

ÉTENDRE LA FAMILLE OU L'ABOLIR ? UTOPIES FÉMINISTES DU *CARE*

FAMILY EXTENSION OR FAMILY ABOLITION? FEMINIST UTOPIAS OF CARE

Vanina MOZZICONACCI

Université Paul Valéry Montpellier 3, EA 4424 - CRISES, France

RÉSUMÉ

En rappelant que « toute théorie morale s'accorde mieux avec certaines institutions » qu'avec d'autres, Joan Tronto souligne que le *care* n'est pas un simple enjeu éthique (au sens où il relèverait de l'*ethos* – du caractère – des individus) mais qu'il engage, politiquement, un projet de société. Parmi les écrits féministes visant à théoriser un tel projet, certains suggèrent que la société devrait davantage ressembler à une « famille élargie ». Une telle perspective porte toutefois en elle plusieurs paradoxes et périls. Une autre façon d'envisager une utopie dans laquelle le *care* serait socialisé (et non « privatisé ») consiste, à l'inverse, à prôner l'abolition de la famille. Cet article revient sur ces deux propositions et sur les ramifications de celles-ci en matière d'éducation.

Mots-clés : éducation féministe, institution de la famille, philosophie politique, socialisation du *care*, sphère privée.

ABSTRACT

By stating that “all moral theories fit better with some rather than other social and political institutions”, Joan Tronto underlines that care is not only an ethical issue but also a political one, a global social project. In order to build a caring society, some authors suggest that it should become like an extended family, but such a vision carries paradoxes and dangers. Another way of envisioning a utopia of socialized care is to argue in favour of family abolition. This article aims at analysing these two visions, focusing on its consequences towards education.

Keywords: care socialization, family institution, feminist education, political philosophy, private sphere.

*Et les familles qui ne protègent pas, ouais.
Les familles où ce n'est pas chaleureux. Où ce n'est pas convivial.
On ne dit pas je t'aime, par petit exemple.
On ne te serre pas dans les bras non, mais le bras oui.
Où ça ne parle pas de toi. Où ça ne parle pas à toi.
Où ça ne parle pas, où ça ne parle pas la langue de l'école.*

Rebecca Chaillon, « Parenthéolithique »,
Boudin Biguine Best of Banane, L'Arche, 2023.

QUELLES FRONTIÈRES POUR LE CARE ?

Le point de départ de la théorisation du *care* est la constitution d'un paradigme éthique qui se distingue d'un modèle moral dit « de justice ». Lorsque Carol Gilligan écrit *Une voix différente* en 1982, il s'agit du résultat d'une réflexion en réponse aux présupposés cadrant les enquêtes menées par Lawrence Kohlberg, psychologue qui évalue le développement moral des enfants selon une échelle qu'il considère comme universellement valable et qui suit les caractéristiques d'un modèle de justice¹. L'un des enjeux des recherches sur le *care* va donc être de déterminer quelle place réserver à cette « voix différente », notamment si elle doit « remplacer » le modèle de justice ou y être articulée. Parallèlement à ces questionnements qui relèvent en grande partie de la psychologie ou de la philosophie morales se développent des travaux davantage ancrés en sciences sociales, autour du *care* compris comme travail/pratiques de soin et abordant des questions comme, par exemple, les inégalités et iniquités dans la prise en charge de la vulnérabilité (Cresson, 2008 ; Glenn, 2009), les nouvelles formes d'impérialisme à l'œuvre dans le *care drain* (Ehrenreich et Hochschild, 2003 ; Kittay, 2014), la part du *caring* par différence avec le *curing* dans le domaine de la santé (Dodd et Gorham, 1994), etc.

La réflexion de Joan Tronto, qui relève, selon ses termes, d'une pensée politique du *care*, peut être lue comme liant les ambitions normatives qui caractérisent les recherches en matière de morale (lesquelles conçoivent le *care* comme valeur) avec la prise en considération des conditions sociales et matérielles au centre des travaux en sciences sociales (qui appréhendent le *care* comme pratique). Selon elle, donner une juste place au *care* implique un (autre) projet de société car « accorder de la valeur aux activités humaines du *care* transformera nos valeurs », sachant qu'une « telle réévaluation est cependant un processus politique tout autant que moral » (2009, p. 138). Le présent article porte sur un aspect essentiel de ce processus, que l'autrice qualifie de « rectification des frontières » (2009, p. 206). Cette rectification a plusieurs dimensions. Celle sur laquelle je voudrais faire porter l'analyse concerne les *frontières institutionnelles* ; plus exactement, la (re)délimitation et la (re)définition des institutions en charge du *care*. Lorsque Tronto l'aborde en imaginant des « institutions démocratiques de *care* » [*democratic caring institutions*], la première institution transformée est, sans surprise, la

¹ Selon lui, « l'individu pleinement moral est celui qui agit selon des principes universels, la clé de l'attitude morale résidant dans la réciprocité : elle implique un soi autonome capable d'évaluer les situations morales problématiques de manière impartiale. [...] Dans ce modèle, le problème moral est défini comme un conflit entre des revendications de droits et doit pouvoir être résolu au terme d'un raisonnement déductif et abstrait. Or, à l'aune de la théorie de Kohlberg, les femmes apparaissent comme moins matures d'un point de vue moral. » (Garrau et Le Goff, 2010, p. 139)

famille². Celle-ci est « remplacée » : dans sa proposition, les gens seraient libres de vivre avec d'autres personnes dans un « arrangement intime » qu'ils et elles choisiraient (à partir d'un certain âge). On retrouve des propositions similaires chez d'autres théoriciennes comme Evelyn Nakano Glenn, qui avance qu'imaginer une « société du *care* » implique que les pratiques de *care* soient organisées de façon à ce qu'autre chose que la famille traditionnelle soit possible, et plus précisément que « le travail de *care* [doive] être légitimé et considéré comme une responsabilité collective (publique), plutôt que comme une responsabilité familiale ou privée uniquement » (2016, p. 210).

Cet article analyse deux propositions³ qui visent à remettre en question les frontières de l'institution familiale suivant deux perspectives qui semblent opposées : étendre ou abolir la famille. Pour ce faire, je reviendrai dans un premier temps sur l'ambition proprement politique d'une transformation des institutions depuis l'urgence à redonner au *care* une juste place dans la société. J'aborderai par la suite le projet d'extension de valeurs et de pratiques dites « familiales » au-delà des frontières traditionnelles de la famille ainsi que les critiques qui peuvent être formulées à son encontre. Dans un troisième moment, je décrirai la perspective abolitionniste et tenterai de déterminer ce qui distingue véritablement vision d'extension et vision d'abolition. Pour finir, j'analyserai la place prise par l'éducation dans la transformation sociale au regard de ces propositions qui ont en commun de chercher à dé-privatiser le *care* ; il s'agira en particulier d'en tirer certaines conclusions au sujet des institutions scolaires/universitaires.

