



HAL
open science

L'éthique du care : la relation juste à l'animal sans voix

Anne Le Goff

► **To cite this version:**

Anne Le Goff. L'éthique du care : la relation juste à l'animal sans voix. Sandra Laugier. L'éthique du care : Environnement et animaux, Payot & Rivages, pp.33-64, 2012. hal-03923831

HAL Id: hal-03923831

<https://hal.science/hal-03923831>

Submitted on 5 Jan 2023

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

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

Ce chapitre a été publié dans l'ouvrage dirigé par Sandra Laugier, *L'éthique du care : Environnement et animaux*, Paris : Payot & Rivages, 2012, pp. 33-64.

Anne Le Goff

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 animauxⁱ. 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*ⁱⁱ. 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 l'appartenance des animaux à la sphère morale et d'établir des normes de comportement que nous devrions respecter à leur égard. Elle s'est d'abord développée selon deux voies majeures, et c'est en opposition à elles qu'a été proposée une conception alternative par l'éthique du *care*. La première approche a été ouverte par l'ouvrage de Peter Singer, *La libération animale* (publié en 1975 et traduit en français en 1993 seulementⁱⁱⁱ), et s'inscrit dans une tradition utilitariste. Singer énonce que l'être capable de souffrance et de plaisir a un intérêt immédiat à ce que soit garanti son bien-être, quelle que soit son espèce, et qu'il est par conséquent est un sujet moral. Une autre approche s'est rapidement développée, sous l'égide de Tom Regan^{iv}, qui défend cette fois une perspective déontologique de type kantien. Regan récuse la rationalité comme critère de la moralité et affirme que possède une valeur inhérente et les droits correspondants tout être capable d'être un sujet d'expérience ou « sujet d'une vie ».

Or, d'après l'éthique du *care*, ces approches reposent toutes deux sur un présupposé erroné. En effet, bien qu'ils se fondent chacun sur un argument différent, Singer et Regan suivent une stratégie en réalité très similaire. Celle-ci consiste à réévaluer le critère de la moralité pour en proposer un nouveau, consistant en une qualité que les animaux (ou certains animaux) ont en commun avec les

êtres humains. Il s'agit donc d'intégrer les animaux à notre sphère morale. Bien au contraire, les théoricien(ne)s du *care* soutiennent que la constitution d'une éthique animale impose une remise en cause bien plus radicale de la morale. La prise en compte éthique des animaux nous impose de refondre radicalement la conception que nous ne faisons de la morale. On retrouve ici l'opposition à une éthique de la justice et des droits sur laquelle s'est constituée l'éthique du *care* en général. Carol Gilligan, dans son étude inaugurale, *Une voix différente*^v, a remis en cause la conception de la morale comme justice, en montrant qu'elle ne constitue en réalité qu'une face de la morale, dont l'autre est une éthique de la responsabilité, qui émerge dans des expériences typiquement féminines. Ainsi Gilligan écrit :

Les difficultés qu'éprouvent les femmes à se conformer aux modèles établis de développement humain indiquent peut-être qu'il existe un problème de représentation, une conception incomplète de la condition humaine, un oubli de certaines vérités concernant la vie (p. 12).

La manière dont ces femmes formulent le problème moral fait signe vers une autre manière de concevoir la morale, une éthique du *care*, manifeste dans des activités traditionnellement assumées par les femmes. L'éthique ne doit pas être conçue comme un problème de justice uniquement, mais aussi comme une affaire de responsabilités réciproques. Or, alors que le concept de droits possédés par l'agent moral résiste à une application aux animaux, les concepts de *care* et de responsabilités constituent une approche prometteuse en éthique animale. La thèse sous-jacente à l'application conjointe de l'éthique du *care* aux animaux est que les femmes, la nature et les animaux ont tous subi une domination patriarcale^{vi}. Une éthique de la justice correspond à cette domination : elle échoue à prendre en compte la forme prise par les problèmes moraux pour les dominés, les femmes (ou, plus largement, les donneurs de *care*) ou les animaux. Or, l'exclusion des animaux hors de la morale pourrait tout autant révéler un « oubli de certaines vérités concernant la vie ». L'éthique animale nous invite à questionner, dans sa totalité, le système conceptuel qui empêche qu'on confère aux animaux un statut moral. Nous voudrions donc montrer ici qu'une approche en termes de *care* de la question de l'éthique animale se révèle particulièrement fructueuse, tant sur le plan descriptif que sur le plan prescriptif. Cela implique d'abord d'en développer la base théorique en montrant que les concepts moraux pertinents pour une éthique animale sont ceux de différence et de responsabilité (I) puis de sentiment (II). Nous verrons ensuite comment le *care* permet de mettre en œuvre une éthique valable pour tous les animaux (III) et intrinsèquement politique (IV).

I. Responsabilité à l'égard de l'autre, à l'égard de l'animal

Exigence d'impartialité et différences réelles

On pourrait vouloir trouver dans nos pratiques courantes les fondements d'une éthique animale car il est clair que nous avons bien un comportement éthique à l'égard de certains animaux au moins. Mais, selon les théoriciens de la justice, c'est précisément tout le problème : que nous fassions des différences là où nous ne devrions pas en faire. Le livre de Singer s'ouvre sur une anecdote^{viii} qui met en perspective l'écart de la théorie morale par rapport aux pratiques communes. Il est, raconte-t-il, invité avec sa femme chez une personne (appelons-là Madame X) qui prétend « aimer les animaux » mais... qui leur offre des sandwiches au jambon. Voici, selon Singer, un parfait exemple d'incohérence intellectuelle et morale : cette femme, si elle aimait réellement les animaux, devrait refuser de participer à tout ce qui les lèse, elle devrait donc refuser de manger ce qui reste du porc, sans doute élevé dans des conditions déplorables avant d'être tué. Pour Singer, c'est tout comme si elle dévorait son propre chien, car elle dévore un être tout autant capable de ressentir la douleur que lui (ici deux mammifères). Le chien familier et le porc inconnu qui a donné le jambon sont interchangeables. Quoique pas pour la même raison, la théorie déontologique défendue par Regan ne conclurait pas autrement : les cochons étant réputés aussi voire plus intelligents que les chiens, ils sont des sujets d'expérience et doivent à ce titre être respectés.

