXème siècle devaient expliquer les formes variées d'intelligence ou d'« arriération », aujourd'hui les gènes sont facilement invoqués pour jouer un rôle semblable[3]. Sans compter les arguments conceptuels développés dans le champ philosophique contre les entreprises de réduction de la normativité (sociale, morale, cognitive...) à la normativité biologique[4], ces réductions sont vite rendues caduques par le développement même des sciences de référence.

Mais rejeter le réductionnisme pour ses faiblesses conceptuelles et ses promesses non-tenues n'implique pas de rejeter *tout* apport des sciences du vivant pour comprendre la vie humaine, y compris dans ses dimensions construites : construites à partir de quels « matériaux », suivant quelles potentialités inscrites dans quels organes, et suivant quelle histoire évolutive — tout cela étant donné notre connaissance actuelle de ces potentialités ? Hrdy propose donc, sans succomber à quelque raccourci réductionniste, d'éclairer certains aspects de la maternité humaine contemporaine, en retraçant une histoire évolutive possible de notre espèce eu égard aux soins accordés aux plus jeunes.

Nous verrons comment les recherches de Hrdy permettent, premièrement, de remettre en cause certaines images mythologiques de la maternité et de la paternité, qui se présentent comme en accord avec « la » nature, mais une nature qui n'a en réalité jamais existé, aussi loin remonterons-nous dans l'histoire évolutive des primates. Deuxièmement, de dépasser, à partir de là, certaines ornières de l'opposition entre arguments constructivistes et naturalistes, tels qu'ils apparaissent dans les études de genre.

3. MÈRES ET ALLO-MÈRES

Considérons d'abord l'ouvrage de Hrdy intitulé *Mothers and Others : the Evolutionary Origins of Mutual Understanding* [13].

Il commence par une critique de certains biais de la théorie de l'attachement de John Bowlby [3], auquel Hrdy rend d'abord tout le crédit qu'elle mérite. Sa critique s'adresse à l'hypothèse sous-jacente, chez Bowlby, du caractère universel des soins maternels exclusifs chez les primates. Hrdy ne rejette en rien la thèse, défendue par Bowlby, de l'importance décisive, dans la vie du nourrisson, de l'attachement à une figure primaire du soin, mais celle de l'universalité des formes du soin maternel.

[3] *Cf.* la démonstration probante à cet égard de Vidal et Browaeys [20].

[4] *Cf.* pour une défense influente de l'anti-réductionnisme actuellement, Hilary Putnam [18].

Elle souligne comment, chez Bowlby, le comportement de certaines espèces de primates, chez qui le contact continu entre mère et enfant est de rigueur, a servi de modèle pour le *care* maternel en général, en particulier humain. Mais, écrit-elle :

> Le contact continu entre mère et enfant, qui semblait si évident et naturel à Bowlby, ainsi qu'à Darwin, caractérise en fait seulement une petite majorité (et encore) des primates vivants. Le soin maternel exclusif ne décrit qu'une partie des faits. Il laisse de côté 40 à 50 % d'un ensemble de 276 espèces. [13, p. 84]

Hrdy souligne trois points théoriques importants pour ces populations, contre certaines images spontanées de la relation maternelle chez les primates. Images dues à l'ignorance de ces autres espèces, mais aussi à une certaine indifférence à l'égard de ces différences, signalant l'existence d'obstacles dans les représentations :

> Premièrement, *il n'y a pas un unique modèle universel de soins infantiles parmi les primates*. Deuxièmement, loin d'être un trait encodé en dur valant chez tous les primates, *les soins maternels en contact continu sont une solution de dernier recours pour les mères primates qui manquent d'alternatives sûres*. Troisièmement, et c'est peut-être la chose la plus importante en ce qui concerne les primates, *il n'y a rien d'extraordinaire, d'un point de vue évolutionniste, dans le fait que des mères usent d'expédients ou s'en remettent au partage des soins*. [13, p. 85]

Hrdy évoque ces « expédients maternels » (*maternal shortcuts*), en remontant aux prosimiens :

> De tous les primates existants, ceux qui ressemblent le plus aux anciens primates tels qu'ils nous sont connus par les restes fossiles vieux de 50 millions d'années sont les lémurs, loris et galagos. L'hypothèse est que leurs précurseurs maintenant éteints donnaient naissance à de multiples petits, comme de nombreux prosimiens aujourd'hui. Si c'est bien le cas, les mères les laissaient probablement dans des nids, quand elles partaient à la recherche de nourriture, tout comme certains de leurs descendants le font parmi les lémurs modernes. (...) « Ne bougez pas, à tout à l'heure ». [13, p. 87].