« UNE PERSONNE PREND SOIN D'UNE AUTRE », MAIS CE N'EST PAS TOUT

Lorsque Tronto prend un exemple pour illustrer une conception du *care* qui soit « seulement » éthique (par différence avec celle qu'elle propose, qui intègre également une dimension politique), elle choisit une théoricienne de l'éducation. L'autrice qu'elle considère représentative de cette tendance, qui revient à faire du *care* une affaire strictement interindividuelle, est en effet la philosophe Nel Noddings, connue pour ses travaux en éducation morale et en théories de l'apprentissage. Noddings se focalise sur les dyades mère-enfant et enseignant·e-élève pour penser le *care*, ce qui conduit Tronto à la critique suivante⁴ :

« Nel Noddings (1984) a proposé une description célèbre du *care* comme dyade entre quelqu'un qui pourvoit le *care* [*care-giver*] et quelqu'un qui reçoit le *care* [*care receiver*], et pour Noddings, le *care* n'existe pas si la personne qui le reçoit ne le reconnaît pas. Malgré la force de l'impression que l'image du bébé dans les bras de sa mère peut faire sur notre imagination, cette image tord ce

² L'ambition de recartographie de l'espace social n'est pas étrangère à l'intérêt que Tronto porte aux utopies ; ainsi, elle souligne que « le fait que certaines des conceptions politiques du *care* les plus attrayantes soient utopiques devrait nous donner à réfléchir » (2011, p. 67), c'est pourquoi il me semble que la qualification d'*utopie* est juste pour décrire les propositions étudiées ici. Quant à la question de savoir si celles-ci ont une portée d'abord critique – comme Tronto semble le soutenir elle-même lorsqu'elle écrit que « comme c'est le cas de toutes les utopies, son intérêt ne réside pas tant dans la vision proposée que dans la critique portée à l'encontre des routines sociales » (2009, p. 207) – ou programmatique, elle n'entre pas dans le cadre du présent texte. Sur la valeur heuristique d'un classement des utopies en « utopies critiques » *versus* « utopies programmatiques », voir le travail d'Océane Gaschet (2023).

³ Le présent travail approfondit des réflexions et systématise des confrontations qui sont à l'état d'esquisse dans *Qu'est-ce qu'une éducation féministe ? Égalité, émancipation, utopie* (Mozziconacci, 2022).

⁴ Lorsque la référence indiquée est en anglais, les extraits traduits le sont par mes soins.

qu'est le *care*. Il n'existe pas de robinsonnade du *care* dans laquelle une personne prend soin d'une autre, et c'est le tout de la situation. » (Tronto, 2013, p. 151-152)

Le choix de la relation mère-enfant comme paradigme du *care* fait l'objet de critiques de différentes natures de la part de Tronto. Ainsi, elle la juge inexacte sur le plan de l'ontologie sociale en rappelant que concevoir la relation mère-enfant comme une dyade est incorrect, puisque ce « binôme » n'existe pas isolément et qu'il est lui-même pris dans d'autres relations qui le rendent possible. Elle considère également ce modèle comme fautif vis-à-vis de la philosophie morale car il conduit non seulement à envisager une morale spécifiquement et essentiellement féminine, mais également à un empiètement de façons de penser relevant de la morale dans le domaine de la politique, autrement dit à « poser le *care* comme valeur morale devant informer le politique, à la manière de nombreux théoriciens de “la morale d'abord” » (2009, p. 207) – sur ce point, elle vise encore Noddings. Enfin, ce paradigme porte en lui des conséquences politiques très problématiques car il associe irrémédiablement *care* et asymétrie :

« Cette image duelle n'est pas seulement inexacte, elle porte aussi en elle des conséquences néfastes. [...] le problème avec ce modèle est qu'il commence par importer son inégalité au sein de la nature même du *care*. Dans la perspective des sociétés démocratiques, une telle inégalité peut servir à ne pas considérer pleinement comme des citoyen·ne·s actifs/ves les personnes qui reçoivent du *care* et celles qui, auprès d'elles, le leur apportent, ainsi qu'à justifier leur exclusion durable. En bref, je prends en considération l'idée selon laquelle une part importante d'un *caring* démocratique implique de défaire les relations hiérarchiques. L'un des points de départ pour ce faire consiste à saper la logique faisant du *care* une dyade. Le *care* se produit rarement entre deux personnes seulement. De plus, créer des occasions pour “triangler” le *care*, c'est aussi créer des occasions pour briser des hiérarchies de pouvoir persistantes. » (Tronto, 2013, p. 152-153)

En contrepied radical du modèle dyadique, Tronto défend donc l'idée selon laquelle le *care* doit constituer un « projet démocratique à grande échelle » [*large-scale democratic project*] (2013, p. 151). Il importe de penser les « niveaux de *care* les plus étendus » (2011, p. 67). Une telle entreprise ne consiste pas simplement à « passer à l'échelle supérieure » [*scale up*] (2013, p. 147), autrement dit à introduire « un idéal du *care* dans la vie politique sans aucune médiation » (2009, p. 210) en considérant qu'il suffit de décalquer les caractéristiques morales du *care* sur tout type de relation sociale⁵. C'est la raison pour laquelle les propositions qui envisagent la diffusion du *care* à l'échelle de la société entière par le biais d'une extension de liens traditionnellement cantonnés à la famille ou au foyer s'avèrent, selon Tronto, problématiques. En effet, il y a « danger à penser l'intervention du *care* comme transformant le domaine de la vie publique en une sorte de famille élargie » (Tronto, 2009, p. 220). Je voudrais à présent rapidement évoquer quelques réflexions allant en ce sens, en m'attardant plus particulièrement sur le rôle que l'éducation joue dans cette volonté de diffuser dans l'ensemble de l'espace social des traits supposément caractéristiques de la famille ou du foyer, avant d'aborder plus précisément la critique qu'en fait Tronto.

⁵ Dans cet article, afin de m'aligner sur le vocabulaire des autrices que je commente, j'adopte un usage courant (et donc distinct de l'usage technique, exact et géographique) des expressions « petite échelle » et « grande échelle » (et autre formulations proches) ; c'est-à-dire que la première désignera ce qui relève du local, et la seconde s'appliquera aux structures vastes, générales et englobantes.

FAMILLE PARTOUT, JUSTICE NULLE PART

Plusieurs théoriciennes ont défendu l'idée selon laquelle un certain type de relations traditionnellement cantonné à la famille (et parfois aux premières années de l'école) devrait se généraliser afin d'informer davantage d'interactions dans certaines – voire dans toutes – les sphères de la vie sociale (Belenky et al., 1997 ; Grumet, 1988 ; Martin, 1992 ; Nedelsky, 1989 ; Noddings, 2013).

