

DE SANDRA LAUGIER  
AUX ÉDITIONS PAYOT

*Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité,  
responsabilité*

Sous la direction de  
**Sandra Laugier**

## **Tous vulnérables?**

*Le care,*  
**les animaux et l'environnement**

**Petite Bibliothèque Payot**

Retrouvez l'ensemble des parutions  
des Éditions Payot & Rivages sur

www.payot-rivages.fr

Le chapitre v, « Une éthique de la pratique philosophique », de Eva Feder Kittay, traduit par Nicolas Delon, a été publié originellement sous le titre « The Ethics of Philosophizing : Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities », in Lisa Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy. Theorizing the Non-Ideal*, Springer, 2009. Droits réservés.

© 2012, Éditions Payot & Rivages  
106, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

## INTRODUCTION

### Frontières du *care*

Le développement actuel de la notion du *care*<sup>1</sup> engage des modifications profondes dans la réflexion éthique, politique et juridique : notamment autour des animaux non humains, des humains handicapés, de l'environnement. Il ne s'agit pas seulement d'un élargissement, ou d'un nouveau terrain, du *care* – dont on connaît bien, déjà, la pluralité et la diversité des formes, des activités, des sujets et des lieux. Le *care* ouvre une entrée neuve différente dans ces domaines aussi. Ces éthiques féministes, en proposant de valoriser des caractéristiques morales d'abord identifiées comme féminines – l'attention à autrui, la sollicitude, le souci des autres –, ont d'emblée contribué à modifier une conception dominante de l'éthique. Elles ont introduit des enjeux éthiques dans le politique, et placé la vulnérabilité au cœur de la morale. C'est ce changement de focale qui rend possible, mais aussi détermine, un déplacement du sujet du *care*. Joan Tronto, une de ses théoriciennes, auteure d'*Un monde vulnérable*, envisage ainsi l'extension du *care* au-delà de l'humain : « Nous y incluons la possibilité que le *care* s'applique non seulement aux autres, mais aussi à des objets et à l'environnement<sup>2</sup>. » La conception même de l'humain suggérée par les éthiques du *care*, la priorité donnée à la

vulnérabilité de chacun sur les définitions, critères ou frontières de l'humain, transforme notre rapport aux animaux et à l'environnement.

### *Tous vulnérables ?*

Les éthiques du *care* n'ont certes pas découvert la vulnérabilité ou la fragilité, thèmes déjà bien développés dans des réflexions morales antérieures ; mais elles ont voulu placer la vulnérabilité au cœur même de la morale – en lieu et place de ses valeurs jusqu'ici essentielles comme l'autonomie, l'impartialité, l'équité. Par la place centrale qu'elle accorde à la vulnérabilité des personnes, de toutes les personnes, la perspective du *care* comporte une visée éthique qui ne se résume pas à une bienveillance active pour les proches ou au soin d'autrui, mais constitue un changement radical dans la perception et la valorisation des activités humaines. Le *care* est d'abord le souci des autres, l'attention à la vie humaine et à ce qui fait sa continuité ordinaire.

L'éthique du *care* appelle ainsi notre attention sur ce qui est juste sous nos yeux mais que nous ne voyons pas, par manque d'attention. C'est pour cela que l'éthique du *care* peut aussi se définir, si l'on veut traduire le terme, comme éthique de l'*attention*, au sens à la fois de faire attention et d'attirer l'attention sur une réalité ordinaire : le fait que des gens s'occupent d'autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement ordinaire du monde. Le fait aussi que sans ce travail – car le *care* est aussi un travail –, c'est l'ensemble de la vie ordinaire qui est menacé.

Les éthiques du *care*, contextualistes et enracinées dans la relation vivante à autrui, se sont construites contre le modèle dominant la philosophie politique et morale contemporaine : elles visent à situer les

sources de l'éthique dans l'ordinaire des vies, comprises sous le chef du lien et de l'interdépendance d'êtres humains vulnérables, et pas dans l'application de principes généraux. Elles s'inscrivent à contre-courant des modèles tant d'une éthique de l'obligation d'un côté, que des éthiques conséquentialistes de l'autre. Le calcul impartial des secondes et l'abstraction rationaliste des premières mettent en dehors de ce qui est moral à proprement parler l'ensemble des relations de proximité où la vulnérabilité ordinaire est quotidiennement prise en charge. Le concept de *care* a ainsi joué un rôle de révélateur social et politique du caractère restreint des conceptions libérales de la vie sociale : la vulnérabilité et l'interdépendance sont opposées à l'abstraction d'êtres humains isolés, indépendants, dont la confrontation raisonnée (de Hobbes à Rawls) serait à l'origine du lien social.

Ces éthiques, initialement féministes, se sont révélées plus largement un projet de société. La dépendance et la vulnérabilité sont des réalités difficiles à reconnaître, même si elles sont aisément admises dans le discours, moral ou politique. Elles ébranlent l'abstraction éthico-politique de l'individu indépendant et autonome, qui n'aurait besoin de *care* (ne serait vulnérable) qu'au grand âge et dans la petite enfance – sauf accident de parcours ou maladie (d'où la commodité de l'identification faite parfois entre *care* et soin). La fragmentation du *care*, mise en évidence par Joan Tronto (*care* domestique privé, *care* affectif, travail des professions de *care*, *care* assuré par d'autres professions ou activités) rend invisibles les fondements réels, dans le travail d'autrui, de l'autonomie morale et politique. Ce déni de la masse de travail mobilisée pour garantir l'indépendance de certains est bien le déni des activités de *care*, mais aussi bien de la vulnérabilité des dominants.

Les éthiques du *care* s'appuient sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soins ont été socialement et moralement dévalorisées. L'assignation des femmes à la sphère domestique a renforcé le rejet de ces activités et de ces préoccupations hors du domaine moral et de la sphère publique, les réduisant au rang de sentiments privés dénués de portée morale et politique. Les perspectives du *care* se sont révélées porteuses d'une revendication fondamentale concernant l'importance du *care* pour la vie humaine, des relations qui l'organisent ainsi que la position sociale et morale des *care givers*.