Ainsi, les théories utilitariste et déontologique s'accordent à voir, dans ce comportement typique d'un certain souci des animaux, au mieux une incohérence, au pire une hypocrisie. Et c'est ce genre de comportement que la théorie morale doit réformer. Le comportement de Madame X est complètement partial : si elle traite bien son chien, ce n'est pas pour des raisons morales mais uniquement à cause d'une préférence et donc de son intérêt propre. Plus largement, son comportement est le reflet de l'incohérence d'une société qui intègre les animaux domestiques à l'espace moral et en traite d'autres comme de pures choses (le chien cobaye, l'insecte qu'on écrase). Il nous faut au contraire faire preuve d'« impartialité » à l'égard des animaux soumis à notre action. Cela signifie que nous ne devons pas faire de différence, non seulement entre le porc d'élevage et le chien domestique, mais également entre l'un et l'autre et des êtres humains. La théorie morale obéit à une exigence d'universalité et d'impartialité. En substituant aux préférences une norme, elle fournit un critère juste qui permet d'attribuer des droits aux bénéficiaires eux-mêmes, aux animaux.

L'exigence d'impartialité, pour attirante qu'elle soit à première vue, apparaît néanmoins contestable. N'y a-t-il pas, dans la situation évoquée précédemment, une différence pertinente entre le fait que Madame X offre à manger à ses hôtes une partie de porc et une partie de son chien ? Pour elle, en tout cas, ce n'est pas du tout la même chose, la différence étant analogue à celle qu'il y aurait

entre manger un animal d'élevage et un membre de sa famille. Du point de vue d'un tiers, il semble également qu'il y ait bien une différence. En effet, imaginons que Madame X rentre dans la pièce avec des sandwichs faits avec son propre chien : *alors* nous jugerions qu'elle est monstrueuse. Sans juger encore de son comportement à l'égard du porc, on peut dire en tout cas que faire une différence entre son chien et ce porc est pertinent. Ainsi, l'exigence d'impartialité exprime la volonté de ne pas tenir compte du contexte mais, dès lors, le concept d'animal sur lequel elle se fonde est parfaitement abstrait. Or, quand on s'intéresse aux animaux réels et concrets, on s'aperçoit que nous n'avons pas *un* rapport avec *les* animaux, mais que nous sommes dans des relations *très différentes* avec des animaux *très différents*. Prenons le temps d'un petit inventaire non exhaustif :

- Dans l'environnement quotidien, on trouve l'animal domestique, traité comme un ami ou enfant ; les animaux « mignons » ou effrayants ; les animaux de la ville, ceux qui sont dans notre assiette ou sur notre dos ; le cheval pour le cavalier ;
- Dans la production ou le travail : les animaux de l'industrie agro-alimentaire ; les cobayes ; les animaux de travail (bête de somme, chien de chasse, etc.) ; les animaux du zoo ; les animaux du cirque ; les taureaux de corrida ;
- Dans le monde « sauvage » : les animaux observés, étudiés, chassés.

Cette liste rapide vise seulement à nous rappeler l'incroyable éventail des relations que nous pouvons entretenir avec les animaux. Elle jette le doute sur une notion d'animal détachée de tout contexte, et *a fortiori* sur la tâche que s'assigne à elle-même la théorie morale – que ce soit celle de Singer ou de Regan – de dégager une « essence » de l'animal. Une éthique du *care* soutient, au contraire, que les différences sont moralement pertinentes et, par conséquent, qu'une démarche essentialiste manque le véritable problème moral. La situation concrète joue un rôle dans la qualification du problème moral. L'éthique du *care* nous invite à prendre en compte et à penser ces différences, en substituant à une réflexion centrée sur le sujet moral autonome porteur de certains droits, une réflexion sur les relations qu'entretiennent les sujets en présence. C'est ainsi que Gilligan définit la nouvelle méthode :

Le problème moral est davantage provoqué par un conflit de responsabilités que par des droits incompatibles, et demande pour être résolu un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait. Cette conception de la morale se définit par une préoccupation [*care*] fondamentale pour le bien-être d'autrui^{viii}.

Vulnérabilité et responsabilité

Ces différences ne sont pas absolues mais elles sont liées aux relations dans lesquelles elles sont prises et qui leur donnent sens. Ainsi la manière dont Madame X traite son chien n'est pas

séparable de la relation qui la lie à lui. Mais cette relation qui les lie est concrète et particulière et elle a une histoire. Dès lors, le chien de Madame X et le porc ne sont en aucun cas interchangeables : ayant pris soin de lui, ayant partagé son quotidien, étant liée à lui par une affection réciproque (toutes choses exprimées par le terme de *care*), cette femme a, envers son chien, des obligations (à nouveau, une obligation de *care*) qu'elle n'a pas envers le porc. Son obligation ne tient pas à une valeur intrinsèque du chien, mais à la relation qui la lie à lui. D'ailleurs, on pourrait tout à fait imaginer que, comme c'était fréquemment le cas dans les fermes, l'animal domestique soit un cochon. L'idée de le manger prendrait alors également une signification monstrueuse, comme le raconte très bien Alain Leygonie :

La « fête du cochon » pour l'enfant que j'étais : jour de drame, jour de deuil. Comme si on tuait un membre de la famille^{ix}.

Ainsi le concept engendrant l'obligation morale n'est pas tant celui de droits qui doivent être respectés que celui d'une *responsabilité* à assumer. Il y a bien des rapports moraux entre les individus, qui ne sont pas basés sur des critères qu'ils possèdent, mais bien sur un lien qu'ils ont tissé. Ce lien implique une responsabilité et une obligation afférente immédiate. Si Madame X ne pèse pas les raisons pour attribuer à son chien du respect, c'est parce qu'elle lui en témoigne d'emblée, et c'est en cela précisément que la relation est morale. Et il n'y a pas de sens, pour une théorie morale, à envisager les individus indépendamment des réseaux de responsabilité réciproque dans lesquels ils sont pris. Le sujet moral n'est donc plus le sujet autonome mais le sujet *vulnérable*, dépendant à des degrés divers de tous les autres avec lesquels il est en relation, et bénéficiaire en conséquence de diverses formes de *care*. On dira que, pour les animaux, il n'y a pas de réciprocité puisque c'est d'eux qu'il faut prendre soin, comme il apparaît de manière paradigmatique dans l'expression de « devoir-de-soin » [*duty-of-care*] que l'on utilise notamment pour désigner la responsabilité juridique et morale que l'éleveur a à l'égard de ses bêtes, responsabilité de leur fournir « ce dont elles ont besoin ». Mais outre que la relation de *care* n'implique pas de reconnaissance de la part de celui en bénéfice^x, on remarquera que, dans bien des cas, l'asymétrie n'est qu'apparente puisque les bêtes apportent une contrepartie au *care*, que soit le produit de leur labeur ou leur propre corps (pour la consommation ou l'expérimentation). Il semble, en outre, qu'on puisse parfois considérer les animaux eux-mêmes comme des pourvoyeurs de *care* : par l'affection qu'ils prodiguent ou leur simple présence, voire en accomplissant un véritable travail de *care*, comme le font par exemple les chiens thérapeutes. On notera que vaut alors au plus haut point une remarque que font pour le *care* en général Molinier, Laugier et Paperman^{xi} : pour être bien fait, le travail de *care* doit être fait en silence et se faire oublier.