Ces autrices ont également en commun de soutenir une telle proposition à partir de l'importance et des caractéristiques de la relation éducative, comprise en un sens large⁶ comme relation qui permet la croissance (cela peut donc concerner le fait d'élever, d'enseigner, etc.). Ainsi, Madeleine Grumet et Jane Roland Martin prônent une refonte de l'école à partir de valeurs et pratiques traditionnellement qualifiées de « familiales ». Elles invitent à opérer une diffusion de la domesticité (caractérisée comme attention portée au corps, aux émotions et au plaisir, nœud de relations étroites et affectueuses, soin consacré aux êtres vivants, aux moments et aux choses, ensemble de situations chaleureuses dans lesquelles on prend en considération les singularités de chacun·e, etc.) dans une institution qui est aujourd'hui conçue, selon elles, comme étant en rupture avec cette culture domestique, en tant qu'elle (sur)valorise l'abstraction, l'impersonnel et le rationalisme⁷. La défense d'une telle aspiration les conduit à promouvoir plus largement une diffusion de ces caractéristiques dites « familiales » à l'échelle de la société entière. Ainsi, pour Martin, les « 3C » (les valeurs du soin [*care*], de la sollicitude [*concern*] et de la connexion [*connection*], qui caractérisent selon elle la domesticité) doivent s'étendre à la « nation » puis au monde :

« Se pose aussi la question de savoir si un processus de *care* à grande échelle [*large-scale caring*] est possible. [...] la philosophe Lorraine Code demande “Un groupe amorphe peut-il faire preuve de *care* à l'égard de toute personne, sans discrimination?”. Le fait qu'il soit possible de détourner le *care* en en faisant un slogan et en le vidant de sa substance est clairement un danger. Mais que des déclarations de *care* servent souvent de substitut à ce qu'il est réellement ne signifie pas qu'il soit impossible pour un groupe, une société, une nation, d'être gouvernée par les 3C. » (Martin, 1992, p. 183)

Plusieurs critiques ont été formulées à l'encontre d'une telle vision. La chercheuse Ann Diller les a classées en deux grandes catégories : (1) les critiques « de domaine » (qui consistent à rappeler qu'il y a de « vastes arènes de l'expérience humaine qui ne correspondent pas à ce modèle [du *care*] et qui ne sont pas compatibles avec de telles structures d'interaction » (1996, p. 94), comme la politique internationale, l'économie, le monde des lois et l'armée, etc.) ; (2) les critiques quant au danger que représente un tel projet.

Le premier type de critique relève plutôt d'une analyse en termes de théorie sociale voire d'une analyse anthropologique quant à la délimitation même des actions morales. Pour certaines philosophes, comme Alison Jaggar, un projet comme celui de Martin est tout bonnement contradictoire, et il conduit à l'autodestruction du

⁶ Un terme omniprésent dans ces écrits est l'intraduisible *nurture* qui lie entre elles plusieurs actions (permettre la croissance, élever, soutenir, chérir, nourrir, cultiver).

⁷ Par exemple, Martin dénonce un « sophisme épistémologique » [*epistemological fallacy*] qui selon elle fonde notre conception de l'éducation scolaire et qui consiste en une confusion entre connaître et éduquer. Elle avance ainsi que comme ce n'est pas la relation éducative qui oriente l'organisation même des pratiques éducatives à l'école, mais la science, une part importante de la dimension pratique de l'enseignement et de certaines valeurs sont ignorées ou mises de côté.

care en tant que tel. Appliquer le *care* à des « problématiques sociales ou globales à grande échelle » [*large-scale social or global issues*] en avançant que cela implique seulement de rendre plus vaste notre imagination morale « revient à considérer que le *care* n'est qu'un motif moral, et non un mode de réponse moral distinct ; cela est incompatible avec le caractère interactif et personnel des relations qui définissent la pensée du *care* » (Jaggar, 1995, p. 197). Autrement dit : étendre le *care* au point qu'il devienne impersonnel alors que l'éthique du *care* naît précisément en réaction à une conception de la morale comme justice impersonnelle constitue une contradiction indépassable.

Le second type de critique peut se déployer selon différentes thématiques, mais l'une des plus importantes consiste à rappeler les risques pour la démocratie que représente le modèle familial quand il est appliqué au gouvernement de la société. En effet, comme le rappelle Tronto, on ne peut ignorer que c'est « pour échapper à une compréhension familiale de la politique que le libéralisme moderne est né au XVII^e siècle » (2009, p. 220), étant donné que cette institution utilisée comme métaphore pour l'ordre sociopolitique légitimait la tyrannie en calquant l'autorité politique sur la relation père-fils. Ainsi, dans le patriarisme de Robert Filmer, « la relation politique est pensée et justifiée comme une extension de l'autorité paternelle, de l'espace de la famille vers l'espace politique » (Gautier, 2011, p. 161) : le chapitre VII de *Patriarcha* compare puissance paternelle et puissance royale pour affirmer que seule une différence de degré les distingue. C'est contre ce point précisément que John Locke défend une conception contractualiste et artificialiste⁸ de l'ordre politique, elle-même étroitement articulée à son libéralisme – revendication des droits individuels et limitation du pouvoir étatique (Bizou, 2008).

Tronto articule également une critique de domaine et une critique portant sur les dangers du *care* à travers ce qu'elle nomme le problème du « localisme ». Elle le rattache, là aussi, à une compréhension du *care* se développant métaphoriquement sur le mode de la relation mère-enfant ; un autre des biais problématiques de cette image est le favoritisme et la partialité qu'elle charrie car « [u]ne mère qui n'estimerait pas les besoins de son enfant plus importants que ceux de tout autre enfant apparaîtrait, d'une façon ou d'une autre, comme une mauvaise mère » (2009, p. 222). Un foyer n'est un foyer que parce qu'il soutient, dans une certaine mesure, exclusivité ou du moins préférence pour des « proches », parce qu'il se définit comme monde intérieur par distinction (voire par opposition) avec un monde extérieur. Faire du « monde » entier un foyer comme le souhaite Martin apparaît donc comme une contradiction dans les termes, d'une part, et, d'autre part, « [l]e *care* comme idéal politique pourrait rapidement devenir une manière d'affirmer que chacun devrait cultiver son propre jardin et laisser les autres prendre soin d'eux-mêmes » (Tronto, 2009, p. 222). Il est possible selon moi de pousser la critique un cran plus loin en imaginant en quoi un tel idéal pourrait constituer un ferment pour des formes de nationalisme et de xénophobie. Enfin, il importe de souligner que l'objection n'est pas de fait, mais de principe. Ainsi, lorsque Martin se défend en avançant « lorsque je propose que les écoles soient semblables au foyer [*homelike*], j'ai en tête un idéal, et non des foyers dysfonctionnels » (1992, p. 46), il est clair que le problème est tout autre ici : c'est bien le foyer dans ses caractéristiques idéales et idéelles et non dans ses formes dégradées qui constitue un danger lorsqu'il est pris pour modèle.

⁸ Cela ne va pas sans poser certains problèmes, notamment en termes de rapports de genre : en posant une discontinuité entre famille et société qui recoupe la distinction entre nature et ordre politique, Locke naturalise certains rapports de domination dont la sphère familiale est la matrice ; pour des analyses sur le point de la domination masculine, voir *Le contrat sexuel* (Pateman, 2010) et pour des réflexions sur celui de la domination adulte, voir les textes à paraître de Tal Piterbraut-Merx issus de son travail doctoral.