Elle souligne ainsi l'existence de véritables crèches chez certains lémurs, en avançant la notion d'allo-parentalité. Divers pourvoyeurs de soins distincts de la mère s'occupent des petits, pendant que celle-ci assure sa subsistance ailleurs :

> Chez les lémurs à crinière de Madagascar, l'un des rares primates dont on peut réellement dire qu'ils ont un instinct de nidification, les femelles sur le point d'accoucher construisent des nids, qui auront l'usage spécifique de crèches. Ces mères partagent les soins de leurs enfants (souvent des jumeaux) avec le père et peut-être aussi une autre mère allaitante. Quand la mère part chercher de la nourriture, une des ces allo-mères reste en arrière, et si le bébé a faim avant le retour de la mère, une co-mère allaitante peut les allaiter (...). [13, p. 87].

Hrdy distingue dès lors les primates en deux groupes, suivant les modalités du *care* destiné aux tout-petits :

(1) le *care* allo-parental, où les soins sont assurés non seulement par la mère, mais aussi par d'autres membres du groupe : père, grand-mère, soeurs, tantes[5], etc.

[5]Pour une définition de l'allo-parentalité, voir [13, p. 90-91]. Hrdy appelle en général du nom d'allo-mère les autres pourvoyeurs de soins, y compris le père – étant donné que l'usage du terme d'allo-parent indiquerait plutôt qu'on signale l'existence d'autres pourvoyeurs de soins que père et mère, alors que le primatologue n'est pas toujours en mesure, loin s'en faut, de deviner qui est le père.

(2) le *care* maternel exclusif.

Où se situe l'espèce humaine ? Il s'agit d'une espèce allo-parentale[6]. Il faut bien voir ce que signifie l'allo-parentalité : chez les primates où prévaut le *care* maternel exclusif, il est absolument exclu que d'autres membres du groupe touchent seulement le nouveau-né (ainsi de l'orang-outan) ; toute tentative en ce sens déclenche détresse et agressivité chez la mère. L'espèce humaine, au contraire, fait partie de ces primates où le bébé peut être pris dans les bras par certains membres du groupe, même juste après la naissance, sans susciter l'agressivité de la mère (au contraire). L'allo-parentalité est ainsi, explique Hrdy, un trait biologique de l'espèce humaine, qui pratique donc l'élevage coopératif. (Une accouchée interdisant de manière absolue tout contact entre un autre humain et son enfant serait sans doute considérée comme atteinte d'une pathologie.) Comparer la maternité humaine aux maternités exclusives de certains primates est un contre-sens d'un point de vue biologique.

Notons bien que Hrdy ne rejette pas les principes de la théorie de l'attachement de Bowlby, à savoir le caractère essentiel de la construction d'un attachement sécurisant pour la santé physique et mentale de l'enfant, de la responsabilité lourde qui pèse donc sur la figure primaire d'attachement qui est, le plus souvent, la mère. Par contre, ce serait une erreur de penser cet attachement dans l'horizon d'un *care* maternel exclusif comme le fait Bowlby (et en dehors, plus généralement, des tensions, inhérentes à toute maternité, entre les intérêts de la mère et de l'enfant).

Mothers and Others soutient, à partir de là, une thèse évolutionniste relative aux modalités du *care* : l'élevage coopératif des petits aurait permis le développement chez le bébé, appelé à être soigné par plusieurs personnes différentes, d'une aptitude innée à comprendre les expressions des autres, à percevoir ce qu'ils ressentent, à exprimer et à faire connaître les siennes, aptitude que Hrdy appelle du nom classique d'empathie. Elle soutient l'hypothèse d'une valeur de survie élevée de cette capacité : cette stratégie adaptative de l'élevage coopératif serait un élément important dans le « succès » de l'espèce humaine. C'est le propos central de son livre :

> *Mothers and Others* porte sur l'émergence d'un mode particulier d'éducation des enfants appelés « élevage co-opératif » et sur ses implications psychologiques pour les grands singes appartenant à la lignée menant à l'*homo sapiens*. Suivant la définition qu'en donnent les sociobiologistes, discutée dans une riche littérature empirique et théorique, l'« élevage coopératif » renvoie à toutes les espèces qui ont une assistance allo-parentale à la fois dans les soins et la recherche de nourriture destinés aux petits. Je propose qu'il y a très longtemps, en un moment non connu de notre histoire évolutionnaire, mais avant l'évolution de cerveaux rationnels de 1350 cc (caractéristique des hommes *anatomiquement* modernes) et avant l'apparition de traits spécifiquement humains comme le langage (la pierre de touche du *comportement* moderne), a émergé en Afrique une lignée de grands singes qui ont commencé à s'intéresser à la vie subjective et mentale des autres – à leurs pensées et sentiments –, pour les comprendre. Ces grands singes se distinguaient nettement des ancêtres communs qu'ils partageaient avec les chimpanzés, et dans cette mesure, ils étaient déjà *émotionnellement* modernes. [13, p. 30-31]

[6]Toute la démonstration de Hrdy repose sur la volonté d'appeler l'homme un primate : sans cette prémisse, évidemment, il n'y a pas d'allo-parentalité à établir, ni de conséquence à en tirer sur les représentations de l'humain. Le problème est, dans l'esprit de cette objection, de savoir jusqu'où intégrer l'idée que l'être humain est un produit de l'évolution, en supposant qu'elle soit admise.