II. L'émotion ne s'oppose pas à la raison

Le refus de prendre en compte les différences et l'épaisseur des relations est, plus largement, un refus du sentiment et de l'émotion. L'exemple mis en scène par Singer manifeste très bien ce refus. C'est en effet en opposition directe avec l'attitude la plus courante parmi ceux qui s'intéressent aux animaux, attitude fondamentalement affective, qu'il construit sa propre méthodologie théorique et pratique. Dans cette scène, un malaise s'installe quand l'hôtesse demande tout naturellement à Singer et sa femme quels animaux ils ont, et qu'ils répondent qu'ils n'en ont pas et ne désirent pas en avoir. Singer commente ainsi – non sans fierté :

Nous n'« aimions » pas les animaux. Nous voulions simplement qu'ils soient traités comme les êtres sensibles indépendants qu'ils sont, et non comme des moyens pour les fins humaines (p. 10).

Tom Regan marque la même insistance, soulignant dans la préface à *The Case for Animal Rights* que son argumentation, pour être légitime, devra être épurée de tout sentiment :

[Il nous faut] faire un effort concerté pour ne pas céder à nos émotions ou faire parade de nos sentiments. Et cela requiert de tenir un engagement constant à l'égard de l'enquête rationnelle (p. xii, je traduis).

Dans les deux cas, le sentiment ou l'émotion est exclu du domaine du raisonnement moral comme élément non seulement non pertinent, mais même dangereux pour l'analyse rationnelle. Ainsi l'amour pour les animaux est le fait de l'enfant ou de la personne âgée et ne saurait valoir comme base théorique solide pour le philosophe ou le scientifique. Singer et Regan sont ici en pleine conformité avec la tradition de la morale kantienne, qui récuse la validité de la sympathie ou de l'émotion pour servir de base à la morale, du fait de son inconstance et de sa partialité. C'est pourquoi il faut établir un critère indépendant inhérent à l'animal lui-même.

Au contraire, les concepts de relation et de responsabilité mis au centre d'une éthique du *care* impliquent un lien affectif. Sans qu'il s'agisse nécessairement d'amour, il y a une forme d'attention et de sympathie^{xii} qui lie le donneur de *care* au bénéficiaire. Mais elles n'entendent nullement défendre l'émotion *contre* la raison. Elles dénoncent comme un préjugé l'idée que raison et émotion sont mutuellement exclusives. L'idée d'une raison pure est un fantasme et une abstraction. Le sentiment fait intrinsèquement partie du processus moral, non pas seulement comme une dimension accidentelle, mais comme ce qui rend possibles le jugement moral et l'action correspondante. Comme le remarque Donovan^{xiii}, Singer et Regan, sous couvert de remettre en cause la morale établie, ne font que la rejouer, en confirmant l'opposition du rationnel et du sensible. Or, c'est précisément cette

opposition, instaurée par le cartésianisme, qui a permis l'exploitation des animaux contre laquelle ils s'élèvent. C'est bien parce que les animaux étaient rejetés du côté de la pure étendue que l'on a pu justifier le traitement qu'on leur inflige. Le mal est beaucoup plus profond que ne le croient Singer et Regan : il impose de rejeter la conception même de la morale et du réel qui engendre les dualismes.

Les théories des droits partent de l'évidence d'un sujet autonome et du principe qu'il faut traiter chacun de la même manière. Mais cette évidence n'est qu'un pur préjugé. Car « qui compte comme chacun ? » demande Donovan à la suite de Philip Mercer^{xiv}. Alors que cette question peut sembler avoir une réponse évidente, il est clair que ce n'est pas le cas puisqu'à différentes époques, les femmes, les personnes de couleur, les non possédants ne comptaient pas comme des sujets autonomes donc moraux. La question se pose de manière cruciale pour les animaux et elle n'a pas de réponse évidente. Mais pour qu'elle puisse même se poser, il faut que nous ayons été rendus attentifs à leurs besoins par un sentiment préalable de sympathie. Traiter l'autre de manière éthique – que cet autre soit un être humain ou animal – implique d'abord qu'on le voie. Or ce n'est pas un raisonnement qui peut nous rendre attentif à l'autre particulier, mais c'est la sympathie.

Donovan, s'inscrivant dans un long héritage philosophique, en particulier humien^{xv}, montre ainsi que la sympathie est ce qui ouvre l'espace de la morale. L'exigence de justice ne peut prendre sens et s'imposer que là où un problème a été remarqué. Or c'est la sensibilité, l'émotion qui permet de voir ce qu'on ne voit pas. Kenneth Shapiro^{xvi} remarque ainsi que l'intérêt des activistes pour les animaux s'ancre en général dans une expérience fondatrice, faite le plus souvent dans leur jeune âge. C'est cette expérience que les activistes interrogés rappellent comme moment d'éveil de leur conscience, qui conduira plus tard à un engagement en faveur des animaux. Or cette expérience, souvent traumatique et en tout cas caractérisée par une émotion intense, est fondamentalement affective. Elle n'est pas le résultat d'une réflexion abstraite sur l'animal en général, mais s'inscrit par définition dans le cadre de la relation avec *un* animal. Ultérieurement, c'est bien une position universelle que développent ces activistes, mais cet intérêt pour les animaux en général n'est que l'épanouissement de ce sentiment moral premier. Ainsi, loin de s'opposer à la raison, la sympathie prépare le terrain à la raison. Elle définit les limites de l'espace moral, qui sont celles de l'attention qu'on accorde^{xvii}. La sympathie a pour envers l'engagement à la fois théorique et pratique : on ne s'engage que pour ce qui compte (ce pour quoi on *care*). Pour autant, sympathie n'est pas identification. La différence demeure entre le donneur de *care* et le receveur. Comme le dit Donovan : « la sympathie requiert qu'on traite les besoins de l'autre comme comparables aux nôtres »^{xviii} : *comme comparables, non comme identiques*. La sympathie permet l'établissement d'une relation de *care* qui ne nie pas la différence, mais au contraire est fondée dessus. Car voir ce qu'exige de nous la situation morale implique précisément de prendre en compte la différence. Deborah Slicer donne l'exemple de Jane Goodall^{xix} qui a établi ce type de relations dans sa pratique éthologique. La

scientifique ne s'identifie pas aux chimpanzés qu'elle observe. Elle n'imagine pas faire partie de leur groupe et n'est pas non plus considérée par eux comme telle. Néanmoins sa vie est étroitement liée à la leur et elle tient à (*care for*) eux.