Pour éviter ces écueils, Tronto avance que le *care* ne peut être le seul idéal guidant l'organisation sociale, et qu'il doit être couplé à une théorie de la justice (ayant pour principes le respect de droits universels et l'impartialité) et à une visée démocratique. Discutant encore Noddings, elle considère que si celle-ci « traduit son intérêt pour le *care* en une politique dangereuse » (2009, p. 209), c'est en grande partie du fait de son occultation des cadres institutionnels et de son rejet des règles et définitions procédurales posées par un cadre de justice. Mais si le *care* familial/domestique porte en lui ces périls, ne faut-il pas en conclure que non seulement il est risqué de chercher à le généraliser à l'échelle de la société entière, mais qu'il faudrait l'examiner de façon critique y compris à l'intérieur des frontières du foyer ? Et si le mouvement qui cherche à faire sortir le *care* de son confinement dans la sphère domestique conduisait également à le questionner, sous l'angle de la justice, dans sa forme domestique ? Procéder ainsi n'est-il pas nécessaire pour que la sphère privée cesse d'être un « État d'exception⁹ ? »

UNE AUTRE FAÇON DE DÉ-PRIVATISER LE *CARE*

À l'opposé symétrique des théoriciennes qui cherchent à diffuser les normes qui gouvernent l'espace privé familial en dehors de celui-ci, on trouve des philosophes féministes libérales, comme Martha Nussbaum et surtout Susan Moller Okin, qui prônent un mouvement inverse, à savoir l'introduction au sein de la famille des normes de justice qui prévalent dans l'espace public. Pour Okin, une telle importation constitue à la fois un moyen et une fin : si la famille est injuste, elle ne peut être un lieu d'apprentissage satisfaisant de la justice, notamment en matière de genre. En effet, comme le résume Gabrielle Radica : « Comment les enfants pourraient-ils acquérir une juste notion de l'égalité des sexes si leur famille la méprise [?] » (Radica, 2013, p. 213).

Une telle visée pose cependant plusieurs problèmes, aussi bien en matière de cohérence théorico-politique qu'en matière de faisabilité. Notamment, ces projets supposent une intervention de l'État dans la famille, dont la compatibilité avec les positions libérales des autrices ne va pas de soi. Nussbaum (1999, 2000) justifie une telle « intrusion » dans la sphère privée en affirmant que cette dernière n'est pas comparable aux organisations religieuses ou aux universités (l'État n'ayant pas son mot à dire dans les choix éthiques de ces groupes, à partir du moment où ils sont permis par la loi), puisque les enfants n'ont pas décidé d'adhérer à leur famille volontairement. Se pose par ailleurs la question de la spécificité des règles à mettre en place dans une telle sphère, du fait, entre autres, de ses échelles d'espace, de temps et de relation : l'intimité de la famille tient à la fois au petit nombre de personnes impliquées et au temps long relationnel. Ses liens ne sont pas ceux, plus impersonnels, plus vastes ou plus ponctuels, du marché ou de la cité. La perspective des féministes libérales revient-elle à mettre en question les frontières familiales par l'introduction de principes qui lui sont traditionnellement extérieurs ? Il s'agit quoi qu'il en soit de faire entrer certains aspects de la sphère publique dans la famille, ce qui est aussi une façon de rendre possible une « sortie » de la famille pour les femmes (Okin, 2002, 2008). De plus, bien qu'elle n'y adhère pas, Okin mobilise l'idée selon laquelle un démantèlement de la famille (dans laquelle la « nature » de la femme est définie en fonction des besoins domestiques) irait avec une reconnaissance des compétences des femmes. Que signifierait pousser plus avant la défense féministe d'un tel « démantèlement » ?

⁹ Je reprends cette expression d'un titre de Christine Delphy (Delphy, 2009).

Si les projets politiques d'abolition de la famille ont une histoire longue¹⁰, y compris dans le mouvement féministe (Firestone, 1971 ; Pelletier, 1931), un regain d'intérêt¹¹ pour cette proposition se manifeste ces dernières années, notamment au travers de plusieurs publications marquantes (Griffiths et Gleeson, 2017 ; King, 2018 ; Lewis, 2019, 2022 ; Madesta, 2022 ; O'Brien, 2023 ; O'Brien et Abdelhadi, 2022 ; Roberts, 2022 ; Weeks, 2021). Les féministes abolitionnistes sont radicales : ce n'est pas seulement la famille-nucléaire-bourgeoise-hétérosexuelle-blanche qui est visée dans leurs projets, mais toute famille, c'est-à-dire toute institution dont la caractéristique fondamentale est qu'elle est une unité qui privatise le *care* ou la reproduction sociale (Lewis, 2022, p. 30 ; O'Brien, 2023, p. 21 ; Weeks, 2021).

Nous sommes *prima facie* devant une proposition diamétralement opposée à celle évoquée plus haut. D'abord et simplement parce que les penseuses de l'extension considèrent qu'il doit y avoir du familial en-dehors de la famille, mais que celle-ci peut/doit continuer à exister. Il s'agit donc pour elles d'envisager des réformes de(s) institution(s) de *care* (au premier rang desquelles l'école et la famille) mais non d'être dans une perspective révolutionnaire. Or, à la question « que veulent les abolitionnistes ? », Sophie Lewis répond : « Les abolitionnistes veulent abolir. Nous voulons que les choses ne soient pas. [...] *Qu'est-ce que cela signifierait, ne pas avoir besoin de la famille ?* » (2022, p. 80-81). Cela la conduit à porter un regard critique sur l'idéal que représentent les relations de parenté [*kinship*] elles-mêmes, et pas seulement sur leur délimitation et leur confinement au sein d'une institution. S'il y a quelque chose dans la famille qui nous semble bon mais qui paraît contrefait par elle, cet attachement¹² mérite un examen vigilant. Alors que « dans la familialité [*familiality*], les graines utopiques latentes semblent être le *care* réciproque, l'interdépendance et le sentiment d'appartenance » (Lewis, 2022, p. 81-82), le problème est que cette intuition conduit à vouloir voir de la famille partout, à « croire en une parenté entre tous les êtres vivants ». Ce à quoi Lewis répond, dans un chapitre intitulé « Camarades contre la parenté » :

« nous devons considérer que la parenté, comme valeur, ne vaut pas tant que ça. Permettez-moi d'être plus directe : je n'aime pas particulièrement ce que la parenté nous donne les moyens de faire, que ce soit sur un plan éthique ou politique. Je ne pense pas que cela fasse beaucoup de bien. Je pense que cela fait obstacle à de meilleures possibilités.