Gilligan a dès lors de bonnes raisons de s'appuyer sur Hrdy, et d'inscrire ses recherches sur le *care* en continuité avec l'anthropologie évolutionniste. Contre l'image de l'individu humain comme créature essentiellement égoïste, et secondairement seulement empathique (à l'issue d'une processus éducatif « construit »), la capacité empathique, pour Gilligan lisant Hrdy, est originaire :

> D'après l'anthropologue évolutionniste Sarah Blaffer Hrdy, ce qui nous distingue de nos ancêtres les grands singes, avec lesquels nous avons en commun la plupart de nos gènes, c'est notre capacité de compréhension mutuelle. À un âge très précoce, pratiquement dès la naissance, les bébés humains peuvent lire les visages, rencontrer le regard des autres et retenir leur attention. Ils manifestent les rudiments d'une empathie finement accordée, une capacité à lire les intentions d'autrui, un désir de connexion avec les autres, une attention à leur réponse et une curiosité quant à leurs émotions. [6, p. 46-47]

L'éducation ensuite peut réduire ou au contraire favoriser le développement de cette capacité originaire. À partir de ce constat, elle propose une critique des formes d'éducation cherchant à réduire sa place, comme dans certains modèles où la capacité empathique est réputée une faiblesse : par exemple dans certaines éducations au contrôle de l'émotion, ou encore à l'impassibilité (modèle patriarcal de l'homme qui ne pleure pas), ou encore dans certaines formes de rééducations légitimant la pratique du meurtre (l'entrée dans les forces armées d'un pays). Gilligan voit dans cet appauvrissement éducatif de l'empathie une des principales sources de la violence endémique dans les sociétés humaines contemporaines. Et oppose sur ce fondement une critique du « patriarcat », considéré comme fondé sur une éducation en rupture du garçon destiné à jouer le rôle du dominant[7].

La stratégie de Gilligan est donc de défendre le point de vue du *care* de deux manières différentes apparemment en tension, mais qui fonctionnent en réalité bien ensemble, et se complètent. Quand elle rejette l'idée que le *care* serait en général spécifique aux femmes (pas d'essentialisme[8]) en montrant comment les pratiques de *care* sont un trait de l'espèce humaine, elle développe à la fois des arguments constructivistes (importance de l'éducation pour développer ou réduire la capacité originaire d'empathie), et des arguments issus des sciences du vivant (l'anthropologie évolutionniste soutient que nous sommes des animaux empathiques). Il s'agit bien de dépasser une opposition figée entre point de vue de la construction sociale et point de vue des déterminations naturelles. Pour cela, il convient d'écouter ce que les sciences du vivant (par exemple l'anthropologie évolutionniste) nous disent de ces déterminations : elles sont diverses (bien plus que ne l'imaginent les points de vue conservateurs sur la famille), et soumises au changement (elles ont une histoire, à différentes échelles). Les déterminations naturelles déterminent finalement moins que ce qu'on imagine parfois : la dite nature elle-même contient un principe d'ouverture des possibles qui est cohérent avec la vérité du constructivisme. (Cohérence n'étant pas identité, ces possibles doivent être, par ailleurs, distingués selon leurs formes).

Si, à l'opposé, on radicalise la posture sociologique de l'autonomie des normes sociales par rapport à toute norme externe, en particulier biologique, alors, par exemple, le fait sociologiquement observable de l'allo-parentalité devrait être redéfini comme indépendant par rapport à toute

[7] *Cf.* Gilligan et Richards, *The Deepening Darkness* [7].

[8] *Cf. In a Different Voice*, « Letter to Readers, 1993 » [5].

normativité biologique : on ne pourrait voir dans ce fait quoi que ce soit que l'anthropologie évolutionniste pourrait chercher à expliquer. Dans la perspective de Gilligan, semblable posture est irréaliste et fragile, comme s'il n'y avait rien dans la biologie humaine qui puisse aider à comprendre (à titre de déterminant partiel) l'apparition de quelque forme sociale que ce soit. Le refus de toute fondation en nature ouvre la possibilité que tout est possible relativement à l'humain : ce qui se heurte aussitôt à un certain nombre de faits de la nature humaine. Ceux-ci sont présentés alors comme des faits avec lesquels il faut transiger : comme des limites. Au-delà de cette pensée de la nature humaine comme limite à la normativité sociale, ce que Gilligan propose est d'y voir une source positive de la vie morale. Gilligan cherche pour sa part dans l'anthropologie une fondation en nature de conceptions anti-conservatrices de la famille. Mais elle le fait sans proposer une quelconque *réduction* de la morale à la nature, du devoir-être à l'être.

