

LES ANIMAUX, DES INDIVIDUS VULNÉRABLES ? L'ÉTHIQUE DU *CARE* À L'ÉPREUVE DE LA FRONTIÈRE D'ESPÈCE

ANIMALS, VULNERABLE INDIVIDUALS? THE ETHICS OF CARE TESTED AT THE FRONTIER OF SPECIE

Kaoutar HARCHI

Haute École de Travail Social Genève, HES-SO, Suisse

RÉSUMÉ

Le présent article s'intéresse à la possibilité que les animaux soient considérés comme sujets de l'éthique du *care*. À travers une présentation de celle-ci suivie d'une exposition des arguments majeurs avancés par les défenseurs de la théorie des droits des animaux, il apparaît que les animaux pourraient bénéficier du *care* dans la mesure où seraient pris en compte les rapports de pouvoir, d'ordre capitaliste notamment, qui destinent tout être non humain à être perçu comme un bien.

Mots-clés : animaux, *care*, droits, pouvoir, soin, transformation.

ABSTRACT

This article looks at the possibility of animals being considered as subjects of the ethics of care. Through a presentation of the latter, followed by an exposition of the main arguments put forward by defenders of the theory of animal rights, it appears that animals could benefit from care insofar as the power relations, particularly of a capitalist order, which destine all non-human beings to be perceived as property, are taken into account.

Keywords: animals, care, rights, power, transformation.

INTRODUCTION

Le motif de la voix, et plus précisément de l'absence de voix, réfère, dans l'imaginaire social, à l'expérience de la domination. Ainsi dit-on « être sans voix ». L'appréhension critique de cette expérience est fondatrice de l'éthique du *care*. Mais qu'est-ce que le *care*? Celui-ci trouve sa principale origine dans le travail de Carol Gilligan qui publiait, aux États-Unis, en 1982, un ouvrage intitulé *In a different voice*. Y était relatée une expérience de psychologie révélant que la prise de décision morale, chez les hommes et chez les femmes, reposait sur des critères dissemblables. Les uns recouraient au calcul rationnel tandis que les autres considéraient la relation interpersonnelle en jeu et sa valeur. C'est ainsi qu'est apparu, aux yeux de Carol Gilligan, le *care*, ce souci du rapport à l'autre qui oriente la pensée et l'action.

Le *care* s'apparente à une vision du monde faite de prudence, d'attention et d'empathie. Cette vision est socialement dévolue aux femmes qui alors se vouent à la prise en charge d'autrui. Ainsi, « c'est précisément parce qu'elle découle d'une division sexuée de la prise en charge d'autrui, historiquement construite, que l'assignation des femmes à la préservation et à l'entretien du bien-être des individus peut se perpétuer dans la longue durée » (Plumauzille et Rossigneux-Meheust, 2019, p. 7). Cette vision, pourtant, n'est pas seulement une disposition. Elle se double d'une activité. Ce qui a conduit les philosophes américaines Bérénice Fischer et Joan Tronto à définir le *care* comme « tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (1991, p.41). Il en découle, par conséquent, que l'éthique du *care* vise à la fois la sexuation des dispositions qui conduisent les femmes à servir et les hommes à être servis et signale, dans le même mouvement, que certaines femmes peuvent être amenées à servir et des hommes et des femmes.

Partant de ces éléments, je souhaiterais m'intéresser aux frontières intérieures et extérieures du *care*. Ou, pour le dire autrement, comprendre qui est le sujet du *care*. Car force est de constater qu'*être sans voix* désigne non seulement un état de vulnérabilité humaine, certes, mais certains travaux ont pourtant mis en évidence l'existence d'une vulnérabilité animale. Parmi ces travaux, je pense notamment à ceux de Jacques Derrida (2006). Commentant ces travaux, Patrick Llored (2013) écrit qu'il s'est agi, pour Jacques Derrida, de « déconstruire cette tradition qui réduit violemment la vie animale à la seule question du pouvoir et du non-pouvoir pour y introduire celle de la vie et de la vulnérabilité qui la définit, à savoir la question de la souffrance animale » (p. 7). Le questionnement qui guide cet article, alors, se précise : le sujet de l'éthique du *care* peut-il être un sujet animal? Trois grandes parties seront développées. Dans un premier temps, je préciserai le processus de constitution d'une moralité féminine. Dans un second temps, j'exposerai les modalités à travers lesquelles l'éthique animale a tenté de justifier l'appartenance des animaux à la sphère morale. Enfin, je discuterai quelques pistes avancées par le mouvement féministe végétarien ; j'en soulignerai les limites puis j'en tirerai quelques enseignements relatifs aux mondes de la formation des adultes.