Ne vous méprenez pas : j'apprécie que notre désir quasi-universel de parenté représente un désir de *care*, ni plus ni moins. Ce n'est pas notre désir collectif de *care* que je critique, c'est l'insuffisance du truchement que nous avons à notre disposition pour la réalisation de ce désir. [...] la parenté fonctionne comme un appel linguistique à quelque chose de non-contingent qui peut fonder une relation. Et je demande : peut-on suspendre ce fantasme pour une chose non-contingente ? Peut-on le laisser tomber ?

La valeur de la parenté, malgré ses aspirations potentiellement radicales pour englober le monde entier et tous les êtres qui s'y trouvent est inopérante, je pense. » (Lewis, 2022, p. 82-83)

¹⁰ Je renvoie au chapitre « A Potted History of Family Abolitionism » de Lewis, qui commence notamment avec Charles Fourier, Alexandra Kollontai, Karl Marx et Friedrich Engels et qui rappelle que certains peuples s'organisaient sans (contre ?) la famille avant de subir l'imposition d'un modèle familial via la colonisation (Lewis, 2022).

¹¹ Lewis souligne que les féministes ont pu, pour des raisons stratégiques mais pas seulement, diffuser l'idée consensuelle et rassurante selon laquelle « les féministes ne veulent pas détruire la famille ».

¹² Attachement qu'on retrouve y compris chez des féministes fort éloignées du « maternalisme » comme Donna Haraway, à qui l'on doit le slogan « *Make kin, not babies !* » (Haraway, 2016, p. 102).

ABOLIR OU ÉTENDRE, MÊME COMBAT ?

Si le rapport entre les féministes comme Martin et les féministes comme Lewis semble donc être un rapport d'opposition, une lecture approfondie montre que la comparaison est plus ambiguë, et conduit même à se demander si étendre et abolir la famille ne sont pas, en réalité, deux faces de la même médaille. Effectivement, dans chaque cas, ce qui est visé, c'est la « rectification des frontières » – pour reprendre à nouveau l'expression de Tronto – de l'institution familiale. Pour les deux propositions, l'un des enjeux fondamentaux est le déconfinement/décloisonnement et plus précisément la dé-privatisation du *care*, de façon à ce que celui-ci ne soit plus concentré et enfermé dans la famille – on pourrait même dire « séquestré » si l'on souscrit à l'idée que c'est parce qu'il est contenu dans la famille que les autres relations et institutions sociales sont dévitalisées, drainées et privées de soin, de sollicitude et d'attention (Barrett et McIntosh, 1991). Il est difficile de ne pas repenser aux propos de Martin cités plus haut lorsqu'on lit M.E. O'Brien¹³ :

« Cependant, l'abolition de la famille n'est pas un simple appel à la destruction et au dépassement ; c'est aussi embrasser positivement l'amour qui se trouve au cœur des meilleures familles. [...] Affirmer qu'il faut abolir la famille, c'est exiger que cet amour soit un fondement universel et inconditionnel de l'ordre social et qui aille jusqu'à inclure tout le monde. Oui, nous méritons tou·te·s l'amour. Oui, nous méritons tou·te·s d'être aidé·e·s. Oui, nous méritons tou·te·s de survivre. Oui, nous nous défendrons les un·e·s les autres. Oui, nous nous protégerons les un·e·s les autres. » (O'Brien, 2023, p. 49)

Toutefois, malgré les points communs réels entre les deux projets, je maintiens qu'il s'agit de deux propositions distinctes. Le débat entre abolition et extension n'est pas une simple querelle de mots (Barrett et McIntosh, 1991). Un élément significatif est le fait que les avocates de l'abolition et les partisans de l'extension s'inscrivent dans des traditions idéologiques et théoriques bien différentes et ont peu de références en commun. Il est possible de situer les théoriciennes de l'extension dans la tradition des féminismes domestique, maternaliste ou (re)valorisant la reproduction¹⁴, tandis que les théoriciennes de l'abolition sont davantage des héritières de traditions socialistes utopiques et/ou marxistes et/ou communistes¹⁵. Cette différence de filiation théorico-politique ne relève pas seulement de la contingence historique ; elle est révélatrice d'un écart qui concerne *a minima* la stratégie d'action (à savoir la détermination

¹³ Pendant la rédaction de cet article, une traduction par Antoine Savona de l'ouvrage de M.E. O'Brien est parue aux éditions La Tempête, sous le titre *Abolir la famille. Capitalisme et communisation du soin* ; je n'ai malheureusement pas eu le temps de me procurer l'ouvrage pour y reprendre les citations.

¹⁴ Ainsi Madeleine Grumet, qui affirme en cela prendre la suite de Mary Belenky et al., avance qu'il faudrait donner à la reproduction, dans toutes ses dimensions, sa « juste » place dans l'espace social : « Je veux défendre l'idée que ce qui est le plus fondamental dans nos vies comme hommes et femmes partageant un moment sur cette planète est le processus et l'expérience de notre reproduction [...] Si notre compréhension de l'éducation repose sur notre compréhension de la reproduction sociale, alors la reproduction sociale elle-même repose sur notre compréhension de la reproduction, un projet qui informe nos vies, qui domine notre expérience sexuelle, familiale, économique, politique et, enfin, éducative. » (1988, p. 4).

¹⁵ On pourrait certes considérer que ces deux traditions de pensée ne sont pas complètement étrangères l'une à l'autre puisque certaines autrices, que Jaggar qualifie de « *radical feminists* » (1983) les mêlent, et que le travail historique de Dolores Hayden (1982, p. 198) lui a permis d'identifier un courant au croisement du féminisme domestique et du socialisme utopique, qu'elle nomme « *material feminism* ».

des étapes de la transformation et en particulier la réponse à la question « par où commencer ? », voire qui renvoie à des paradigmes ontologique et politique opposés.

Sur les questions stratégiques, les partisans de l'extension considèrent qu'il faut d'abord exporter des caractéristiques de la famille hors de celle-ci, et ce, par le biais de transformations dont on a vu que le vecteur principal est éducatif. Les abolitionnistes, parce qu'elles visent le démantèlement d'une société capitaliste, raciste et genrée dont la famille constitue l'un des éléments clés, ont en revanche une approche révolutionnaire. L'abolition de la famille devient donc synonyme d'une lutte anticapitaliste – c'est ce qui fait dire à Lewis (2022) qu'un tel projet relève du socialisme le plus élémentaire – aux ramifications multiples¹⁶, par exemple : « une destruction de la société bourgeoise et de la propriété privée, une rébellion contre la suprématie blanche, une collectivisation des tâches ménagères et de la préparation des repas, un rejet de l'isolement suburbain » (O'Brien, 2023, p. 8). Par conséquent, quand bien même (une partie) des résultats visés par les féministes de l'extension et par les féministes de l'abolition seraient similaires – à savoir un monde dans lequel le *care* est dé-privatisé – les réponses qu'elles donnent à la question « par où débiter une telle dé-privatisation ? » sont différentes.