Il est clair qu'une réduction du devoir-être à l'être, de la norme au fait, détruit la morale : il n'y aurait plus alors que des actions diverses sans valeur distinguée. Donc une certaine thèse de l'autonomie des normes est inévitable. Mais laquelle ? La radicalisation des pensées de l'autonomie des normes, qui interdit toute référence de la morale à des normes biologiques venant à son soutien (un soutien à définir, que nous avons appelé ici une fondation), autorise en même temps l'indifférence morale par rapport à ces normes biologiques, et rien n'interdit alors de soutenir une morale qui ne tienne pas compte de notre humanité réelle, avec ses humbles besoins, ses dépendances inévitables. Par exemple (et au premier chef dans l'histoire de la philosophie), la pensée kantienne de la morale, associée à une dévaluation des femmes[9]. Ce sont ces besoins et dépendances que soulignent les éthiques du *care*, et dans cette mesure, l'appel à la biologie humaine y est inévitable, car nous y trouvons une description (mais non pas « la » description, ce n'est qu'une partie de l'histoire) de ces besoins et dépendances.

Si elles ne sont pas la réduction du devoir-être à l'être, les éthiques du *care* appellent à penser les fondations du devoir-être humain dans son être (sa simple humanité) : une pensée de la « bonne nature » (contre l'idée kantienne qu'on aurait là un oxymore). Encore faut-il qu'on voie du bon dans cette nature : voilà ce qui reste à décrire, entre autres avec l'aide des sciences du vivant. Description qui n'implique en rien une réduction du bon aux seules normes du vivant : au contraire, le bon est confirmé dans sa valeur, à la faveur de cet appel aux normes du vivant. C'est une pensée de la nature comme recelant les sources d'une vie bonne (dimension naturelle), pourvu que celles-ci soient cultivées (dimension constructive) ; là où la nature selon Kant, règne indifférent des lois, est incapable de fournir un quelconque fondement pour la morale (le parent aimant son enfant l'aime en dehors de toute morale authentique). Chez Kant, la morale trouve son fondement par-delà la nature : ce qui limite la possibilité de définir n'importe quelle forme de vie humaine comme bonne, une fois refusée toute dimension morale authentique à la vie naturelle des hommes, c'est la référence à la sur-naturalité de la raison pratique, fondement de la morale. C'est *in fine* la religion qui donne un sens à cette sur-naturalité (la « supériorité » de l'homme comme être rationnel). Que devient une pensée de l'autonomie radicale des normes dans un monde où cette sur-naturalité n'est plus pensable ? Le risque est celui du relativisme,

[9] *Cf.* pour une évaluation, désabusée, de la morale kantienne d'un point de vue féministe, Rae Langton, *Sexual Solipsism* [14].

c'est-à-dire, comme l'a montré Putnam[10], d'une définition unilatérale de la morale (pour « mon » groupe, les autres étant opaques par principe), qui la vide de son sens.

Ce ne sont là que quelques rappels des problèmes provoqués par l'idée d'une autonomie absolue des normes. Retenons ceci à propos des éthiques du *care* : elles sont une pensée de la nature humaine[11]. Et dans cette mesure, se doivent d'être à l'écoute des sciences du vivant. Non qu'il faille accueillir celles-ci comme parole d'évangile : la philosophie féministe des sciences a assez montré comment certaines normes sexistes se sont immiscées dans les sciences, en particulier l'anthropologie.

4. « IT TAKES A VILLAGE »

Revenons à la question de l'allo-parentalité, inhérente à l'espèce humaine, selon Hrdy. Il faut penser le *care* maternel comme inclus dans des stratégies d'éducation globale des petits, incluant le groupe. *It takes a village*, écrit Hrdy [13, ch. 3]. Ces remarques peuvent être utilisées pour évaluer certaines prises de position dans le débat contemporain sur le partage des tâches éducatives.

Il est inutile ainsi d'interpréter certains arrangements d'aujourd'hui comme la pointe échevelée d'une modernité anti-nature : la crèche, plaisante Hrdy, a été inventée par les lémurs. Il convient plutôt de revendiquer la nature au bénéfice des études de genre et des éthiques du *care* comme le lieu d'expériences multiples qu'elle est en effet. La diversité même des arrangements éducatifs chez les primates dépasse l'imagination que nous pourrions en avoir en première approche. Ne laissons pas notre imaginaire être rapetissé par des projections rapides sur une nature qui aurait dit son mot une fois pour toutes : une image en réalité fixiste, et caduque. La nature bouge et expérimente, si on nous permet cette allégorie.