L'éthique du *care* a, pour toutes ces raisons, connu, dans le débat académique puis public, une première extension, vers le social et le politique. Les théories sociales et politiques majoritaires ont tendance à réduire les activités et les préoccupations du *care* à des affaires privées, ou à un souci « compassionnel » des faibles. La perspective du *care* est indissociablement éthique et politique, elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité. C'est donc bien la théorie de la justice telle qu'elle s'est développée dans la seconde moitié du siècle dernier, et s'est installée en position dominante dans le champ de la réflexion non seulement politique, mais morale, qui est dans la mire des approches du *care* : non seulement, comme l'illustrent des controverses désormais classiques entre partisans du *care* et partisans de la justice, parce qu'elles mettent en cause l'universalité de la conception de la justice illustrée par John Rawls, mais aussi parce qu'elles transforment la nature même du questionnement moral, et du concept de la justice. Le centre de gravité de l'éthique est ainsi déplacé, du « juste » à l'« important ».

Le *care* est d'abord prise de conscience de ce qui importe, ce qui compte pour nous – à la fois de ce dont nous nous soucions, et de ce dont nous dépendons. Dès lors qu'on adopte une telle définition, il y a un autre élargissement possible, ou en tout cas des questions nouvelles : seuls les humains doivent-ils compter ? Par ailleurs, le *care* est découverte de la vulnérabilité comme « condition originelle », dit Nel Noddings, en symétrie de la position originelle de Rawls : prendre la mesure de l'importance du *care* pour la vie humaine suppose, comme l'a bien dit Patricia Paperman<sup>3</sup>, de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité ne sont pas des accidents de parcours qui n'arrivent qu'aux « autres » mais sont le lot de tous – y compris de ceux qui semblent les plus indépendants, mais qui pour cela ont besoin d'autres pour assurer leur autonomie. À contre-courant de l'idéal d'autonomie qui anime la plupart des théories morales, le *care* rappelle que nous avons tous besoin d'autres pour satisfaire nos besoins primordiaux.

Ces autres dont nous avons besoin, sont-ils tous humains ? La réalité de la dépendance est aussi la prise de conscience de notre lien à l'environnement et au monde animal. Du coup, la vulnérabilité ne renvoie plus étroitement à une catégorie de « vulnérables » – des humains à qui nous devrions une attention spécifique et que nous négligeons habituellement. La vulnérabilité est commune au monde animal, qui nous la révèle, comme le montrent John M. Coetzee ou Cora Diamond. Elle peut alors être étendue au non-humain : la vulnérabilité animale, mais aussi celle de tout ce qui dans la nature est fragile, à protéger – la biodiversité, la qualité de l'eau, etc. La découverte de la vulnérabilité, sa centralité, met en évidence l'interdépendance : de l'homme, de l'animal, de l'environnement.

Tous vulnérables, tous dépendants. Si la vulnérabilité, au sens premier, s'entend comme une disponibilité à la blessure, elle définit la vulnérabilité humaine comme rappel de sa condition d'animal. Le terme renvoie à une fragilité partagée avec les animaux, voire d'autres éléments du vivant. On peut alors concevoir une communauté morale, comme nous l'apprennent certains environnementalistes (voir ici les contributions de Catherine Larrère et Layla Raïd) qui comprendrait, avec les humains, les autres habitants mortels (ou finis) de la terre. On peut analyser concrètement les modifications dans la perception des relations (d'un humain à un autre, d'un humain à un animal, à la nature, au monde) qu'implique la prise en compte d'une telle vulnérabilité partagée. La difficulté conceptuelle est d'étendre un concept défini pour l'humain, non seulement au non-humain (procédure argumentative déjà tentée dans le domaine des droits) mais dans un domaine où la source de la nuisance est, précisément, l'humain. Plutôt qu'une extension de la vulnérabilité humaine à l'environnement et à la nature, on envisage une nouvelle définition de la vulnérabilité humaine à partir de celle du non-humain.

La philosophe du *care* Annette Baier (dans son article fondamental « What do women want in a moral theory ? ») montre comment le mépris pour le *care* conduit à une incomplétude de la conception libérale de la morale et de la justice, condamnée à poser une hétérogénéité problématique entre la société dans sa dimension morale et ce qui la perpétue (le soin quotidien et invisible)<sup>4</sup>. On pourrait reprendre cet argumentaire à propos de l'éthique environnementale et ainsi mieux comprendre les difficultés de l'extension du concept de vulnérabilité. Si l'oubli du *care* dans la théorie morale condamne une société à méconnaître la source de sa propre perpé-

tuation comme société morale, alors une éthique de l'environnement est nécessaire au développement même d'une éthique se préoccupant de l'être humain, qui est crucialement dépendant par rapport à son environnement (voir les travaux classiques de Val Plumwood).

### *Oppression partagée ?*

Contre (certaines formulations de) l'idée de développement durable, articulée à l'indispensabilité du maintien du niveau de vie des sociétés développées, le *care* fournirait une tout autre conception de l'indispensabilité, associée à une vision plus complète et réaliste de l'être humain vulnérable, c'est-à-dire dépendant. L'éthique environnementale, souvent centrée sur la question de la valeur des entités naturelles, pourrait se réorienter vers les activités et pratiques écologiques ordinaires, privées et publiques, et vers la question de l'interdépendance, point de départ historique de ses réflexions, chez Aldo Leopold et John Baird Callicott notamment, comme le montrent ici Layla Raïd, Catherine Larrère et Marie Gaille, et encore une fois vers une prise de conscience de nos dépendances.

De ce point de vue, la vulnérabilité reste de l'ordre du vivant. Au final, comme le montre bien Catherine Larrère, on peut se demander s'il y a toujours sens à considérer la terre, ou la nature elle-même, la *wilderness*, comme fragile et dépendante de nous. Elle continue, d'une façon ou d'une autre : *Gaia doesn't care*. Elle ne se soucie pas de nous et n'a pas besoin de nos soins. S'il y a une articulation possible entre *care* et environnement, ce sera de façon pragmatique et non métaphysique, dans la reconnaissance ordinaire de nos dépendances, et de nos responsabilités.