Enfin, ces deux visions s'inscrivent selon moi, *in fine*, dans deux paradigmes ontologico-politiques irréductiblement opposés, à savoir l'idéalisme et le matérialisme, compris ici comme « modes d'interrogation et d'explication de la réalité socio-historique » (Colliot-Thélène, 1985, p. 11). En effet, en tant qu'elles placent le nerf de la transformation dans la diffusion d'autres mœurs et dans la reconnaissance ou la légitimation de certaines valeurs (par exemple, les 3C chez Martin), on peut dire des partisans de l'extension qu'elles sont idéalistes (les changements commencent selon elles par les idéaux et les idées). Les abolitionnistes, quant à elles, pensent d'abord la transformation des conditions de vie matérielles (dont découleraient ensuite les transformations idéelles/idéales). Une preuve de cet écart irréductible se manifeste notamment dans le fait que les abolitionnistes définissent la famille comme unité de privatisation du *care* et qu'elles affirment que cette caractéristique fondamentale ne peut se comprendre qu'en rapport avec le rôle que la famille joue dans les circuits de la reproduction du capitalisme¹⁷. Lewis le rappelle en des termes simples : « [l]a famille est la raison pour laquelle nous sommes supposé·e·s vouloir aller au travail, la raison pour laquelle nous devons aller au travail, et la raison pour laquelle nous *pouvons* aller au travail. » (2022, p. 4). On ne retrouve pas une analyse de cet ordre chez les féministes de l'extension, encore moins pour en faire une critique de l'économie de marché capitaliste. Chez Martin, c'est même le contraire. L'une des justifications de son projet visant à faire ressembler davantage les écoles au foyer (les *schoolhomes*) vient du constat que l'institution scolaire doit s'*adapter* aux changements subis par la famille du fait de l'évolution du marché du travail (en particulier la nécessaire généralisation du modèle de la famille à deux revenus) ; à aucun moment elle ne met en question cette institution qu'est le marché en régime capitaliste.

¹⁶ Quant à savoir si une politique du *care* à la Tronto pourrait s'inscrire dans un tel projet, on peut rappeler cette déclaration, certes timide, de l'autrice : le *care* est « probablement, en fin de compte, anticapitaliste, car il se donne comme objectif social le plus élevé la satisfaction des besoins plutôt que la recherche du profit » (Tronto, 2009, p. 227).

¹⁷ Pour une représentation frappante de cette idée, voir le beau poster élaboré par le *Red Women's Workshop* en 1975, intitulé « *Capitalism also depends on domestic labour* ».

CONCLUSION : *EDUCARE*

À plusieurs reprises, j'ai évoqué la place occupée par la théorisation de l'éducation dans la défense de certaines thèses et/ou propositions pour lesquelles j'ai exposé des critiques qui me semblent difficiles à ignorer voire qui sont dirimantes. Je souhaiterais, pour conclure, d'une part formuler quelques hypothèses quant au rôle que joue (une certaine conception de) l'éducation dans ce qu'on pourrait dénommer de façon assez relâchée « la diffusion et la (re)valorisation du *care* », et d'autre part, en miroir, esquisser ce qu'une politique du *care* donnerait à (re)penser des institutions éducatives.

Parmi les autrices évoquées pour illustrer le courant en faveur d'une « extension de la famille », on peut tracer une distinction entre celles qui, d'un côté, visent à transformer les institutions éducatives dans leur structuration même (c'est le cas de Martin et Grumet) et celles qui, de l'autre, en appellent à la culture et à la diffusion de certaines dispositions « *caring* » par le biais d'une « éducation morale » au sens large (ainsi Noddings et Belenky et al.). Concernant les premières, j'avance qu'un projet de transformation des institutions éducatives qui n'est pas solidaire d'une mise en question des autres institutions – avec lesquelles elles font pourtant système (Chatzidakis et al., 2020) – ne va pas jusqu'au bout de son élan féministe initial et me semble difficilement réalisable. Toutefois, se trouve là une vision qui me paraît déjà plus radicale que la majorité des propositions visant à « promouvoir » le *care* via l'éducation, qui s'inscrivent davantage dans le second type d'entreprise. Je souscris ainsi pleinement à l'analyse de Weeks :

« Les objectifs de l'abolitionnisme contre la famille sont ambitieux, car il affronte une forme sociale fondamentale, et ils ne seront pas facilement ou rapidement atteints. Revendiquer l'abolitionnisme contre la famille, c'est être prêt·e à suivre une vision à long terme.

Il importe de reconnaître que cet appel abolitionniste à passer à l'échelle supérieure [*scale up*] est en opposition avec les invitations à réduire l'échelle [*scale down*] qui ont si souvent caractérisé la production de connaissances académiques, y compris au sein de la théorie féministe, depuis les années 1990. La focalisation sur les forces systémiques à l'œuvre dans les structures macrosociales est inconciliable avec le modèle des productions théoriques ancrées dans les tournants subjectifs et éthiques et la primauté que ces productions donnent à ce qui relève du local, de la petite échelle, de la biographie et des études au grain fin portant sur le sens des expériences subjectives et intersubjectives. [...] Le tournant éthique [*ethical turn*] est en lien avec le tournant subjectif dans la mesure où il donne la priorité aux questions éthiques quant à la façon dont les individus devraient agir ou entrer en relation les uns avec les autres, contrastant avec les questions politiques qui cherchent à déterminer quels types d'institutions nous devrions chercher collectivement à démolir ou à construire. » (Weeks, 2021, p. 434-435)

Tout projet qui vise à donner une place plus importante au *care* au sein de la société par le seul truchement d'une « éducation (morale) au *care* » me semble relever de ce tournant éthique/subjectif/individualisant. Ce type de projet conçoit le *care* comme une disposition susceptible d'être « (ré)activée », quel que soit le contexte, et notamment après/hors de l'institution éducative dans laquelle elle aurait été « apprise ». Cette perspective me paraît être en contradiction avec l'ontologie relationnelle que portent les éthiques et

politiques du *care*¹⁸, puisqu'elle réduit le *care* à un ensemble de dispositions que les personnes porteraient en elles comme des qualités individuelles.

Si les institutions éducatives font système, quelles transformations scolaires/universitaires les précédentes propositions pour et contre la famille pourraient-elles inspirer? Léna Dormeau et Jacopo Rasmi, dans l'ouverture d'un dossier de la revue *Multitudes* intitulé «Le dehors de la recherche», déclarent que «la recherche académique contemporaine est devenue inhabitable» car elle se fait dans des institutions «hostile[s]» (2021, p. 225). Pour beaucoup, l'université publique est vécue comme «un lieu de capture : des affects, du travail, de l'attention, du temps», elle est un espace qui «mélange avec soin le désirable et l'intolérable» (p. 228). Les jeunes enseignant·es-chercheur·ses sont ainsi portés·es par l'aspiration à la reconnaissance et au soutien (notamment matériel) censés être garantis par cette institution mais iels sont également saisi·es par la peur du rejet, synonyme, entre autres, de précarisation et d'isolement. Lieu de capture qui fait accepter l'intolérable en échange du désirable et qui rend difficiles voire impensables les alternatives «au dehors»: ces mots pourraient être dirigés contre la famille. En effet, il est frappant de constater à quel point les expressions cinglantes et idoines de Dormeau et Rasmi rappellent certaines dénonciations formulées par des féministes (Lewis, 2019) ainsi que par des autrices écrivant contre la domination adulte (Piterbraut-Merx, 2020; Dussy et Rennes, 2023). Prendre au sérieux un tel rapprochement invite à se demander quelles transformations doivent s'opérer pour que l'université soit une institution moins enfermante, moins vorace d'allégeance, moins dévitalisante. La «rectification des frontières» depuis l'enjeu du *care* offre justement un début de réponse.