On entend beaucoup aujourd'hui que la conciliation entre maternité et travail (c'est-à-dire, entre autres choses, la recherche de ressources pour assurer la subsistance) est un problème des sociétés contemporaines, qu'auparavant la mère n'avait à s'occuper que de ses enfants. Que cette image est fausse et grossière, on le sait. Mais la pleine absurdité de cette image apparaît clairement encore quand on voit comment le problème de la conciliation se pose chez l'ensemble des primates, et depuis les temps les plus anciens : subsistance et sécurité communes de la mère et de l'enfant ont toujours été en tension, en recherche d'équilibre. Tension inhérente à la maternité chez le mammifère plus généralement : l'accouchement même suppose la mise en tension des intérêts (au sens premier de la vie) de la mère et de l'enfant. Soulignons non seulement la violence de cette idée que la conciliation serait un problème nouveau, mais son caractère irréaliste : en disant le problème nouveau, on nie la naturalité même du fait (ancien) de la maternité comme mise en tension entre deux ensemble d'intérêts distincts et ne se recoupant qu'en partie.

L'hypothèse d'une exclusivité ou quasi-exclusivité du soin maternel chez l'humain est imaginaire, mais elle nourrit une image qui continue à faire souffrir, quand elle est présentée comme

[10]Sur l'identité réelle du relativisme et de l'impérialisme, *cf.* Putnam, « Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison ? » [17].

[11]Rappelons qu'une des principales philosophes du *care*, Annette Baier [1], est une historienne de la philosophie, spécialiste de David Hume, penseur de la nature humaine et des sentiments moraux. Joan Tronto [19] souligne également comment les éthiques du *care* se situent dans le prolongement de la philosophie morale classique de langue anglaise (Hume, Adam Smith).

modèle (évidemment inaccessible, elle est étrangère à l'espèce) aux mères qui « travaillent » (les femelles lémurs doivent aussi assurer leur subsistance). On entend par exemple aujourd'hui l'argument selon lequel la crèche serait moins naturelle que la mère restant « au foyer », mais rien dans les sciences de la dite nature ne vient au soutien de ce genre d'usages du terme de nature. C'est en réalité le contraire, comme le souligne Gilligan :

> Contrairement à l'impression nourrie par certains des diaporamas que l'on peut voir dans les musées d'histoire naturelle et entretenue par des politiciens conservateurs, ce n'est pas la famille nucléaire, ou le *care* exclusivement maternel, mais la capacité de compréhension mutuelle et l'allo-parentalité ou l'éducation de l'enfant en communauté, qui sont codées dans les gènes. La famille soi-disant traditionnelle, nucléaire ou patriarcale, n'est ni traditionnelle, ni originaire, en un sens évolutionniste. [6, p. 48]

Par contre, on peut vouloir que les enfants soient élevés d'une manière plutôt que d'une autre, c'est un autre point. L'appel à la nature alors est différent, s'il a lieu : il s'agit d'un concept normatif de la nature humaine, légitime dans son ordre si la normativité est assumée et si son statut est clarifié, mais qui ne doit pas être confondu avec une quelconque détermination prouvée par les sciences du vivant. Invoquer alors la nature de cette manière, en tant qu'elle est normative, comprend des postures éthiques et politiques, qui doivent être explicitées comme telles.

Revenons à la question de l'attachement sécurisant. On peut, dans une certaine mesure, décrire comme naturel le besoin chez le petit humain d'un attachement sécurisant, nécessaire à son bon développement physique et mental[12]. Mais les besoins de l'attachement n'impliquent pas la nécessité d'un *care* maternel (quasi)-exclusif. Un attachement sécurisant peut être établi à partir de modes d'éducation différents.

Notons que l'un des éléments déclencheurs des travaux de Bowlby tient dans la rudesse des manières du premier XXème siècle occidental à l'égard des tout-petits, qu'il a déplorée. Et que cette rudesse relevait d'une époque précédant l'entrée en masse des femmes dans le travail salarié : elle n'avait en réalité rien à voir avec le mouvement de libération politique des femmes. La mise en accusation actuelle des mères pour des pratiques éducatives qui sont, en général bien moins brutales qu'alors (pensons à la condamnation actuelle des châtiments corporels), relève ainsi d'un faux procès, qu'on peut sans doute renvoyer au *backlash*, comme on appelle le ressac punitif suscité par les différentes vagues du féminisme.