La notion d'attention, au sens actif propre au *care*, de prendre soin de, s'occuper, peut s'appliquer à des attitudes et aux pratiques de prise en compte de l'environnement très diverses et quotidiennes : comportements individuels ou collectifs « respectueux » de l'environnement (tri des déchets, calcul et limitation de son empreinte carbone, consommation d'énergie, de matériaux, de biens de consommation...). Et comme le *care* se comprend aussi négativement sous la forme de l'indifférence ou de la négligence, du *I don't care*, ces pratiques ont leur négatif sous la forme des attitudes identifiées ou critiquées comme négligeant ou maltraitant l'environnement. L'insouciance par rapport aux conséquences de nos actions quotidiennes sur l'environnement proche est certainement vue, aujourd'hui, plus en termes de *carelessness* qu'en termes juridiques.

Une telle façon de prêter attention à l'environnement articule les deux sens de l'attention, perceptif et actif. Le *care*, au plan environnemental, est aussi une manière d'envisager des pratiques techniques et professionnelles fondées sur l'attention aux situations singulières et aux pratiques spécifiques : un travail. Les itinéraires techniques et l'acquisition des savoirs de l'agro-écologie ou de l'agriculture biologique peuvent être vus en ces termes. L'observation précise et attentive des phénomènes, l'attention portée aux arrangements des cultures dans l'espace et dans le temps, l'aménagement écologique de l'espace (urbanisme, architecture, paysagisme...) relève d'une forme de *care*, suggérant dans le *care* environnemental une attention différenciée à l'espace proche – le jardin –, comme au lointain et au macrocosme planétaire. La thématique du *care* permet un traitement pragmatique et particulariste des questions environnementales, au-delà des grands principes et des incitations moralisantes ou (dé)culpabilisantes.

Ce sont des exemples. Il ne s'agit pas, dans la réflexion collective engagée ici, de faire le point sur ces domaines vastes, et en plein développement, que sont l'éthique animale et la philosophie environnementale. Le traitement des animaux, par exemple, est une question fondamentale, objet de débats passionnants et entièrement renouvelés ces dernières années, qu'il n'est pas question de retracer ici. Les questions environnementales sont également devenues centrales dans la recherche scientifique contemporaine. Notre but est de montrer comment le *care* permet de reformuler les questions fondamentales que soulève l'émergence de ces recherches, qui sont toujours, le lecteur ou la lectrice en aura fait probablement l'expérience, à un moment ou un autre, un peu à la limite de nos capacités de pensée. Bien sûr, on peut être choqué de voir placés sur le même plan conceptuel la domination masculine sur les femmes, et le traitement de l'animal par l'humain ; on se souvient du récit par John M. Coetzee, dans son extraordinaire roman, *Elizabeth Costello* (source d'inspiration pour un grand nombre d'entre nous, comme en témoignent notamment ici Pascale Molinier et Anne Le Goff<sup>5</sup>) de l'indignation suscitée par l'héroïne quand elle fait un parallèle entre le traitement de l'animal dans l'industrie alimentaire, et le massacre des juifs dans les camps. On peut soi-même, nous rappelle Cora Diamond, être sensible au sort fait aux animaux de l'industrie alimentaire, et pourtant être dégoûté par des arguments de leurs défenseurs, qui rappellent que les capacités intellectuelles de certains chimpanzés excèdent celles d'humains lourdement handicapés : voir ici la discussion de Nicolas Delon des positions d'Eva Feder Kittay.

Il serait peu pertinent de considérer que le *care* permet, dans un vaste et théorique élan affectif, d'intégrer femmes, hommes, vieux, jeunes, animaux,

et le reste de notre univers dans une attention globale que nous devrions à tous. La réflexion sur le *care* permet plutôt de poser des questions et de revenir sur nos réactions et réponses. Pourquoi sommes-nous choqués par tel rapprochement, pas par tel autre ? Pourquoi, par exemple, les auditeurs d'Elizabeth Costello sont-ils révoltés par la comparaison qu'elle opère, et pas par l'existence aujourd'hui à quelques kilomètres de chez nous de procédures qui rappellent de façon gênante celles des massacres des camps de concentration ? Ou encore, comme le suggère l'étude de Pascale Molinier, pourquoi les défenseurs des animaux condamnent-ils les procédés de l'industrie alimentaire, voire son principe, et ne se soucient pas des professionnels de cette industrie, voire les stigmatisent ? Pourquoi nous soucions-nous aujourd'hui, dans certains pays riches, de l'environnement planétaire après l'avoir négligé durant des siècles, et voulons-nous imposer aux pays pauvres des contraintes que nous ne nous sommes jamais données ?

L'éthique du *care* permet des formes d'élucidation de ces questions : encore une fois, elle permet de voir ce que nous ne voulons pas voir, ce qui est invisibilisé, et de poser autrement les questions de justice. Sont invisibles, négligées, dans notre vie ordinaire, un ensemble d'activités très diverses, qui la rendent possible (à des titres différents pour les uns et les autres) : le ménage domestique ou l'élevage des enfants par des nounous, le ramassage et le traitement des déchets, la transformation d'animaux vivants en nourriture, l'exploitation des ressources de pays lointains, et bien d'autres dont nous préférons ne pas entendre parler trop en détail. Le *care* permet de percevoir, dans la dispersion de ces activités et la différenciation de nos ignorances, ce « monde vulnérable » de nos dépendances. Le *care* permet de reconnaître à la fois la « ressemblance de famille »

entre ces situations qui appellent notre attention, et les différences que chacun va fatalement opérer dans la vie, accordant plus d'attention à l'un ou à l'autre : cette « micropolitique du proche », selon l'expression de Patricia Paperman, est certainement un enjeu moral de la modernité et la nouvelle formule de la justice. Les théories morales ou politiques classiques et contemporaines, comme les appels aux droits, sont démunies ou aveugles devant ces questions et réactions, qui demandent une attention spécifique aux situations, une capacité empathique<sup>6</sup> (se mettre à la place d'autrui, percevoir nos aveuglements).