Cependant, il faut aller plus loin et soutenir que le sentiment moral, dans bien des cas, n'est pas seulement un préalable au raisonnement moral, mais qu'il s'y substitue. C'est ce que donne à voir Brian Luke lorsqu'il écrit^{xx} :

Lorsque je m'oppose à ces pratiques [d'exploitation des animaux], je ne suis pas en train de comparer le traitement des humains et des animaux en pensant « ceci est injuste, car les humains sont protégés d'un tel usage ». Je suis horrifié par les abus commis en eux-mêmes.

Les théories de Singer ou Regan, qui confèrent tout pouvoir au raisonnement, apparaissent sans lien avec l'expérience des activistes et leur réflexion morale. La sympathie est au cœur de toute l'expérience des activistes, qui ne se distingue pas fondamentalement des cas de relation personnelle et familière entre l'humain et l'animal (celui de l'animal domestique et de son maître, ou du soigneur et de l'animal dont il s'occupe). Luke souligne bien que la sympathie avec les animaux, et l'horreur correspondante, est première. Il en veut pour preuve tout l'effort de persuasion et de propagande déployé par les industries qui exploitent les animaux pour redorer leur image auprès des consommateurs, ainsi que les stratégies que développent ceux qui prennent directement part à cette exploitation pour éviter la culpabilité. Un tel effort ne serait pas nécessaire si la compassion n'était pas première. Dès lors, la forme morale fondamentale n'est pas le raisonnement mais la perception. Seule une sensibilité fine aux circonstances et au détail des besoins des autres permet de saisir le problème moral dans toute sa complexité, ou plutôt tout simplement de le saisir. Le raisonnement proprement dit n'intervient que là où la perception échoue, là où il est nécessaire de démêler l'écheveau des responsabilités – mais là encore, on ne doit pas présupposer qu'il s'agisse d'un raisonnement excluant toute sensibilité.

III. L'éthique du *care* appliquée aux animaux est-elle universalisable ?

Selon l'éthique du *care*, c'est donc par un rapport personnel, par la prise en compte de la situation concrète qu'on peut entendre la voix de l'animal, une voix individuelle, qu'on entend parce qu'on y est sensible, parce qu'on a de l'affection pour cet individu. Par conséquent, si cette théorie paraît envisageable pour les animaux domestiques ou tout animal avec lequel on établit une relation, il ne semble en revanche pas possible de l'étendre au-delà de la sphère du privé, c'est-à-dire de

l'universaliser. C'est l'objection que lui oppose Tom Regan^{xxi} :

Quelles ressources l'éthique du *care* offre-t-elle pour pousser les gens à considérer la dimension éthique de leurs relations avec des individus qui se trouvent en dehors du cercle existant des relations interpersonnelles dans lesquelles ils sont et auxquelles ils accordent de la valeur ?

On retrouve ici une objection faite largement à l'éthique du *care* en général. Cette objection part du principe que les activités de *care*, activités de soin, de sollicitude, d'attention, ressortissent à la *sphère privée* ou du moins à la relation interpersonnelle dans laquelle peut se développer une relation affective. Mais ainsi compris, le *care* se voit disqualifié en tant qu'éthique puisqu'il n'est pas universalisable. Ou au mieux, l'éthique du *care* reviendrait à ajouter à la morale une dimension affective secondaire, féminine, sans remettre en cause la conception traditionnelle de la morale, qui met en jeu, dans un espace public, des sujets autonomes. Or dans le cas des animaux, la validité d'une approche en termes de *care* est mise en cause par le fait que la sphère privée n'est pas le cadre pertinent pour poser le problème, puisque la difficulté éthique apparaît surtout dans le cas des animaux qui n'y appartiennent pas, en particulier ceux utilisés dans l'élevage industriel et l'expérimentation. Si les animaux avec lesquels nous ne pouvons entretenir de relation interpersonnelle sont de fait exclus d'une possible relation de *care*, l'éthique du *care* ne peut être la bonne approche théorique. Il est donc crucial de montrer que le *care* peut être étendu à tous les animaux. Répondre à cette objection nous permettra de préciser le sens d'une éthique du *care* et de révoquer la compréhension simpliste qui donne lieu à l'objection. Cela nous permettra de prendre la mesure de la transformation que l'éthique du *care* impose à la conception de la morale.

Les animaux sauvages

En ce qui concerne d'abord les animaux sauvages, il faut bien reconnaître que nous n'avons pas avec eux de relation à proprement parler, mais qu'ils se caractérisent au contraire par leur indépendance à notre égard. L'éthique du *care* semble donc ici devoir plutôt céder la place à une éthique de la justice, qui considère les animaux sauvages comme des individus autonomes dont les droits doivent être respectés. C'est l'objection qu'envisage Grace Clement^{xxii} et qui la conduit à préconiser une « éthique de la non-interférence ». Mais cela ne revient pas à privilégier une éthique de la justice contre une éthique du *care*. Car, comme le souligne Clement, l'une n'exclut pas l'autre. En effet, prôner une non-interférence radicale reviendrait à soutenir que « les humains sont des êtres *non naturels* qui ne doivent en aucune manière être inclus dans le monde naturel »^{xxiii}. Mais les humains sont bien naturels, et du fait de leur « participation partagée » à la nature leur incombent des obligations morales de *care* à l'égard des autres êtres naturels. Clement donne l'exemple d'une

rencontre entre un être humain et un animal sauvage blessé. Dans un tel cas, il nous incomberait bien de soulager les souffrances de cet autre être vivant. Nous avons un devoir moral de l'aider : ce n'est pas que nous nous arrogeons le droit d'intervenir dans le cycle naturel mais il nous faut, dans ce cas précis, prendre en compte l'exigence singulière que nous impose la situation singulière. Il y a là une différence de degré et de circonstances qui fait précisément *toute la différence*. Tandis que l'intervention est justifiée dans ce cas individuel, une politique généralisée d'intervention serait au contraire un défaut de *care* puisque ce serait ne pas prendre en compte la vie des animaux dans ce qu'elle a de spécifique et de différent de la nôtre. Ainsi, on peut aller au-delà même de ce que dit Clement, et penser que la mise en place d'une non interférence relève déjà, dans certains cas, d'une forme de *care*. La relation est, en un sens, négative, puisque c'est l'absence d'interférence qu'on recherche. Mais ce résultat est bien l'effet d'une action qui repose sur l'attention aux besoins de l'autre. Ainsi l'effort déployé par des individus ou des organisations pour préserver le territoire et le mode de vie de tels ou tels animaux sauvages quand s'étendent des installations humaines relève bien d'un *care*.