Hrdy souligne dans *Mother Nature* que le problème est de trouver un bon compromis entre les besoins des mères et des petits, dans le cadre d'une société dont le but n'est pas toujours, loin s'en faut, de fournir de bons allo-parents aux petits. Le problème est alors un problème d'ordre politique, lié au partage des ressources et du pouvoir :

> Les obstacles auxquels les mères font face, quand elles partent à la recherche de nourriture ou quand elles partent travailler, sont réels, en particulier dans des environnements (lieux de travail) où les nourrissons ne sont pas les bienvenus et où les mères perdent de leur crédibilité

[12] Dans une certaine mesure seulement : dès qu'il s'agit de décrire ce qu'est un « bon » développement physique et mental, les modèles de l'humain diffèrent largement, selon de nombreux critères. En premier lieu, selon le genre et la place dans les hiérarchies sociales, mais encore selon le type de valeurs portées par la société considérée. *Cf.* les descriptions classiques de Margaret Mead, qui décrit, dans *Mœurs et sexualité en Océanie* [15], les pratiques différenciées d'allaitement des guerriers Mundugumor, et des pacifiques Arapesh. Les premières apparaîtraient-elles « sécurisantes » selon les critères de Bowlby ? C'est peu probable.

> quand elles sont attentives à leurs besoins. Ces problèmes tiennent moins aux besoins du nourrisson pour un *care* maternel exclusif qu'aux valeurs et attitudes des lieux de travail modernes, et à la rareté d'allo-parents fiables et de bonne volonté. [12, p. 494]

5. PÈRES PRIMATES

La primatologie de Hrdy contient des informations intéressantes également sur la grande diversité dans l'investissement des pères chez les primates.

Elle nous apprend d'abord que la présence des pères dans le soin aux enfants est une des différences caractéristiques des primates parmi les autres mammifères ; le *care* paternel humain est ainsi un trait de l'espèce :

> Très clairement, il est préférable de laisser un bébé à quelqu'un d'autre plutôt que de le parquer dans un coin, pourvu que le pourvoyeur de soin soit disponible, de bonne volonté, compétent, et bien disposé, et que la mère ait confiance dans le fait qu'il lui rendra l'enfant sain et sauf. Celui qui donnera les meilleurs soins chez les primates est, sans suprise, le père. Chez la plupart des mammifères, les pères ne seront pas là. Mais les primates ne sont pas comme les autres. Au lieu de décamper après la copulation, les pères de la plupart des espèces de l'ordre des Primates restent toute l'année dans le même groupe social que les mères de leurs rejetons (...). [13, p. 87-88]

Ensuite, selon l'espèce de primates considérée, la contribution du père est variable : elle peut aller d'une tâche limitée, comme la protection du groupe dans son ensemble contre les agressions extérieures, à un partage quasi-égalitaire des soins (portage, recherche de nourriture, gardiennage, etc., en particulier chez les espèces au dimorphisme sexuel faible). Hrdy décrit en particulier deux espèces de singes du Nouveau Monde étonnantes en ce que la figure d'attachement primaire, qui est très majoritairement la mère chez les primates, est en l'occurrence le père. Ainsi des callicèbes :

> (...) un bébé callicèbe est plus troublé (si on mesure cela par ses cris et son activité adrénocorticale élevée), s'il est séparé de son père plutôt que de sa mère (...). Je ne connais pas d'autres mammifères dont les petits soient plus attachés de manière habituelle à leurs pères qu'à leurs mères.
>
> À la fin de la première semaine, une mère callicèbe n'est plus en contact avec son petit que 4 ou 5 fois par jour pour la tétée. Son compagnon porte le bébé 90 pourcent du temps de veille – avec un peu d'aide d'un parent plus âgé, s'il y en a un. [13, p. 88]

Un peu plus loin, Hrdy décrit comment les comportements paternels varient suivant les habitudes polygames ou monogames de l'espèce. Elle note, chez presque toutes les espèces de primates, un comportement différencié des mâles à l'égard des petits des femelles avec lesquelles ils ont copulé. Ce comportement différencié permet d'expliquer, par exemple, l'infanticide à l'intérieur d'un groupe de primates de la Péninsule indienne, les langurs, observés par Hrdy : ce fait demeurait paradoxal d'un point de vue évolutionniste, jusqu'à ce qu'on observe que l'infanticide est infligé par les mâles langurs aux petits des femelles qui n'ont pas été leur partenaire sexuel. Une manière d'augmenter les chances de survie de leur propre descendance.

Là encore, la diversité des solutions à la question de la descendance chez les primates frappe le lecteur, contre la tentation de rendre, avant l'examen des faits, des arrêts sur ce que peut la

nature : ainsi l'idée que la paternité ne puisse être que d'ordre institutionnel, étant incertaine. Un *non sequitur* finalement, pourtant régulièrement offert parmi les vérités suprêmes de la différence des sexes, là où la simple notion de probabilité permet de retrouver un peu de naturel.