Il n'est donc jamais superflu de rappeler l'origine féministe de la valorisation du *care*. Au départ, et dans la discussion classique *care*/justice, il s'agissait de donner expression à une approche, une voix jusqu'ici tenue à l'écart et réduite au silence. Carol Gilligan pointait, dans le modèle de développement moral de Kohlberg, l'incapacité du langage de la justice à prendre en compte comme moralement pertinents les expériences et les points de vue des femmes : elle faisait l'hypothèse d'une « voix différente » d'une orientation morale qui identifie et traite autrement les problèmes moraux que ne le fait le langage de la justice. L'éthique du *care* note l'ignorance d'une sensibilité classiquement attribuée aux femmes, tout en marquant les difficultés conceptuelles d'une définition d'une sensibilité proprement féminine. Elle pose la question de notre capacité à entendre des voix morales différentes et des raisons de l'infériorisation ou de l'étouffement de ces voix.

Les éthiques du *care* ne sont pas forcément sentimentales. Elles se sont construites contre le modèle dominant la philosophie politique et morale contemporaine, celui d'éthiques universalistes concevant la moralité comme application de principes impartiaux, et, accidentellement seulement, comme mise

en œuvre d'affects et de pratiques. Il s'agissait de situer l'éthique dans l'ordinaire des vies, comprises sous le chef du lien et de l'interdépendance d'êtres humains vulnérables, à contre-courant des modèles tant d'une éthique de l'obligation d'un côté, que des éthiques conséquentialistes de l'autre : le calcul *a posteriori* des secondes et l'abstraction rationaliste de la première mettent en dehors de ce qui est proprement moral l'ensemble des relations de proximité telles qu'elles sont vécues et pratiquées, où la vulnérabilité ordinaire est pourtant quotidiennement prise en charge, des soins du corps à la préparation des repas ou aux travaux ménagers. La révolution de la voix différente émerge au moment où Gilligan fait entrer en scène la voix d'Amy, onze ans, dans ses entretiens<sup>7</sup>. Le jugement moral d'Amy, écrit Gilligan, est fondé sur l'attention à toutes les données du problème : « Sa vision du monde est constituée de relations humaines qui se tissent et dont la trame forme un tout cohérent, et non pas d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles. » Du point de vue de l'éthique dominante, la pensée d'Amy est moins morale que celle du petit garçon, Jake, qu'on lui oppose – voire pas morale du tout. Le *care* revendique l'égalité des voix. La voix d'Amy, le fait qu'elle résonne (par instants, ou constamment) en chacun, homme ou femme, exprime cette revendication ; reste la question de savoir pourquoi et comment elle est étouffée, ou plutôt, pourquoi la voix morale dominante (masculine) est prise comme référence morale.

Le *care* est alors un concept politique critique : il soulève une difficulté, celle du sens d'une morale qui serait monopolisée, ou confisquée, par une position ou une « voix » spécifique. Cette difficulté avait été affrontée, peu d'années après Gilligan, et d'une autre façon, par Carole Pateman dans *Le Contrat sexuel*.

Elle permet de formuler l'idée critique et radicale qui était à la source de l'éthique du *care* : que les éthiques majoritaires, et leur articulation au politique et notamment aux théories passés et présents du contrat, sont le produit et l'expression d'une situation (que Carole Pateman appelle simplement patriarcat) et elles-mêmes un outil d'infériorisation ou de soumission des femmes<sup>8</sup>, l'expression d'une pratique sociale qui dévalorise l'attitude et le travail de *care*, parce que associés aux femmes – la question permanente et classique étant de savoir si c'est l'association qui dévalorise la tâche ou si c'est parce que la tâche et le domaine sont dévalorisés qu'on les attribue aux femmes.

Une fois la question posée en ces termes, il est aisé de comprendre, sinon d'accepter totalement, l'extension des revendications du *care* à d'autres domaines. Il apparaît que c'est tout un domaine de la vie et de l'activité humaine, qui comprend par exemple les animaux (domestiques et destinés à l'alimentation) et la terre (en tant que ressource pour l'entretien humain), qui est négligé et dévalué. L'éthique du *care* vise alors à faire reconnaître tout un pan de la vie commune comme systématiquement oublié et dévalorisé dans le discours et l'analyse morale et politique. Alors que le *care* est bien tout ce qui permet la vie commune. On peut à ce propos reprendre la définition classique du *care* par Joan Tronto et Berenice Fischer : « Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie<sup>9</sup>. »

L'éthique contemporaine, et l'analyse politique, quand elles se posent la question du contrat social, et du fondement de « notre » société, omettent de se demander ce qui permet la vie ordinaire, la perpétuation de cette société : elles mettent en dehors de l'éthique la sphère des soins fondamentaux, et plus largement, l'ensemble des actions assurant le maintien de relations sociales ordinaires. L'oubli du *care* dans la théorie éthique et politique condamne une société à méconnaître la source de sa propre perpétuation – donc, à une incomplétude radicale du politique, à une hétérogénéité problématique entre la société dans sa dimension morale, et ce qui la perpétue. C'est cet oubli qui permet de comprendre et de justifier le passage de la conception du *care* comme attention aux humains proches, à un *care* « étendu » à d'autres animaux et à des éléments de la nature.