Les frontières que Bérengère Kolly repère dans l'institution scolaire sont valables pour décrire également l'organisation de l'université : la «partition hiérarchisée entre travail manuel et travail intellectuel, travail féminin domestique et travail masculin politique» (2016) se manifeste entre autres par le fait que les affaires qui concernent «le gouvernement domestique» restent à la porte de l'école. Kolly conteste cette partition et propose d'«[i]ntroduire le domestique dans l'école». Cela «supposerait [...] non seulement de reconnaître l'existence de cette sphère privée qui soutient l'exercice de la raison et l'agir public, mais d'en partager son exercice». Opérer un geste analogue à l'égard de la «mise à la porte» du (travail) domestique qui se fait dans l'université permettrait de penser autrement l'organisation et la vie académiques. Cela conduirait d'abord à faire preuve d'une vigilance accrue vis-à-vis des dynamiques d'accaparement (hyperdisponibilité notamment) qui conduisent au pillage de nos ressources de *care*. La difficile «articulation des temps de vie», pour reprendre l'expression consacrée, est un exemple classique : on peut revenir sur «les réunions prévues aux heures de la sortie d'école, du bain ou du dîner – ou tout simplement aux heures où on est en droit de faire autre chose –, sur les mails le dimanche, sur les colloques, les congrès, souvent inconciliables avec *nos vies matérielles*» (Collectif, 2018). Plus insidieusement, se pose aussi le problème de l'exploitation du «travail émotionnel» (Hochschild, 2017) que subissent surtout certainEs collègues et qui découle d'un partage inégal de certaines tâches¹⁹ (du fait de la non-

¹⁸ Il y aurait matière pour étudier à quel point ce tournant – cette dérive – dépolitisée et dépolitisante du *care* en éducation se manifeste dans des événements, publications et travaux qui ne mentionnent jamais les origines féministes du concept.

¹⁹ Voir notamment le rôle souvent officieux endossé par certaines collègues, qu'on pourrait qualifier de rôle de «référente de suivi» (Muller, 2020; Guichard-Ménard, 2023).

reconnaissance et de la non-formalisation de ces tâches comme telles, et *a fortiori* de leur non-rémunération). Tâches non valorisées, (car) tâches ayant un air de famille avec le travail domestique : il n'en faut pas plus pour que ce soit souvent les mêmEs qui les assument. Qui se montre disponible, notamment par la réactivité de réponse aux courriels étudiants ou par l'attitude en fin de séance de cours ? Celles (et ceux) à qui les étudiant·es viendront confier des problèmes qui sont à la limite du pédagogique et du personnel. Qui anticipe les spécificités en termes de mobilité ou de régime alimentaire lorsqu'il s'agit de procéder à l'invitation d'un·e conférencier·e pour un congrès ? Celles (et ceux) qui recevront un appel du ou de la conférencier·e sur leur téléphone personnel pour annoncer que le train a du retard et qu'il faut attendre davantage à la gare pour assurer le transport jusqu'à l'hôtel. Les frontières délimitant les différents statuts laissent ainsi dans un angle mort un nombre écrasant de microcharges (mentales surtout, mais pas seulement).

L'ironie est que l'université empiète sur « nos vies matérielles », que nous ramenons sans cesse de l'université « à la maison », que nous rentrons parfois chez nous siphonné·es de nos capacités émotionnelles... mais que pousser les murs pour faire une place à nos « vies privées » dans l'enceinte universitaire est une gageure. Par exemple, en France, le flou juridique qui entoure certains aspects des congés maternité des universitaires fait que les modalités d'interruptions des responsabilités administrativo-pédagogiques varient fortement d'un établissement à l'autre (Bui-Xuan, 2011). Car même si les textes plus récents ont permis de « rappeler que les enseignants-chercheurs ont bien un droit à congé, droit qui, jusqu'à présent, était parfois ignoré par les services de certaines universités en raison des spécificités du métier d'universitaire souvent comparé à une profession libérale » (Bui-Xuan, 2017), le flou est persistant sur bien des points et les abus existent : « on lit des témoignages étonnants, à propos des congés maladie ou maternité. Des collègues obligé·es de corriger 300 copies après un accouchement, de reporter leurs heures d'enseignement au retour de congé maternité, de s'occuper elles-mêmes d'embaucher des enseignant·es pour les remplacer pendant le congé maternité... » (Schapira, 2021). Ces difficultés et injustices sont plus aiguës encore pour les collègues non-titulaires et précaires (ATER, post-doctorant·es, contractuel·les, vacataires, etc.) qui sont encore moins protégé·es par le droit.

Les « crèches sauvages » mises en place par des étudiantes militantes dans certains établissements de l'enseignement supérieur en mai 68 ont été des expérimentations instituant : elles ont contribué à la mise en place de lieux d'accueil de la petite enfance ne s'alignant plus sur les normes hospitalières (Mozère, 1992). Que reste-t-il de cette imagination « sans frontières » sur nos campus²⁰ ? ■

²⁰ En France, il n'existe pas de politique nationale ministérielle concernant les crèches universitaires ; depuis 1971 (création de la crèche du Campus 1 de l'Université de Caen) plusieurs établissements en ont toutefois ouvert, avec plus ou moins d'ambition et plus ou moins de moyens (certaines proposent une quinzaine de places, d'autres une centaine ; certaines sont réservées à l'accueil des enfants des personnels, d'autres accueillent également les enfants des étudiant·es, etc.). Parfois, les moyens mis à disposition produisent des locaux insalubres et conduisent à des fermetures : <https://www.gironde.fr/espace-presse/fermeture-temporaire-de-la-creche-le-ptit-campus-pitchoun-talence> D'autres fois, les demandes en faveur de l'ouverture d'une crèche universitaire restent tout simplement lettre morte : <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/nantes-44000/nantes-une-creche-a-l-universite-pas-une-priorite-18c2cb6e-4305-11ec-b56f-a7c3454c89af>