Hrdy décrit encore les étonnantes transformations physiques qui peuvent affecter les mâles de certaines espèces de primates au moment de la grossesse de la partenaire, ou peu après son accouchement :

> Les marmousets et les tamarins se distinguent parmi les primates par l'empressement que montrent pères et allo-parents des deux sexes pour aider les mères à élever leurs petits. Les mâles perdent tellement d'énergie à porter les bébés qu'ils vont jusqu'à perdre du poids. Pour se préparer à la paternité, un Callitrichidae mâle dont la partenaire tombe enceinte subit une transformation hormonale, gagnant jusqu'à 15% de son poids pour anticiper les besoins énergétiques que le soin du bébé requerra bientôt. (...) Au milieu de la gestation, avant même que cela ne se voie chez la mère, il commencera à produire de la prolactine (une hormone bien connue pour stimuler la lactation chez les mammifères femelles, mais connue aussi pour promouvoir des comportements nourrissiers chez oiseaux et mammifères des deux sexes) et à prendre du poids. Ces effets de la prolactine sont particulièrement prononcés chez les mâles qui ont déjà pris soin de petits. [13, p. 97-99]

Elle compare ces transformations aux phénomènes humains de la couvade masculine décrits dans certaines sociétés, ainsi qu'aux transformations hormonales et comportementales observées chez les futurs pères vivant en lien étroit avec les futures mères, ou les mères qui viennent d'accoucher.

6. Conclusion : un naturalisme du possible

Dégageons de cette lecture de Hrdy, sous le prisme de l'éthique du *care* de Gilligan, le point épistémologique suivant : arguments constructivistes et naturalistes peuvent être conjointement avancés au sein de conceptions intégratives où ils sont complémentaires.

Ce qui rend possible cette complémentarité vient de ce que la nature humaine est plastique. Cette plasticité n'est pas mise au profit, par Gilligan et Hrdy, de l'idée que tout serait possible dans les sociétés humaines : par exemple une société d'êtres humains dénués de toute capacité empathique, ou encore une société humaine de *care* maternel exclusif... Elles soulignent plutôt certains faits biologiques, comme allo-parentalité et capacité empathique, permettant de légitimer par la nature les projets modernes visant à desserrer l'étau de la domination patriarcale[13] sur les vies des hommes et des femmes. Les nouveaux paradigmes actuellement testés de la paternité (soins de base et proximité émotionnelle suivie avec le nourrisson) sont ancrés dans l'allo-parentalité de l'espèce humaine : ils sont dans cette mesure (et différemment) à la fois construits et naturels.

[13] Doit-on parler de « domination masculine », comme Bourdieu par exemple [2], ou de « domination patriarcale » comme Gilligan ? Nous choisirons la seconde dénomination, considérant avec l'anthropologue Françoise Héritier [9, p. 25 *sqq*], que le nerf de la guerre tient dans l'incertitude de la paternité, et dans le contrôle de la reproduction, donc de la sexualité féminine et du pouvoir des femmes en général.

Gilligan et Hrdy soutiennent ainsi un naturalisme du possible. On voit la différence avec la perspective d'Héritier, qui pense la nature comme ensemble de faits – elle parle des corps humains comme de « données immuables observées par les hommes de toute éternité » [9, p. 29] –, bien plus que comme ensemble de potentialités. C'est la pensée de la nature qui fait ici la différence entre les deux manières d'en appeler au biologique, bien plus que la pensée de la construction. Héritier souligne, en anthropologue, la dimension construite des différents systèmes de parenté, qu'elle affirme tous marqués à des degrés divers, par une inégalité sociale entre hommes et femmes, mais le socle biologique est pensé par elle à partir de ce qu'il a de nécessaire (l'existence de deux sexes anatomiquement différents, etc.), de telle sorte que même le construit est pensé dans ce qu'il a d'invariant[14]. Deux usages différents de la nature, qu'on marque parfois en usant du concept d'alternaturalisme[15], là où nous parlons d'un naturalisme du possible.