La spécificité de l'éthique du *care* est d'abord de montrer, comme l'ont fait en philosophie morale Cora Diamond et Annette Baier, l'inanité d'un traitement de ces questions morales en termes moralistes classiques (le bien, le mal), ou en termes d'utilité. De même, le *care* permet de mettre en évidence de façon assez criante les difficultés du traitement de l'environnement ou des animaux en termes de droits, ou encore de libération (pour ce qui est des animaux). Les théoriciens du *care* s'intéressent avant tout à notre rapport moral à l'animal : un rapport à la fois affectif et pratique avec une forme de vie dans laquelle, de fait, nous sommes engagés. Diamond reproche spécifiquement aux approches des défenseurs des droits des animaux, Tom Regan et Peter Singer, leur volonté de trouver un « pourquoi » à la question de la distinction morale entre l'humain et l'animal. Cette recherche du « pourquoi » est aussi une manière de penser que la question du juste

rapport moral à l'animal peut être résolue empiriquement ou juridiquement, par exemple en faisant de nouvelles découvertes sur les capacités cognitives ou affectives de certaines espèces. Pour Diamond, qui s'inspire de Wittgenstein, notre rapport moral aux animaux n'est pas seulement affaire de distinctions biologiques ou de capacités, mais aussi et surtout de pratiques humaines, inscrites dans l'apprentissage des mots d'humain et d'animal, et des différents termes utilisés pour parler des animaux – bref dans des différences conceptuelles que nous traçons, nous, dans notre forme de vie humaine. Sans oublier les différences qui existent, au sein même de ce monde humain, entre les diverses classifications entre animaux : Philippe Descola a relevé ce point de façon pertinente, nous rappelant qu'« il y a autant de traitements des animaux que de traitements des humains<sup>10</sup> », et que parler des animaux en général est aussi contestable, sauf dans certains contextes, que de généraliser sur les humains.

L'écrivain Jonathan Safran Foer, qui a joué un rôle important, récemment, dans la prise de conscience collective de la situation des animaux (voir la présentation passionnante qu'en propose plus loin Marie Gaille) dans son essai *Faut-il manger les animaux ?* exprime en termes justes, nous semble-t-il, la nature humaine du problème : « Les historiens racontent qu'Abraham Lincoln, alors qu'il revenait de Springfield à Washington, contraignit toute sa suite à faire halte afin d'aider des oisillons tombés du nid. Quand les autres se moquèrent de lui, il répondit simplement : « Je n'aurais pu fermer l'œil de la nuit si je n'avais pas rendu ces pauvres créatures à leur mère. » Il ne défendit pas (il l'aurait pu) la valeur morale des oisillons, leur valeur pour eux-mêmes, pour l'écosystème ou Dieu. Au lieu de cela, il se contenta, très

simplement, de déclarer que dès l'instant où il avait vu ces oiseaux qui souffraient, il s'était senti chargé d'un fardeau moral. Il n'aurait pas été lui-même s'il s'était détourné d'eux. Lincoln était un personnage d'une grande inconstance, et il mangea des oiseaux bien plus souvent qu'il n'en aida. Mais, confronté aux souffrances d'une créature, il avait réagi<sup>11</sup>. »

### *L'humain encore*

L'expression de « fardeau moral » est déjà présente chez Diamond, qui remarque que nous demandons aux animaux de porter le fardeau de nos existences humaines – « des fardeaux multiforme, de nos vies telles que nous pensons que les êtres humains devraient les avoir ». Pas besoin de prendre un « point de vue de l'univers », conclut Diamond, de sortir de nos limites humaines, pour comprendre et ressentir l'injustice (au sens propre) de cette situation. Il n'est pas certain que les approches par les droits, ou les théories libérales de la justice (même amendées et élargies) permettent ce type de percée.

Dans son important essai *L'importance d'être humain*, Diamond réexplore le sens de la notion d'être humain pour l'éthique, pour mettre en contraste cette notion avec celles qui lui sont habituellement privilégiées : nous pouvons en effet partir, en éthique, de la question de savoir quelles sont les caractéristiques d'un être qui justifient qu'on lui porte un intérêt moral. Nous chercherons alors à isoler chez cet être certaines propriétés ou certains éléments auxquels on reconnaîtra une pertinence morale, par différence avec ses autres propriétés ou éléments qui n'en présentent pas, qui seraient neutres moralement. Mais prise ainsi, la notion d'être humain n'est pas pertinente : si ce que nous devons privilégier

chez une personne, par exemple, pour suivre telle tradition philosophique, est sa nature rationnelle, alors on devrait traiter tout être rationnel comme méritant un intérêt moral et inversement refuser son intérêt à qui n'aurait pas cette capacité. Si l'on prend comme candidate la sensibilité, ou la capacité à souffrir, on ne résout pas le problème de la définition de l'« être humain ». La propriété sélectionnée peut aussi être la conscience de soi, ou n'importe quelle autre : Diamond entend en effet montrer qu'en entrant dans ce débat, nous avons déjà concédé quelque chose ; nous acceptons l'idée que le but (ou un des buts principaux) de l'éthique est de justifier nos réactions morales (ce qui compte) en faisant appel à des traits objectifs des êtres auxquels nous avons affaire. Au fond, en la limitant à l'humain, nous perdons littéralement de vue à quel point, et en quel sens, la morale est une affaire humaine.

Cela semble rappeler une évidence : que notre conception (ou nos conceptions) de la morale est (sont) indissociable(s) de notre conception (ou nos conceptions) de la vie humaine. Ce sens de l'humain n'apparaît que là où il est menacé ; dans certains faits de guerre ou dans des situations plus ordinaires, évoquées par Stanley Cavell dans *Les Voix de la raison*. Diamond les découvre en littérature, par exemple chez Dickens et Coetzee : le Scrooge du début du *Conte de Noël*, se refusant l'accès à sa propre humanité. Mais aussi dans certains traitements philosophiques de l'éthique animale qui manifestent un aveuglement spécifique au sens de l'humain ; comme l'emploi du mot « même » par Peter Singer, lorsque, parlant des « préjugés » des expérimentateurs envers leur propre espèce quand ils utilisent des animaux, écrit : « Nous avons vu que l'expérimentateur manifeste un préjugé en faveur de sa propre espèce chaque