Les animaux d'élevage industriel et d'expérimentation : le cas de Temple Grandin^{xxiv}

Les cas des animaux de l'industrie agro-alimentaire et des cobayes de la recherche (les deux sont très analogues pour ce qui nous intéresse ici) ne posent pas du tout le même problème. Ces animaux font en effet pleinement partie du *monde humain*. Pour autant, ils ne font pas partie de la *communauté humaine*, et c'est tout le problème puisqu'ils sont traités comme des moyens et non comme des fins. Cela fait aussi qu'ils ne semblent pas remplir les conditions qui peuvent en faire des bénéficiaires du *care*. En effet, un tel animal n'est pas un individu mais une tête de bétail ou un « cobaye » au sens générique du terme, dont seules certaines caractéristiques sont considérées comme pertinentes, en fonction de l'utilisation qui est faite de lui (âge, poids, origine, fertilité... ; réactions allergiques, etc.). Cet animal n'a aucune marge, non pas même d'autonomie, mais de liberté de mouvement au sens le plus limité du terme (enfermement en cage, dont la taille ne permet pas même à l'animal de se retourner, pour les poules par exemple). En outre, nous (le public général) n'établissons aucune relation avec eux puisqu'ils n'appartiennent pas à l'espace commun, mais sont cachés dans des usines ou des laboratoires où nous ne les voyons pas. Ils sont tout autant absents de notre imaginaire puisque, aidés en cela par l'imagerie distillée par les industries en question, l'agneau ou le bœuf qu'on imagine, on l'imagine toujours à gambader dans le champ. Quant à ceux qui ont une relation quotidienne et proche avec ces animaux, les travailleurs de l'industrie agro-alimentaire ou du laboratoire, ils évitent précisément d'établir des relations affectives avec les animaux. Ils développent certaines techniques pour mettre à distance les animaux dont ils s'occupent et pouvoir

satisfaire aux exigences de rendement qui leur sont imposées^{xxv}. Ainsi privés d'individualité, il semble donc que ces animaux ne peuvent entrer avec nous dans une relation personnelle de *care*.

Pourtant, il n'y a pas là d'impossibilité de principe. Le cas de Temple Grandin montre qu'il est aussi possible de développer une attitude de *care* à l'égard de l'animal dans le cadre de l'usine, au cœur même de l'exploitation. Temple Grandin est professeur de sciences animales à Université du Colorado et elle s'est fait connaître en redessinant des abattoirs. Elle a mis en place un protocole d'audit adopté par le *US Department of Agriculture* en 1996 puis développé dans le monde entier. L'abattage est en lui-même un acte violent, mais qui devient dans de nombreux cas de la torture. Grandin s'est attachée à diminuer la souffrance et le stress des animaux. Une grande partie des difficultés vient de ce que les animaux paniquent et refusent d'avancer vers le lieu de l'abattage. Le travail de Grandin a donc pour une part consisté à repérer et à éliminer ce qui pouvait faire peur aux animaux, comme des objets ou flaques d'eau scintillants, des reflets métalliques. Elle a donc effectué un travail de *care*, consistant à prendre en compte les besoins concrets des bœufs ou des porcs qu'elle rencontrait et résoudre leurs problèmes. On pourra cependant objecter que l'action de Grandin n'est qu'un cas de zootechnie et n'a rien d'éthique. Il est clair que les motivations des acteurs avec lesquels a travaillé Grandin ne sont pas (ou du moins pas en premier lieu) éthiques : en effet les bousculades engendrent des pertes en temps et en qualité de viande, et l'utilisation de la violence est mauvaise pour l'image. En revanche, la motivation de Grandin, telle qu'elle l'explique dans ses différents ouvrages, est bien éthique : c'est un souci à l'égard des animaux qui la fait agir. Elle relate ainsi sa visite traumatique dans un abattoir, qu'elle marque comme point de départ de son engagement :

Je n'oublierai jamais les cauchemars que j'ai faits il y a quinze ans, après que j'eus visité les abattoirs, aujourd'hui détruits, de Spencer Foods à Spencer, Iowa. [...] On infligeait une légère décharge électrique [au museau] pour forcer l'animal terrifié à se précipiter dans une petite stalle dont le plancher glissant formait un angle de quarante-cinq degrés. L'animal tombait et les ouvriers pouvaient alors attacher une petite chaîne à sa patte arrière. [...] Dans mon journal, j'ai écrit : « Si l'enfer existe, j'y suis. » Je me suis juré que je remplacerai cet abattoir par une installation plus douce et plus respectueuse^{xxvi}.

Le travail de Grandin est un engagement qu'elle prend à l'égard des animaux. Or cette expérience de *care*, là où le *care* semblait impossible, va nous permettre de préciser l'analyse du *care*, au-delà de ce que pourrait laisser présager une entente superficielle de la notion.

Le travail de la sensibilité

Il faut d'abord préciser que Temple Grandin est autiste. Cet élément a son importance, comme l'affirme l'un de ses livres consacré aux animaux^{xxvii} qui s'ouvre sur un chapitre intitulé « mon

histoire ». C'est grâce à son histoire singulière, et en premier lieu à son autisme, qu'elle en est venue à avoir de l'attention pour (*care for*) les animaux et qu'elle est devenue leur « interprète ». En effet, comme elle l'explique, sa perception est plus proche de celle des animaux que ne l'est la perception d'une personne normale. Ainsi, elle s'est rendu compte que le fait d'être serrée la calmait et la rassurait. Elle s'est construit pour elle-même un appareil de contention, et sur ce modèle a dessiné les appareils pour tenir les bêtes lorsqu'une opération doit être effectuée sur elles. Elle explique aussi que la perception d'une personne autiste est beaucoup plus proche de celle des animaux que ne l'est celle des autres, car elle « pense en images ». Cela signifie notamment qu'au lieu de faire abstraction de la plupart des détails non pertinents, comme le fait une personne normale, elle est extrêmement sensible aux détails. Ainsi, quand ses bêtes sont effrayées par un scintillement métallique ou le mouvement d'un vêtement flottant au vent, le fermier est incapable de comprendre ce qui se passe, il ne *voit* pas le problème. Au contraire Grandin le repère tout de suite.