Retrouvons, pour conclure, un point de Hilary Putnam, qui instruit, d'un point de vue anti-réductionniste, la question de la naturalisation de notre capacité de connaître. Dans « Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison ? » [17], il avance une série d'arguments contre l'épistémologie évolutionniste (qui tente d'expliquer l'apparition de la raison à partir d'arguments fondés sur l'augmentation des chances de survie de l'espèce humaine), qu'il finit par railler (les cafards ont fait bien mieux que nous en terme de stratégie de survie). Railleries mises à part (mais dans le champ que nous travaillons ici, elles sont fréquentes de part et d'autre de la ligne de front), l'argument suivant est avancé : la *réflexivité* de la raison en fait un outil critique, de telle sorte que toute définition de la raison utilisable par un philosophe évolutionniste (toute stratégie concrète en quoi elle consisterait) serait encore révisable sous l'effet de cette capacité critique. Toute notion *réellement naturalisable* de la raison ne peut qu'être moins que la raison pleine et entière (une autre manière de dire que la normativité propre à la raison dépasse la normativité biologique de la survie de l'espèce). Mais ce faisant, Putnam ne nie pas le fait que le *cerveau* soit le produit de l'évolution : il faut respecter la différence entre la description du cerveau (qui relève de la biologie), et la description de la raison comme capacité d'ordre normatif (qui relève de la philosophie). Analogiquement, on peut suivre d'un côté les théories spéculatives de Hrdy sur le développement cérébral de la capacité empathique au cours de l'évolution humaine, sans réduire de l'autre le concept moral d'empathie au biologique.

RÉFÉRENCES

[1] ANNETTE BAIER, *Moral Prejudices : Essays on Ethics*, Harvard University Press, 1994.
[2] PIERRE BOURDIEU, *La domination masculine*, Seuil, 1998.
[3] JOHN BOWLBY, *Attachment and Loss*, Penguin Books, 1969, vol. 1. *Attachment*. tr. fr. par B. de Panafieu, PUF, Paris, 2002.
[4] NANCY CHODOROW, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1978.

[14] *Cf.* les arguments ambivalents d'Héritier, qui, considérant comme un artefact culturel la valence différentielle des sexes, est cependant sceptique quant à son éradication complète [9, p. 27-28], tout en évoquant la possibilité d'un levier qui puisse la faire disparaître : quelque chose qui n'est cependant pas encore donné, selon elle.

[15] *Cf.* F. Worms, « Nature et politique : sortir du face à face. Introduction » [22] ; T. Hoquet, « L'alternaturalisme : comment travailler le naturalisme de l'intérieur » [10].

[5] CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982. Seconde éd. avec nouvelle introduction 1993. Tr. fr. *Une si grande différence* par A. Kwiatek, Flammarion, Paris, 1986.
[6] CAROL GILLIGAN, « Résister à l'injustice : une éthique féministe du *care* », in *Contre l'indifférence des privilégiés*, Payot, 2013, pp. 35–67, Tr. fr. par Marlène Jouan.
[7] CAROL GILLIGAN & DAVID RICHARDS, *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge University Press, 2008.
[8] VIRGINIA HELD, *The Ethics of Care : Personal, Political and Global*, Oxford University Press, 2006.
[9] FRANÇOISE HÉRITIER, *Masculin, féminin I. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.
[10] THIERRY HOQUET, « L'alternaturalisme : comment travailler le naturalisme de l'intérieur », *Esprit* (2015/1), pp. 41–51.
[11] SARAH HRDY, *The Woman that Never Evolved*, Harvard University Press, 1981, Tr. fr. *La femme qui n'évoluait jamais* par Cathy Bernheim, Payot, 2001. Nouvelle introduction et ajouts bibliographiques traduits par Françoise Bouillot.
[12] SARAH HRDY, *Mother Nature : Maternal Instincts and How They Shape the Human Species*, Ballantine Books, 2000, Tr. fr. *Les instincts maternels*, par Françoise Bouillot, Payot, Paris, 2004.
[13] SARAH HRDY, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Harvard University Press, 2009.
[14] RAE LANGTON, *Sexual Solipsism. Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, 2009.
[15] MARGARET MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Terre Humaine, 1963, Tr. fr. par Georges Chevassus de « Sex and Temperament in three Primitive Societies » (1935) et « Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization » (1928).
[16] HILARY PUTNAM, *Realism and Reason, Philosophical Papers, vol. 3*, Cambridge University Press, 1983.
[17] HILARY PUTNAM, *Définitions. Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison ?*, L'éclat, 1992, Tr. fr. par C. Bouchindhomme de l'article « Why Reason can't be Naturalized », in H. Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers, vol. 3* [16].
[18] HILARY PUTNAM, « Sense, Nonsense and the Senses : An Inquiry into the Power of the Human Mind (Dewey Lectures) », *The Journal of Philosophy* **91** (1994), pp. 445–517.
[19] JOAN TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993. Tr. fr. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* par H. Maury, La Découverte, Paris, 2009.
[20] CATHERINE VIDAL & DELPHINE BENOIT-BROWAEYS, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Belin, 2005.
[21] EDWARD OSBORNE WILSON, *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978, Tr. fr. *L'humaine nature : essai de sociobiologie* par Roland Bauchot, Stock, Paris, 1979.
[22] FRÉDÉRIC WORMS, « Nature et politique : sortir du face à face. Introduction », *Esprit* (2015/1), pp. 12–14.