fois qu'il poursuit une expérience sur un non-humain dans un but dont il ne penserait pas qu'il puisse justifier l'utilisation d'un être humain, même attardé<sup>12</sup>. » Là s'ébauche le sens de la connexion entre la question de l'animal et celle de l'humain handicapé, développée ici par Eva Kittay et Nicolas Delon. Diamond mentionne aussi les discussions sur les droits des handicapés mentaux, qui, partant des propriétés qui font un individu humain, parlent alors de « cas limites ». La rhétorique du cas limite (qui permet de poser la question, par exemple, de savoir si le viol d'une personne lourdement handicapée peut être considéré comme un crime, dès lors que manquent à la victime des propriétés comme la conscience de soi, ou tout autre trait que l'on retiendra pour définir l'humanité pleinement réalisée) traduit tout simplement la perte, dans la théorisation, d'un sens imaginaire de l'humain. De même qu'il y a une distinction, dans nos cultures, entre une notion biologique de la mort et ce que nous humains avons fait de ce concept (entre une notion basée sur l'examen impersonnel de la dégradation des cellules, et celle que l'on trouve exprimée dans la littérature, dans nos premières expériences du deuil), il y a une différence entre une notion « biologique » de l'être humain et une notion investie du sens imaginaire auquel elle fait appel, et qui fait partie de notre forme de vie.

On peut citer aussi un autre texte influent de Diamond, « Le cas du soldat nu », où Diamond critique le livre de Michael Walzer, *Guerres justes et injustes* ; celui-ci cite des passages de Robert Graves et George Orwell qui décrivent comment, en temps de guerre, se trouvant dans la situation d'abattre un soldat appartenant au camp ennemi, ils n'ont finalement pas tiré parce que le soldat était à moitié dévêtu ou nu : dans le cas de Robert Graves, il prenait un bain, dans celui de George Orwell, il « retenait les

pans de son pantalon des deux mains tout en courant ». Selon Michael Walzer, la raison pour laquelle Graves ou Orwell ne tirent pas, c'est parce qu'ils reconnaissent un « droit à la vie » à ces soldats placés dans une situation de vulnérabilité particulière. Il réinterprète ces cas dans le cadre des droits de la guerre, établissant un parallèle entre l'immunité dont jouissent les civils en temps de guerre et celui de ces soldats. Or, selon Diamond, cette interprétation des textes est erronée et fondée sur une conception qui manque « l'importance d'être humain ». Graves écrit : « L'idée de lui tirer dessus me *déplaisait* », Orwell : « J'étais venu ici pour tuer des "fascistes" ; mais un homme qui retient son pantalon n'est pas un "fasciste", il est manifestement une créature pareille à vous, et vous n'avez pas envie de lui tirer dessus. » Ces réactions de répugnance ne sont pas assimilables à la reconnaissance d'un droit – mais pas purement sentimentales non plus. Diamond insiste sur la *différence*, en temps de guerre, entre un comportement dicté par la haine, la volonté de détruire l'ennemi, et le sentiment de faire partie d'un conflit armé où vous voulez, en tant que soldat, remporter la bataille, sans que cela implique d'actes de barbarie. Si l'on saisit cette distinction, elle-même susceptible de degrés, alors on saisit le rôle que joue dans la décision de ne pas tirer l'idée de « créature pareille à vous » ; juste parce qu'on « ne le sent pas », parce qu'il serait inhumain de tirer sur un homme désarmé (pas parce qu'on lui reconnaît un « droit » spécial).

On comprend la pertinence de l'argument pour les animaux et l'inutilité d'un droit des animaux (pour qui se soucie de leur sort, évidemment : nous ne souhaitons pas apporter de l'eau au moulin du discours ricanant sur toute approche de ce genre). La thèse de Diamond est que reconnaître le soldat nu comme humain ne relève pas de la reconnaissance *morale*.

Elle établit pour cela un contraste entre différents types d'appréciations ou d'évaluations d'actes et de caractères : quelqu'un peut très bien se montrer « moral » ou sens strict, tout en manifestant par ailleurs un manque de chaleur, ou insensibilité ; vous pourriez reconnaître son caractère irréprochable sans pour autant vouloir en faire votre ami-e. Le type de critique que vous feriez alors de cette personne ne serait pas une critique morale. On peut imaginer quelqu'un, à l'autre extrémité du spectre, qui ferait preuve en toutes circonstances d'une grande « générosité d'âme » ; la reconnaissance de cette qualité serait, selon Diamond, liée à une évaluation, mais ne serait pas non plus une reconnaissance morale pour autant – plutôt la reconnaissance d'une texture d'être<sup>13</sup>. Et la reconnaissance de l'autre comme humain fait partie de ce type d'évaluation extra-morale. Dans les termes de Walzer, les cas de soldats nus doivent être lus à travers la catégorie des droits, et reconnaître de tels droits *c'est* faire preuve de reconnaissance morale, alors que selon Diamond, on ne peut réduire au « discours sur les droits » l'ensemble complexe de « ce qui nous importe ».

Dans « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie<sup>14</sup> », Cora Diamond articule sa notion de l'humain au scepticisme développé par Stanley Cavell dans *Les Voix de la raison* – certainement une référence centrale pour la réflexion éthique hétérodoxe sur l'humain – et à la question des animaux. Diamond évoque un aspect de la vie éthique qui trouve davantage place et expression dans la littérature qu'en philosophie : le fait que certains aspects de la réalité soient insupportables, ne puissent même pas être pensés sauf avec grande *difficulté*. Diamond utilise pour mettre cela en évidence le texte de Coetzee, « La vie des animaux » (inclus dans *Elizabeth Costello*<sup>15</sup>) qui lui-même fait intervenir un