Cependant, si l'autisme permet à Grandin de voir plus facilement les problèmes rencontrés par les animaux, cette sensibilité n'a rien d'immédiat ou d'inné, mais elle est le fruit d'un double travail : un travail d'éducation de sa sensibilité, puis un travail d'attention sur le moment. S'il est vrai que le fait qu'elle est autiste lui fournit un accès privilégié à la sensibilité animale, il n'y a en effet pas de relation nécessaire entre les deux, pas plus que les formes de *care* en général ne seraient l'expression d'une sensibilité intrinsèquement féminine (une forme de morale féminine). Ce qui est vrai, c'est que les activités de *care* ont généralement été assurées par des femmes et que l'éthique du *care* s'ancre dans des expériences plutôt vécues par des femmes. De même, il n'y a certainement pas de hasard dans le fait que ce soit une personne autiste qui ait accompli tout ce qu'a accompli Grandin. Mais elle raconte également que des obstacles spécifiques se dressaient sur sa route, qu'elle a dû apprendre à surmonter, comme apprendre à caresser les animaux. Elle a donc appris à connaître les animaux familièrement aussi bien que scientifiquement. Il faut donc prendre l'idée d'interprète, par laquelle elle se définit, au sens concret de maîtrise apprise d'une langue étrangère et d'un métier, et non d'une sorte de communication magique avec l'étranger.

En outre, l'attention qui est au cœur de l'activité de *care* n'a rien non plus d'immédiat mais résulte d'un travail. Il faut se mettre dans les conditions où l'on *peut* voir. Shapiro met très bien cela en évidence dans son étude des activistes, qu'il surnomme « les limiers qui *care* » [*the caring sleuth*] : alors que « les animaux sont un référent absent, pas même présent par allusion »^{xxviii}, l'activiste a dû acquérir les réflexes du limier et apprendre à les trouver. De même, il a fallu que Grandin parvienne d'abord à entrer dans les abattoirs, un lieu complètement interdit au public, fermé, pour ainsi dire inexistant. Ensuite, si elle est attentive aux détails, cela lui peut-être rendu plus facile par sa perception de personne autiste, mais c'est surtout l'expression d'une attitude éthique. Elle *cherche* à comprendre les besoins de l'animal, par un travail qu'elle décrit ainsi :

Quand je m'imagine à la place d'une vache, j'ai vraiment besoin d'être cette vache, et non une personne déguisée en vache. Je me sers de ma pensée visuelle pour essayer de savoir ce qu'un animal entend ou voit dans telle ou telle situation. Je me mets à l'intérieur de son corps et j'imagine ce qu'il ressent. C'est un vrai système de réalité virtuelle, mais je me sers aussi des sentiments de bonté et de douceur que j'ai appris à développer pour que ma simulation soit plus performante que celle d'un robot informatisé^{xxix}.

L'imagination morale dont il s'agit ici n'est pas un phénomène superficiel, mais elle requiert la mise en jeu de la personne entière. Car il s'agit d'adopter réellement le point de vue de l'animal et non de projeter sur lui notre compréhension de sa situation. La méthode de Grandin va à l'encontre de toute la doxa behavioriste, longtemps prédominante dans les études sur les animaux, selon laquelle adopter le point de vue de l'animal serait commettre le péché de l'anthropocentrisme. Mais Grandin explique qu'il n'y a pas d'autre manière. Mais ce n'est pas un problème tant que l'on évite l'identification totale. Comment acquérir ce point de vue ? Il faut pour cela mobiliser de nombreuses compétences et déployer d'abord un « système de réalité virtuelle ». Voir le monde avec les yeux de la vache implique un décentrement radical. La vache n'a pas la même perception que nous, son corps et ses sensations sont différents. Entrer dans cette réalité virtuelle présente aussi un aspect très concret. Cela veut dire, sur le terrain, se mettre en position de voir ce que voit la vache. Cela implique des connaissances théoriques sur la vision des vaches, mais aussi, très concrètement, de se mettre à quatre pattes pour avoir l'œil au même niveau que la bête. C'est un parcours pour lequel il faut bien du courage, non seulement à cause des conditions concrètes de l'abattoir (qu'on imagine les odeurs de sang et d'excréments), mais aussi de sa signification symbolique, puisqu'il faut ne pas avoir peur du ridicule pour se mettre dans cette position abaissante (*a fortiori* en tant que femme dans un monde d'hommes). C'est ainsi que Grandin a suivi le chemin emprunté par ces bêtes, qu'elle les y a *accompagnées*.

Grandin souligne également que l'accès à cette réalité de la vache requiert les « sentiments de bonté et de douceur qu'[elle a] appris à développer ». C'est par une analyse parfaitement rationnelle de la situation que Grandin trouve la réponse, l'analyse des détails négligés par les autres. Mais la perception des détails implique justement une certaine sensibilité. Le processus est donc inextricablement fait de réflexion intellectuelle (la conception des installations requiert imagination, mesure, dessin technique, construction) et de sentiment (elle ne peut trouver quelles installations sont les bonnes qu'en s'intéressant à la vache et en comprenant ses besoins). Il est intéressant que Grandin parle même de douceur. Cette douceur est nécessaire pour briser le processus dans lequel sont prises les bêtes, celui d'un lieu (l'abattoir ou la ferme industrielle) qui n'est pas fait pour elles, mais qui obéit à des motifs économiques et où les relations sont souvent faites de violence. On voit donc que la mise en opposition du sentiment et de la raison n'a aucun sens puisque, d'une part, la raison implique une

forte sensibilité, et que, d'autre part, l'émotion donne lieu à un travail d'analyse et de raisonnement. Le *care* n'a donc rien d'une émotion première ou primitive, irraisonnée mais elle doit et peut être cultivée. Dès lors, l'éthique du *care*, appliquée aux animaux, ne trouve pas son paradigme dans l'affection de l'enfant ou de la grand-mère pour son chien, même si elle permet aussi de comprendre ce type de relation. En outre, le fait que le *care* soit le résultat d'un apprentissage signifie que n'importe qui peut être donneur de *care* : en ce sens le *care* est tout à fait universalisable, il suffit pour cela d'éduquer notre perception morale et de faire l'effort correspondant.

IV. Politiques du *care*

Le travail de *care* mené par Grandin peut toutefois apparaître insuffisant, voire contreproductif puisque, si elle améliore les conditions de vie des animaux, elle ne remet pas en question le principe même de l'abattage. Au contraire, il semble même qu'elle fasse le jeu de l'opresseur en rendant l'abattage plus rentable et plus acceptable. Elle ne ferait donc, en introduisant une dimension d'affect, qu'appliquer un vernis qui évite de poser les vraies questions éthiques, là où Singer ou Regan rejettent en bloc l'exploitation. Or c'est tout le contraire : comme l'explique Sandra Laugier, l'éthique du *care* ne consiste pas à « rendre compatible, dans une sorte de demi-mesure moralisante, la justice et la sensibilité, à introduire une dose de *care* dans la théorie de la justice, ou à l'inverse une mesure de rationalité dans nos affects »^{xxx}. Mais comme nous allons le voir, l'éthique du *care* est la voie pour une action politique efficace.