LA VOIX DIFFÉRENTE DES FEMMES

Entretenant l'analyse d'une approche morale de la décision et de sa mise en œuvre, Carol Gilligan a cherché à mettre en avant les limites, pour ne pas dire les failles, de la théorie dominante du développement moral telle que l'a alors défendue le psychologue Lawrence Kohlberg, dans les États-Unis des années 1970. Ce dernier, inspiré par les travaux d'Emile Durkheim, Jean Piaget, John Rawls et John Dewey, a travaillé à

définir trois étapes principales de la formation du jugement moral (Kohlberg, : la moralité pré-conventionnelle, la moralité conventionnelle et la moralité post-conventionnelle. Cette gradation traduit la trajectoire morale *idéale* de chaque individu. Or, et Carol Gilligan a été l'une des premières à le remarquer, les trajectoires morales des petites filles, des adolescentes et des femmes a été perçue par Lawrence Kohlberg comme les plus éloignées de cet idéal à atteindre. Ainsi, la population féminine, au contraire de la population masculine, est apparue, selon le modèle kohlbergien, immature, fragile, et potentiellement immorale.

À la suite de ce constat, Carol Gilligan a développé ses propres expériences. À ce propos, elle écrit :

« La voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre mais par son thème. Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique. J'ai pu l'identifier et suivre ses étapes en me mettant à l'écoute de voix féminines. Mais cette association n'est pas absolue. Les voix masculines et féminines ont été mises en contraste ici afin de souligner la distinction qui existe entre deux modes de pensée et d'élucider un problème d'interprétation. Je ne tiens pas à établir une généralisation quelconque sur l'un ou l'autre sexe. [...] Je ne fais aucune hypothèse quant aux origines des différences ou quant à leur répartition suivant le milieu, la culture, l'âge. Il est évident que ces différences surgissent dans un contexte où des facteurs tels que la situation sociale et le pouvoir s'ajoutent à la biologie reproductrice pour façonner l'expérience des hommes et des femmes et les rapports entre les sexes. » (1982, p. 12)

À la conception de Lawrence Kohlberg estimant que la responsabilité morale est le propre de certains êtres, Carol Gilligan oppose donc une approche situationnelle, relationnelle et modulable. Pour faire valoir cette affirmation, la psychologue s'est, entre autres, appuyée sur une étude réunissant des femmes enceintes confrontées au dilemme moral de l'avortement. Qu'elles aspirent à poursuivre leur grossesse ou non, ces femmes ont fondé leur raisonnement sur ce que l'éthique de la justice kohlbergienne, précisément, ne prend pas en compte : à savoir le fait que la décision n'affecte pas seulement la femme elle-même mais un large entourage. En ce sens, la moralité féminine se caractérise par la prise en charge d'une multiplicité de points de vue. Pascale Molinier explicite en ces termes l'avancée majeure permise par les travaux de Carol Gilligan :

« La force de Gilligan est de ne contester ni l'émotionnalité des femmes, ni leur manque de rationalité, mais de montrer qu'il existe une "voix différente" en morale, pour les hommes comme pour les femmes – bien que moins étouffée chez ces dernières, impliquant une prise en compte des situations particulières et des relations qui les trament. À partir de là, le maître mot de l'éthique n'est plus celui de la justice (et du recours aux grands principes et au droit) mais celui de la responsabilité envers autrui. Cet autre n'est pas envisagé du point de vue de Sirius, où il apparaîtrait comme une minuscule tête d'épingle, mais dans sa singularité inaliénable. Il est – ou il devient – un proche. » (2018, p. 10)

Nous mesurons, là, la portée des travaux de Carol Gilligan qui, à travers la révélation de cette « voix différente », a ouvert une voie nouvelle. Le *care* est cette voie. La philosophe Joan Tronto (2009) a grandement œuvré à extraire de l'éthique du *care* les principales qualités morales en veillant, non pas à les énoncer sous la forme de principes abstraits, mais de postures, de conduites et de pratiques. Ainsi, la première qualité est relative au fait de se soucier de (*caring about*) : il importe, ici, de développer une attention suffisamment fine aux besoins latents ou manifestes d'autrui afin d'évaluer dans quelle mesure il est possible d'y répondre.