réseau de textes (Kafka et son *Rapport pour une académie*, Wolfgang Köhler et son compte rendu d'expérience sur les singes, Thomas Nagel et sa chauve-souris, Descartes et son *cogito*), autour d'une écrivaine australienne fictive, Elizabeth Costello, venue faire une conférence aux États-Unis sur les droits des animaux. Elizabeth Costello revendique dans sa conférence devant le public américain (se plaçant elle-même, avec son aspect ridicule et inconfortable, dans la position du singe de Kafka faisant son « rapport à l'académie ») l'expérience que nous donne la littérature, la possibilité d'imaginer ce que c'est réellement que d'être à la place d'un être absolument étranger, et notamment un animal. Elle se place ainsi en position de vulnérabilité entière, celle d'un « animal blessé ». La question pour elle n'est pas la proximité affective ou biologique que nous avons avec les animaux, ni celle de leurs droits : c'est celle de notre rapport humain à des *fellow creatures* qui partagent notre mortalité. C'est à ce moment qu'elle se livre au parallèle déjà évoqué, aussi choquant pour les auditeurs fictifs de la conférence que pour le lecteur, entre la « vie des animaux » et le massacre de juifs. Comprendre cette comparaison (ne pas être choqué par elle, immédiatement désireux de prendre ses distances avec elle), c'est comprendre quel est le point que veulent mettre en évidence John M. Coetzee, Stanley Cavell, et Cora Diamond. « La question à poser ne devrait pas être : Avons-nous quelque chose en commun – la raison, la conscience de soi, une âme – avec d'autres animaux ? (Avec le corollaire que dans la négative, nous avons le droit de les traiter comme bon nous semble, les emprisonnant, les massacrant, déshonorant leurs corps)<sup>16</sup>. »

Nous refusons de nous imaginer à la place d'un autre, non par défaut conceptuel, mais par refus,

refus de notre communauté avec les autres animaux. Pourtant, note Elizabeth Costello, nous sommes capables pour un moment d'envisager quelque chose d'aussi inimaginable que notre propre mort. Pourquoi ne pas imaginer alors qu'on est Peter le Rouge ou un animal de l'alimentation industrielle ? De façon comparable, le romancier et philosophe Tristan Garcia, dans *Mémoires de la jungle*, donne la parole à un singe, Doogie, dans une expérience extrême d'empathie linguistique. Ian Hacking mentionne, pour illustrer le propos de Costello, Temple Grandin (évoquée ici par Anne Le Goff), spécialiste de zootechnie et autiste, qui a réellement tenté de se mettre à la place des animaux menés à l'abattoir dans l'industrie alimentaire (faisant le même chemin à quatre pattes, revivant leurs sensations, etc.<sup>17</sup>).

La question que pose Elizabeth Costello est bien celle – radicalisée – de la possibilité d'étendre nos concepts, et d'étendre le *care*. Mais une telle extension n'est plus théorique : elle est celle de notre conscience (*awareness*) d'être un corps vivant, d'être vivant au monde, qui nous expose et nous rend vulnérable, « d'une pure vulnérabilité animale, que nous partageons avec eux » : exposé. L'intérêt de la perspective de Coetzee est que son texte ne se réduit pas à la confrontation de thèses ; il contient certes une série d'arguments, mais sans indiquer au lecteur la manière dont il est supposé les comprendre ou les utiliser. Le type de « difficulté de la réalité » qu'affronte Costello rend, selon elle, insupportable toute argumentation qui chercherait à établir notre communauté ou différence avec les animaux. (On comprend que le raisonnement centré sur des droits animaux évite la question.) Costello nous dit : J'en reviens aux camps de la mort. L'horreur particulière des camps n'est pas qu'en dépit de l'humanité qu'ils avaient en commun avec leurs victimes, les exécuteurs les traitaient comme de la vermine. Cela est encore trop abstrait. L'horreur est que les exécuteurs refusèrent de penser à la place de leurs victimes, comme tout le monde le refusa aussi. Ils dirent : « Ce sont eux dans ces wagons à bestiaux qui passent. » Ils ne dirent pas : « Comment serait-ce si c'était moi dans le wagon à bestiaux ? » Ils dirent : « Ce doit être les morts qu'on brûle aujourd'hui, qui empestent l'air et retombent en cendres sur mes choux. » Ils ne dirent pas : « Comment serait-ce si c'était moi qui brûlais ? » Ils ne dirent pas : « Je brûle, je retombe en cendres<sup>18</sup>. »

On peut alors être frappé du titre donné par Coetzee au premier chapitre d'*Elizabeth Costello* : « Réalisme ». Qu'est-ce que le réalisme ? Ce serait voir précisément la réalité dans ce qu'elle a de pénible, et c'est bien la réalité, pas une « façon de voir les choses » ou d'un changement d'aspect de type canard-lapin (comme le fameux *Gestalt switch* de Kuhn, ce que Ian Hacking appelle la catégorie « born again » de changement d'aspect, où le monde est soudain autre), où la vision change tout d'un coup. Ce n'est pas en voyant la viande *comme* partie d'animal que l'on devient végétarien. Un point mentionné par Jonathan Safran Foer, et Wittgenstein. « Dire : "Maintenant je vois ceci comme..." » n'eût pas eu davantage de sens pour moi que de dire à la vue d'un couteau et d'une fourchette : "Maintenant je vois ceci comme un couteau et une fourchette." Cette expression ne serait pas comprise. On ne "tient" pas ce qu'on sait être le couvert, à table, pour un couvert ; pas plus qu'on essaie généralement de mouvoir sa bouche en mangeant, ni qu'on vise à la mouvoir<sup>19</sup>. »

Hacking, dans son commentaire du texte de Diamond, note avec pertinence que Costello ne voit pas les choses « comme » (ou autrement) : elle les

voit, tout court, telles qu'elles sont. Affaire de *care*, d'attention. Hacking cite un autre texte de Coetzee, où l'auteur décrit une scène de son enfance (sa mère tente de remédier à l'état de ses poules malades qui ne pondent plus) : « L'une après l'autre, sa mère immobilise les poules entre ses genoux, elle leur appuie sur les bajoues pour leur faire ouvrir le bec, et de la pointe d'un couteau de cuisine elle leur nettoie la langue. Les poules poussent des cris aigus et se débattent, les yeux leur sortent de la tête. Ça lui donne des frissons et il se détourne. Il revoit sa mère dans la cuisine en train de donner de grands coups sur une tranche de steak avant de la découper ; il revoit ses doigts pleins de sang<sup>20</sup>. »

Le jeune garçon se détourne et tremble, car tout d'un coup, il voit la réalité. Il ne voit pas le sang « comme » du sang, il voit cela *pour ce que c'est*. C'est ce réalisme ordinaire que défend l'éthique du *care*.