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Barrett, M. et McIntosh, M. (1991). *The anti-social family* (2d ed). Verso.
- Belenky, M. F., Clinchy, B. M., Goldberger, N. R. et Tarule, J. M. (1997). *Women's Ways of Knowing: the Development of Self, Voice, and Mind*. Basic Books.
- Biziou, M. (2008). Le libéralisme de Locke : des déductions de la raison à la politique du jugement. Dans B. Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit* (p. 29-57). ENS Éditions.
- Bui-Xuan, O. (2011). Le congé de maternité des enseignantes-chercheuses. *Droit et société*, 77 (1), 109-136.
- Bui-Xuan, O. (2017). Le congé de maternité des enseignantes-chercheuses depuis la circulaire du 30 avril 2012. *La Revue des droits de l'homme*, 12, En ligne.
- Chatzidakis, A., Hakim, J., Littler, J., Rottenberg, C. et Segal, L. (2020). *The care manifesto: the politics of interdependence*. Verso.
- Collectif (2018). Combien de philosophEs ? *Libération*, En ligne.
- Colliot-Thélène, C. (1985). La logique du concret : idéalisme et matérialisme Dans *Étudier Marx* (p. 11-29). CNRS Éditions.
- Cresson, G. (2008). Soins à domicile et rapports sociaux de sexe. Dans *Santé au travail et travail de santé* (p. 55-64). Presses de l'EHESP.
- Delphy, C. (2009). L'État d'exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée. Dans *L'Ennemi principal 2. Penser le genre* (p. 181-219). Syllepse.
- Diller, A. (1996). The Ethics of Care and Education: A New Paradigm, Its Critics, and Its Educational Significance. Dans *The Gender Question in Education: Theory, Pedagogy, and Politics* (p. 89-104). Westview Press.
- Dodd, D. et Gorham, D. (dir.). (1994). *Caring and Curing: Historical Perspectives on Women and Healing in Canada*. University of Ottawa Press.
- Dussy, D. et Rennes, J. (2023). Entretien : « Expériences de l'inceste et rapports d'âge », *Mouvements*, 112, 180-193.
- Dormeau, L. et Rasmi, J. (2021) Le dehors de la recherche. *Multitudes*, 85, 225-230.
- Ehrenreich, B. et Hochschild, A. R. (dir.). (2003). *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Metropolitan Books.
- Firestone, S. (1971). *The Dialectic of Sex : The Case for Feminist Revolution*. Bantam Books.
- Garrau, M. et Le Goff, A. (2010). *Care, justice et dépendance*. Presses Universitaires de France.
- Gaschet, O. (2023). *Les futurs d'une génération. Relire cinq utopies féministes des années 1970 à la lumière de leurs conditions matérielles d'imagination* [mémoire de master en histoire des idées]. ENS de Lyon.

- Gautier, C. (2011). *Care et justice au sein de la famille. À propos de la critique libérale de S.M. Okin*. Dans P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres : éthique et politique du care* (p. 157-185). Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Gilligan, C. (1982/2008). *Une voix différente. Pour une éthique du care*. Flammarion.
- Glenn, E. N. (2009). Le travail forcé : citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au *care*. Dans P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman (dir.) *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (p. 113-131). Payot.
- Griffiths, K. D. et Gleeson, J. J. (2017). Kinderkommunismus. Une proposition communiste d'abolition de la famille. Dans *Pour un féminisme de la totalité*. Éditions Amsterdam.
- Grumet, M. (1988). *Bitter Milk. Women and Teaching*. University of Massachusetts Press.
- Guichard-Ménard, A. (2023). Accompagner l'étudiant·e à l'université : une « charge mentale » d'un nouveau genre. *Mouvements*, 113, 81-92.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hayden, D. (1982). *The Grand Domestic Revolution*. The MIT Press.
- Hochschild, A.R. (2017). *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*. La Découverte.
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman & Allanheld.
- Jaggar, A. M. (1995). Caring as a Feminist Practice of Moral Reason. Dans V. Held (dir.), *Justice and Care : Essential Readings in Feminist Ethics* (1^{re} éd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429499463>
- King, T. L. (2018). Black « Feminisms » and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family. *Theory & Event*, 21(1), 68-87.
- Kittay, E. F. (2014). The Moral Harm of Migrant Carework: Realizing a Global Right to Care. Dans A. M. Jaggar (dir.), *Gender and Global Justice* (p. 62-84). Polity Press.
- Kolly, B. (2016). Du domestique dans l'école : un défi pour l'égalité. *Recherches & éducations*, 16. <https://dx.doi.org/10.4000/gss.5897>
- Lewis, S. (2019). *Full surrogacy now: feminism against family*. Verso.
- Lewis, S. (2022). *Abolish the family: a manifesto for care and liberation*. Verso.
- Madesta, T. (2022). *Désirer à tout prix*. Binge audio éditions.
- Martin, J. R. (1992). *The Schoolhome: Rethinking Schools for Changing Families*. Harvard University Press.
- Mozère, L. (1992). *Le printemps des crèches. Histoire et analyse d'un mouvement*. L'Harmattan.
- Mozziconacci, V. (2022). *Qu'est-ce qu'une éducation féministe ? Égalité, émancipation, utopie*. Éditions de la Sorbonne.
- Muller, C. (2020). Enseigner en féministe. *Carnet Hypothèses « Acquis de conscience »* [En ligne]. <https://conscienc.hypotheses.org/2587>

- Nakano Glenn, E. (2016). Pour une société du *care*. *Cahiers du Genre*, *bs 4(3)*, 199-224.
- Nedelsky, J. (1989). Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism*, *1(7)*, 7-36.
- Noddings, N. (2013). *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex & Social Justice*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- O'Brien, M. E. (2023). *Family abolition: capitalism and the communizing of care*. Pluto Press.
- O'Brien, M. E. et Abdelhadi, E. (2022). *Everything for everyone: an oral history of the New York Commune, 2052-2072*. Common Notions.
- Okin, S. M. (2002). « Mistresses of Their Own Destiny »: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit. *Ethics*, *112(2)*, 205-230.
- Okin, S. M. (2008). *Justice, genre et famille*. Flammarion.
- Pateman, C. (2010). *Le contrat sexuel*. La Découverte.
- Pelletier, M. (1931). *L'État éducateur*. Extrait de « La voix des femmes ».
- Piterbraut-Merx, T. (2020). Enfance et vulnérabilité. Ce que la politisation de l'enfance fait au concept de vulnérabilité. *Éducation et socialisation*, *57*, En ligne.
- Radica, G. (dir.). (2013). *Philosophie de la famille : communauté, normes et pouvoirs*. Vrin.
- Roberts, D. E. (2022). *Torn apart: how the child welfare system destroys black families-and how abolition can build a safer world* (First edition). Basic Books.
- Schapira, B. (2021). Les universitaires et le droit du travail. Le congé maternité. *Carnet Hypothèses Academia* [En ligne]. <https://academia.hypotheses.org/30662>
- Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable : pour une politique du « care »*. La Découverte.
- Tronto, J. (2011). Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care*. Dans P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le Souci des autres : éthique et politique du care* (p. 51-77). Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York University Press.
- Weeks, K. (2021). Abolition of the family: the most infamous feminist proposal. *Feminist Theory*, *24(3)*, 433-453.