La seconde qualité est liée au fait de prendre en charge ou encore prendre à sa charge (*taking care of*) : la posture requise est celle de la responsabilité qui permet à l'individu d'agir. L'action qui découle de la posture responsable se doit d'être efficace. En ce sens, la finalité guide l'action bien que celle-ci, comme le note Joan Tronto, s'inscrit toujours dans une contingence difficilement maîtrisable. Mais, ajoute la philosophe, cette difficulté ne doit pas empêcher l'action responsable. Au contraire, elle doit favoriser son bon ajustement. La troisième qualité est relative au fait de prendre soin (*care giving*). Cet aspect est le plus spontanément associé à l'éthique du *care* car se déploie, à partir de lui, la rencontre réelle avec autrui, au sein d'un contexte donné, et préfigure la mise en œuvre d'un soin. Le sentiment de sollicitude est important. Il atteste d'une capacité à souffrir de ce dont l'autre souffre et d'une volonté de mettre au service de la guérison de tous et toutes des compétences spécifiques. La quatrième qualité qui vient clore le processus de formation du *care* consiste en le fait de recevoir le soin (*care receiving*) : cet aspect est très important, car il invite l'individu qui donne le soin et celui qui en bénéficie à dialoguer afin de pouvoir évaluer, à l'aune d'une éthique du *care* en acte, si le besoin a été évalué avec responsabilité, pris en charge de façon empathique et administré selon la forme de vulnérabilité observée.

La fortune de la pensée de Carol Gilligan a été renforcée par les efforts de Joan Tronto de conférer au *care* une assise conceptuelle et pragmatique forte. De là, les éthiques de la justice – qui prônaient l'impartialité, l'équité, valorisaient l'apprentissage et l'intériorisation de principes abstraits, se référaient à un individu autonome et tendanciellement masculin – ont été remises en cause. Il en a découlé une approche radicalement différente révélant la vulnérabilité des individus, insistant sur la nécessité que les individus blessés soient soignés, et reconnaissant à la relation le pouvoir de favoriser des sentiments tels que l'attention, l'accompagnement ou encore la compassion.

Évoquer, alors, la voix différente des femmes ne signifie nullement leur faire supporter la charge du *care* ni estimer qu'il existerait entre le *care* et les femmes un lien essentiel. Bien au contraire, entendre cette voix et vouloir qu'elle soit entendue au-delà du groupe des femmes engage de percevoir en l'éthique féminine le potentiel féministe. Ainsi que le note Pascale Molinier :

«La perspective du *care* offre, au regard du système néolibéral, une critique de l'indifférence des privilégiés, une réhabilitation des sentiments et des responsabilités envers autrui, la planète, l'eau, les ressources, les semences, et un appel à plus de justice sociale. Elle permet de donner de l'importance à des expériences de résistances à la domination qui existent déjà, ou à des utopies réalisées mais disqualifiées car considérées comme non politiques. Or, c'est précisément la catégorisation de ce qui est politique et de qui en décide qui doit être revue à l'aune de ces expériences.» (2018, p. 18)

L'ÉTHIQUE ANIMALE OU L'ÉTUDE DU STATUT MORAL DE L'ANIMAL

Les animaux ne parlent pas. Nous entendons régulièrement cette affirmation. Pour qu'elle soit juste, à tout le moins, faudrait-il préciser : les animaux ne parlent pas la langue humaine que les humains ont instituée en langue universelle pour signifier leur rapport à leur univers et au monde en général. Et, de cette prétendue incapacité des animaux à prononcer, par exemple, le mot « tristesse », la philosophie occidentale dominante (Fontenay, 1998) a déduit qu'ils ne pouvaient pas être tristes. Et, plus encore, qu'ils ne ressentaient rien.