La portée politique d'une éthique du *care* peut se dégager par contraste avec la position défendue par les théories de la justice. Deborah Slicer examine leur argumentation dans le cas de l'utilisation des animaux dans la recherche. Elle note que, selon ces théories, le problème est celui d'un conflit d'intérêts, conflit qui peut être résolu rationnellement puisque certains intérêts sont objectivement plus importants que d'autres. Elle remarque pourtant que, « pour beaucoup de gens attentifs, la question n'est pas tant celle que savoir si les animaux doivent être utilisés dans la recherche que celle de quand ils doivent l'être et comment ils seront traités »^{xxxi}. Une telle question ne peut, pour Singer et Regan, être posée que depuis une position moralement fautive, qui ne reconnaît pas la valeur inhérente à la vie animale. Pourtant, ni Singer ni Regan ne vont jusqu'à soutenir la conséquence extrême de leurs positions respectives, qui consisterait à refuser tout sacrifice d'un animal dans n'importe quelle circonstance. Ils font en effet la place à des situations exceptionnelles. Cette manière de transiger sur certains cas montre qu'en réalité leur point de départ est erroné.

Ainsi Regan, alors qu'il défend la thèse de la valeur inhérente de tout animal supérieur, reconnaît qu'en dernière instance, cette valeur est inférieure à celle de la vie d'un être humain. Il

établit ce point en examinant le cas du canot de sauvetage^{xxxii} qui présente le dilemme suivant : quatre hommes et un chien sont sur un canot qu'il faut alléger sous peine de voir couler ; selon Regan, c'est le chien qui doit être sacrifié. Or il s'appuie sur deux arguments contestables. D'abord, il fait une distinction entre des situations exceptionnelles et des situations de routine, dans lesquelles on ne saurait déroger au principe ; mais comme le note Slicer, il ne prend pas en compte le fait que la frontière ainsi introduite entre les deux types de situation sera nécessairement floue. Ensuite, il rétablit une hiérarchie entre les êtres moraux, en posant qu'en perdant la vie, le chien subit un « moindre dommage » que l'être humain, dont l'expérience est plus riche. Cette conclusion revient à nier son principe de départ.

L'utilitarisme de Singer semble le mettre en meilleure posture, puisque celui-ci autorise une hiérarchisation entre des utilités qui toutes sont comparables. Le meilleur, moralement, est ce qui maximise les utilités. Toutefois, le raisonnement qu'il développe sur le cas de l'expérimentation se révèle fautif. Celui-ci repose sur l'argument de la charge de la preuve [*onus argument*], selon lequel c'est aux chercheurs qu'incombe la charge de justifier à chaque fois que l'expérience est si importante qu'elle requiert de sacrifier un animal, de même qu'elle requerrait de sacrifier un humain handicapé. Or cet argument n'a rien de convaincant car, comme le remarque Slicer, en suivant la logique utilitariste, on peut tout aussi bien faire tomber la charge de la preuve du côté des défenseurs des animaux : ils doivent justifier que de cette expérience ne sortira pas un bénéfice pour la communauté des vivants plus important que les vies sacrifiées. Ainsi la réponse utilitariste ne fait-elle que nous conduire à une impasse, avec la mise en opposition stérile d'intérêts équivalents. Mais « peut-être », comme le suggère Slicer, cette impasse révèle-t-elle « que l'utilitarisme lui-même *est* le problème »^{xxxiii} : en effet, par la décontextualisation qu'elle impose, l'exigence d'impartialité obscurcit les enjeux moraux qui sont inintelligibles détachés de la situation. Dès lors, la théorie se voit obligée de réintroduire des hiérarchies là où elle prétendait précisément s'en affranchir.

Les théories utilitaristes et déontologiques sont obligées de réintroduire du contexte dans certaines situations, là où la comparaison des intérêts en jeu ne donne pas de solution évidente. Mais c'est qu'en réalité leur présupposé de départ selon lequel une éthique universaliste doit ne pas prendre en compte les différences concrètes est complètement faux. Les éléments de contexte sont pertinents et même indispensables pour la formulation de la question éthique. C'est exactement ce qui constitue le point de départ d'une éthique du *care* qui, en restituant la complexité de la situation, fait apparaître les véritables problèmes moraux. En effet, comme le note Donovan :

Dans la plupart des cas, dans la vraie vie, les dilemmes « ou bien/ou bien » peuvent être transformés en des « les deux/et ». Dans la plupart des cas, les situations d'impasse telles que celles posées par les cas hypothétiques du type du canot de sauvetage peuvent être évitées^{xxxiv}.

C'est ce que manifestent les réponses au dilemme de Heinz^{xxxv} en termes de *care*, dans l'enquête menée par Gilligan. Ces répondantes, car le plus souvent ce sont des femmes, construisent la situation non comme un dilemme, mais plutôt comme un entrelacement de responsabilités que les agents ont les uns à l'égard des autres. Envisager les responsabilités implique de s'intéresser au détail de la situation concrète, c'est pourquoi elles demandent des précisions sur la situation ou en apportent spontanément elles-mêmes. Ainsi, pour donner sens au dilemme, il faut écrire toute une histoire. En fait, cela fait même sortir du dilemme proprement dit puisque la réalité est plus complexe et intriquée que la forme binaire que le raisonnement abstrait veut lui conférer. Il en va bien ainsi avec cette question de l'expérimentation, la véritable question est celle que se posent les « gens attentifs » : quand et comment doit-on y recourir, dans quelles conditions est-ce acceptable ou ne peut-on l'éviter ? Le cas de la consommation de viande semble pouvoir recevoir un verdict plus définitif, puisqu'on peut soutenir que la consommation de protéines animales n'est en rien nécessaire à la santé. Les théoricien(ne)s du *care* en éthique animale prônent d'ailleurs, dans leur écrasante majorité, le végétarisme. Mais le raisonnement par lequel elles y parviennent est tout à fait analogue à celui mis en œuvre dans le cas de l'expérimentation et ne fait pas plus fond sur une valeur intrinsèque. Une éthique du *care* laisse dès lors la place à une acceptabilité de la consommation de viande dans certains cas.