Les théoriciens du *care*, ou les philosophes moraux wittgensteiniens comme Diamond, sur la question des animaux, dépassent ainsi largement en radicalité les penseurs des droits des animaux ou de la libération animale (de Tom Regan et Peter Singer à Martha Nussbaum) puisqu'ils présentent explicitement leur travail comme un effort de dévoilement d'une structure d'oppression, jusqu'ici invisible et rendue visible seulement par la comparaison entre femmes et animaux, ou entre humains handicapés et animaux. L'« éthique du philosophe » (de la pratique philosophique) que propose ici Eva Kittay va dans le même sens : toute tentative de classer les sujets de la morale en fonction de critères empiriques (développement, proximité à l'humain, intelligence) est profondément immorale. Ici encore, l'éthique du *care*, qui prend pour référence la vulnérabilité et la dépendance, les connexions, plutôt que les capacités ou qualités morales des personnes, a une pertinence plus forte.

Non seulement, comme le rappelle Josephine Donovan dans son introduction au volume de référence consacré au *care animal* en 1996, le *care* est un outil de résistance contre les hiérarchies implicites dans les éthiques majoritaires (homme, blanc, humain/femme, non-blanc, animal), mais une éthique du *care animal* consciente de ses origines féministes permet d'articuler l'affectif et l'empathie à une analyse des conditions sociales de la domination d'une catégorie par une autre. Le *care* permet une attention différenciée (non pas l'animal en général, mais des individus), une attention à la souffrance, ET une attention aux systèmes politiques et aux traditions intellectuelles qui la causent ou la justifient. Cela permet alors à la pensée féministe, non pas un simple transfert ou extension du *care* aux animaux, mais une analyse des conditions d'oppression et de dévalorisation – le pas, justement, que des philosophes comme Martha Nussbaum ne franchissent pas, refusant que l'on cherche des responsabilités à l'inégalité et à la souffrance. Dans cette perspective, la gêne que peut parfois susciter la confrontation conceptuelle de la femme et de l'animal n'est que le masque que prend le refus de reconnaître une histoire d'oppression similaire, du moins partagée ; si l'on est gêné par le vocabulaire de l'oppression ou de la domination, on peut parler d'usage tenu pour acquis. L'éthique du *care* permet d'articuler et de percevoir cette situation.

Comme dans le cas de l'articulation du traitement des animaux et des humains handicapés, problème traité ici par Eva Kittay et Nicolas Delon, notre choc ou embarras doit nous conduire à un examen de ce que nous disons, et ressentons. Car la question que nous devrions nous poser est aussi : pourquoi traitons-nous aujourd'hui les animaux, nos compagnons d'habitation de la terre, comme nous avons appris – et ne pouvons supporter l'idée – que certains humains

ont été traités ? Qu'est-ce que cela dit de notre humanité ? Car dans l'attention aux animaux, comme à notre environnement proche et lointain, il y va bien (et comment pouvons-nous faire autrement ?) de notre *manière d'être humain*, de ce que cela peut signifier pour nous. Diamond, pas plus que Coetzee, ou Safran Foer, ou Lincoln, ne cherche à fonder l'éthique, ni même à justifier la valeur de nos réactions morales. L'approche par le *care* modifie ainsi profondément l'idée même que nous nous faisons de la philosophie morale. Comme le montre Diamond<sup>21</sup>, l'erreur des théoriciens des droits des animaux est de se situer d'un point de vue qui n'est pas le nôtre. Or, pour elle, penser l'injustice faite aux animaux suppose de s'appuyer sur la pensée morale humaine.

En fin de compte, il s'agit bien, dans tous ces questionnements, encore de la *justice*, non en tant qu'elle s'oppose au *care*, mais en tant qu'elle doit devenir une meilleure version, réellement humaine et pas abstraite et indifférente, de la justice, dans un monde où nous avons appris que rien ne doit lui être étranger – un monde humain. C'est aussi ce que nous apprend l'intervention de l'éthique du *care* dans ces débats sur la justice animale et environnementale. Le paradoxe de cette « extension » est qu'elle est aussi reconnaissance d'une immanence.

Tous vulnérables alors ? Mais quel « nous » est ce « tous » ? Car tout simplement alors, pour citer encore Catherine Larrère, « on se rend compte qu'il ne s'agit pas nécessairement de quitter le monde humain pour aller dans d'autres mondes (animal ou naturel) mais plutôt de prendre conscience que, dans notre monde humain, nous avons également relation à des non-humains ».

Sandra LAUGIER

## CHAPITRE PREMIER

### Le *care*, le juste rapport à l'animal sans voix

Depuis une trentaine d'années un nouveau champ de l'éthique s'est développé (d'abord aux États-Unis), celui de l'éthique animale. L'émergence de l'éthique animale répond à l'exploitation, à un niveau jusqu'alors inouï, des animaux par les êtres humains (en particulier dans l'élevage industriel et la recherche médicale), à ce que Jacques Derrida a appelé une « guerre » contre les animaux<sup>1</sup>. Cette exploitation s'autorise du statut juridique et moral des animaux. En effet, dans la plupart des législations nationales, les animaux sont conçus comme une *propriété*<sup>2</sup>. Ils peuvent donc être traités comme des choses, dont l'utilité réside précisément dans le fait qu'elles possèdent des propriétés non possédées par la simple matière. Et ils ne possèdent aucun droit, mais c'est indirectement qu'ils sont protégés par le biais de la limitation des droits de l'homme. Au niveau moral, les animaux ne sont pas mieux lotis puisqu'ils sont, dans les théories morales classiques, exclus de l'espace de la morale, défini comme celui où s'inscrivent des sujets autonomes.

L'éthique animale s'efforce donc de justifier de l'appartenance des animaux à la sphère morale et