Pourtant, la recherche scientifique l'atteste : les mammifères et les oiseaux, les reptiles, les poissons, les mollusques et les crustacés portent en leur corps ce que nous, humains, portons aussi (Petrus et Wild, 2014 ; Duncan, 2006). Les animaux et nous sommes faits d'une matière proche, commune : un ensemble évolué de gènes, de fibres et de nerfs qui dessine en nos intérieurs intimes un circuit complexe allant loin, allant profond, allant jusqu'au cerveau et engendrant, là, la mécanique des muscles et l'expression des émotions. Plus précisément, dans la Déclaration de Cambridge sur la conscience, nous lisons :

« L'absence de néocortex ne semble pas empêcher un organisme d'éprouver des états affectifs. Des données convergentes indiquent que les animaux non-humains possèdent les substrats neuroanatomiques, neurochimiques et neurophysiologiques des états conscients, ainsi que la capacité de se livrer à des comportements intentionnels. Par conséquent, la force des preuves nous amène à conclure que les humains ne sont pas seuls à posséder les substrats neurologiques de la conscience. Des animaux non-humains, notamment l'ensemble des mammifères et des oiseaux ainsi que de nombreuses autres espèces telles que les pieuvres, possèdent également ces substrats neurologiques. » (Low et al., 2012)

Pareille considération résulte du long et difficile travail qui fut mené par les militants et militantes de la cause animale afin que soit reconnue la capacité des animaux à souffrir. En atteste, notamment, ce message de Joyce D'Silva, directrice du CIWF (Compassion in World Farming), qui, en 2005, écrivait à ses équipes :

« Faites référence à la sentience animale chaque fois que vous le pouvez quand vous communiquez, que ce soit dans vos courriers postaux ou électroniques, ou dans les documents officiels adressés aux gouvernements, aux politiques et aux intellectuels. S'il vous plaît, gardez cela à l'esprit. Nous avons déjà parcouru beaucoup de chemin depuis que nous avons lancé cette campagne en 1988 – tout le monde pensait alors que nous étions fous de parler de sentience animale ! Mais il nous reste un long chemin à faire, et il est vrai que plus nous utiliserons ce terme et plus il pénétrera dans la conscience générale de l'humanité. » (cité par Reus, 2005)

Précédent et rendant possible la notion à la fois scientifique et politique de *sentience*, l'éthique animale travaille à inclure les animaux au sein de la communauté morale et à définir les comportements moraux à adopter à leur égard. Peter Singer (1975) a été de ces philosophes qui ont affirmé que l'animal pouvant souffrir et se réjouir – que l'on dira, quelques années plus tard *sentient* – remplit « la condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêt du tout ». Puis il ajoute : « une condition qui doit être remplie pour qu'il y ait un sens à ce que nous parlions d'intérêts » (p. 75). De là, Peter Singer forge un principe moral dit principe d'égalité de considération des intérêts des êtres, que ces derniers soient humains ou non humains (Dardenne et al., 2017).

Peter Singer précise ainsi sa pensée :

« Ce que cette préoccupation ou considération exige précisément que nous fassions peut varier en fonction des caractéristiques de ceux qui sont affectés par nos actes : la préoccupation pour le bien-être des enfants qui grandissent aux États-Unis peut exiger que nous leur apprenions à lire ; la préoccupation pour le bien-être des cochons peut ne rien impliquer d'autre que de les laisser en compagnie d'autres cochons dans un endroit où il y a une nourriture suffisante et de l'espace pour courir librement. » (1975, p. 76)

Ainsi, l'éthique animale singerienne procède à une égalisation des êtres sensibles par la mise en évidence d'un intérêt propre à chacun. Aucun intérêt ne peut alors, moralement, l'emporter sur un autre.

Dans le sillage de cette réflexion, une autre approche est apparue, défendue par Tom Regan, visant la même fin que celle poursuivie par Peter Singer, mais selon un mode distinct. À travers son paradigme du droit des animaux, Tom Regan ne cherche pas seulement à faire valoir la souffrance des animaux mais «le mal fondamental [qui] est le système qui autorise à considérer les animaux comme nos ressources, comme étant à notre disposition, pour être mangés, subir des expériences chirurgicales ou encore être exploités pour l'argent ou le sport» (1983, p. 13). La perspective reganienne est d'ordre abolitionniste. Elle aspire à révéler l'ordre spéciste qui soumet les animaux à toutes les volontés humaines. Libérer les animaux implique, en ce sens, d'abolir cet ordre. À cet égard, Yves Charles Zarka note :

« Cette mutation dans la condition animale ne peut intervenir, selon Tom Regan, que si nous repensons complètement la question morale. Il ne s'agit plus d'inclure les animaux dans une sphère morale humaine ce qui impliquerait que les êtres humains auraient simplement des devoirs indirects envers eux, parce que ceux-ci n'auraient de sens qu'à travers les devoirs que les êtres humains auraient les uns envers les autres. Mais d'élargir le champ de la problématique morale en y incluant de plein droit les animaux. » (2019, p. 13)