Enfin et surtout, le terrain concret sur lequel se place le raisonnement d'une éthique du *care* est précisément celui où l'action est possible. Les analyses en termes de *care* ouvrent une voie politique que n'ouvrent pas les analyses essentialistes. En effet, une entreprise telle que celle de Temple Grandin n'est pas justifiée du point de vue d'un Singer ou d'un Regan, pour lesquels il faut tout simplement dire non, car transiger, c'est collaborer. Une approche en termes de *care* permet au contraire de mettre en question un système injuste et de le transformer de l'intérieur. Ainsi, une analyse du dilemme de Heinz en termes de *care* répondra qu'un tel dilemme ne peut se poser si existe une sécurité sociale. De la même manière, les atrocités infligées à certains animaux ne pourraient exister, si existait la législation et les institutions adéquates et le travail du *care* consiste aussi à les réaliser petit à petit. Une action telle que celle de T. Grandin a fait progresser les institutions. Il y a donc une continuité de la voix concrète et individuelle à la voix politique des animaux, et le *care* nous rend attentif à l'une comme à l'autre.

La grande découverte de Gilligan a été de déduire de l'échec des femmes sur l'échelle de Kohlberg que c'était l'échelle qui était fautive, et non les femmes qui étaient moralement incompétentes. De la même manière, l'éthique du *care* appliquée aux animaux énonce que notre échec à intégrer les animaux dans l'espace de la morale ne vient pas d'une insuffisance des animaux eux-

mêmes ou de la conception que l'on a d'eux (qui est la manière commune à Singer et Regan de corriger la première conclusion). Mais de cet échec, nous devons tirer la conclusion que c'est notre morale qui est fautive. La morale classique basée sur la séparation de la raison et du sentiment doit être remplacée par une morale basée sur la sensibilité à l'autre et à ses besoins, et la responsabilité. De cette morale, les animaux font sans conteste partie. Mais cela nous oblige à transformer radicalement notre image de nous-mêmes et de ce qu'est une vie humaine.

-
- i J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- ii Voir Thomas Kelch « Toward a Non-Property Status for Animals », in Josephine Donovan et Carol J. Adams (dir.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007, (désormais *FCTAE*), p. 259-300. Ce volume rassemble les principaux textes qui constituent la tradition de l'éthique du *care* en éthique animale. Pour la question juridique, voir aussi : Florence Burgat, « La revendication des associations de protection des animaux d'élevage », in *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, F. Burgat et R. Dantzer (dir.), INRA, Paris, 2001, p. 67-69.
- iii P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon, 1975. Trad. fr. L. Rousselle, Paris, Grasset, 1993.
- iv T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- v C. Gilligan, *Une voix différente : pour une éthique du care*, trad. fr. A. Kwiatek et V. Nurock, Paris, Flammarion, 2008.
- vi Voir *Animals and Women*, C. Adams et J. Donovan (ed.).
- vii P. Singer, *op. cit.*, « Introduction ». L'anecdote est citée par de nombreux théoricien(ne)s du care. Cf. *FCTAE*, *passim*.
- viii C. Gilligan, *op. cit.*, p. 40.
- ix A. Leygonie, *Les animaux sont-ils bêtes ?*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 60.
- x Voir Joan Tronto, « Care démocratique et démocraties du care », in *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009.
- xi S. Laugier, P. Molinier, P. Paperman, (dir.), « Introduction », *Qu'est-ce que le care ?*, p. 18.
- xii Nous ne faisons pas ici de distinction significative entre les concepts de sensibilité, sympathie, émotion, affectivité.
- xiii J. Donovan, « Animals Rights and Feminist Theory », in *FCTAE*, p. 58-86, p. 59.
- xiv J. Donovan, *art. cit.*, p. 183. Elle commente Ph. Mercer, *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship Between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- xv J. Donovan « Attention to Suffering : Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals », in *FCTAE*, p. 174-197. Sur l'importance du sentiment pour l'éthique du *care* en général, voir : J. Tronto, *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, trad.fr. H. Maury, Paris, Éd. la Découverte, 2009.
- xvi K. Shapiro, « The Caring Sleuth : Portrait of an Animal Rights Activist », in *FCTAE*, p. 153-173.
- xvii Voir C. Diamond, « L'expérimentation sur les animaux : un problème d'éthique », in *L'esprit réaliste*, p. 453-494. Diamond montre que le débat sur l'expérimentation ne porte pas sur le fait de l'accepter ou de la refuser, mais sur la question de savoir si elle pose un problème moral.
- xviii J. Donovan, *art. cit.*, p. 183 [je traduis].
- xix Voir J. Goodall, *Les chimpanzés et moi*, trad. fr. R. Latour, Paris, Stock, 1971.
- xx B. Luke, « Justice, sollicitude et libération animale », *Cahiers antisépécistes*, avril 1999.

-
- xxi T. Regan, *The Generation : reflections on the coming revolution*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, p. 95 [je traduis] ; cité par J. Donovan, *art. cit.*, p. 184.
- xxii G. Clement, « The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals », in *FCTAE*, p. 301-315.
- xxiii *Ibid.*, p. 312 [je traduis].
- xxiv Les auteurs en éthique animale qui s'inscrivent dans la perspective du *care* sont globalement américains et la situation sur laquelle ils/elles réfléchissent est celle des États-Unis. En Europe, la concentration des élevages est sans doute moins importante et la législation un peu plus avancée, mais la situation est pour l'essentiel la même.
- xxv □ Cf. l'enquête de P. Molinier et J. Porcher sur l'élevage porcin, « À l'envers du bien-être animal. Enquête de psychodynamique du travail auprès des salariés de l'élevage industriel porcin », in *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, 1, 2006, p. 55-72.
- xxvi T. Grandin, *Penser en images et autres témoignages sur l'autisme*, trad. fr. V. Schaefer, Paris, O. Jacob, 1997, p. 178.
- xxvii T. Grandin, *L'interprète des animaux*, trad. fr. I. Farny, Paris, O. Jacob, 2006.
- xxviii K. Shapiro, *art. cit.*, p. 165.
- xxix T. Grandin, *Penser en images*, p. 166.
- xxx S. Laugier, « Le sujet du *care* : vulnérabilité et expression ordinaire », in *Qu'est-ce que le care ?*, p. 172.
- xxxi D. Slicer, *art. cit.*, p. 116.
- xxxii T. Regan, *The Case for Animal Rights*, ch. 8 et Préface à l'édition de 2004.
- xxxiii D. Slicer, *art. cit.*, p. 117.
- xxxiv J. Donovan, « Animal Rights », p. 76.
- xxxv Voir C. Gilligan, *op. cit.* La femme de Heinz va mourir si elle ne reçoit pas un médicament que le pharmacien refuse de lui donner. Que doit faire Heinz ?