Tom Regan plaide alors pour que les animaux soient dotés de ce qu'il nomme « une valeur inhérente », à l'image, d'une certaine manière, de celle que les droits de l'Homme confèrent aux êtres humains. Reconnus comme « sujets de vie » et « patients moraux », les animaux sont reconnus comme ayant droit au bien moral. Ce bien moral n'est autre que le droit d'être traité, non comme un moyen, mais comme une fin en soi. Selon Tom Regan, les animaux sont des êtres respectables et il est un devoir humain de leur témoigner du respect. C'est là une approche dite déontologique qui fonde le droit moral de l'animal (Armengaud, 2013).

L'ÉTHIQUE ANIMALE ET SES LIMITES : LE *CARE* POUR RELATION ?

Cherchant à comprendre dans quelles mesures l'animal peut être considéré comme sujet de l'éthique du *care*, nous avons jusqu'à présent exposé les fondements de cette éthique puis retracé les lignes de force de ce qui pourrait, à première vue, paraître être son pendant, à savoir l'éthique animale. Dans cette ultime partie, je souhaiterais montrer que l'éthique du *care* et l'éthique animale ne sont nullement les deux faces d'une même médaille. Et, de là, suggérer l'apport décisif du *care* dans la construction de ce que Anne Le Goff a nommé « la relation juste à l'animal sans voix » (2012).

Animal Liberation de Peter Singer et *The Case for Animal Rights* de Tom Regan ont eu une certaine influence sur des générations de militants et militantes de la cause animale. Pourtant, les théoriciennes féministes du *care* n'ont pas tardé à critiquer les philosophies développées par ces deux auteurs. Ainsi, la parution de l'ouvrage *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, dirigé par Josephine Donovan et Carol Adams (2007), a contribué à formaliser une critique durable de la théorie des droits des animaux. Cette critique pointe cinq aspects. Le premier est relatif au présupposé rationaliste qui valorise la conduite de raison et dévalorise l'attitude mue par les affects. Le second porte sur l'universalisation du statut moral humain et, par conséquent, son imposition au groupe non humain. De cette manière, estiment les autrices, la théorie des droits des animaux fait fi des différences inter-groupales et aligne la condition des animaux sur la condition des humains.

Le troisième aspect critiqué est le postulat de l'autonomie du sujet de droit. Le quatrième aspect, quant à lui, a partie liée avec la condamnation morale des sentiments que les humains éprouvent envers les non humains. Le cinquième aspect, enfin, vise la non-contextualisation des principes de la théorie des droits des animaux.

Formulé de la sorte, le programme critique bâti par les théoriciennes féministes du *care* révèle, d'une part, les limites anthropocentrées des approches singerienne et reganiennes et, d'autre part, invite résolument à une considération de la vulnérabilité animale.

De là découle le fait que la voix de l'animal trouverait en le *care*, pourrions-nous dire, une voie privilégiée de son expression. Afin d'asseoir cette position, la philosophe Anne Le Goff réfute l'idée selon laquelle l'éthique du *care* ne serait pertinente que dans le cadre de relations intimes et quotidiennes de soin mutuel. Selon elle, cette éthique embrasse la question animale dans sa totalité car elle s'étend à *l'ensemble* des animaux : les animaux domestiques mais aussi les animaux d'élevage et les animaux sauvages.

Dans le cadre de la première catégorie d'animaux, les choses semblent entendues : le travail du *care* se réalise à travers l'attachement, la compassion et la sollicitude éprouvées à l'égard des êtres qui partagent le foyer et y vivent au titre de membre à part entière. À propos de la seconde catégorie, celle des animaux sauvages, Anne Le Goff rappelle que nous n'avons que peu de relations avec eux, si ce n'est aucune. Or, la perspective du *care*, en raison de son principe contextualiste et situé, suggère de prêter attention, non à la situation abstraite et générale, mais bien au cas particulier et concret. Ainsi, Anne Le Goff prend l'exemple de la rencontre avec 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. » (2012, p. 43)

Et de préciser :

« 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*. » (p. 44)

Anne Le Goff poursuit sa réflexion en portant son attention sur le groupe des animaux d'élevage. Avec ces derniers, nos relations sont faites de violence : nous les côtoyons principalement après qu'ils aient été mis à mort et sous la forme de viande. Pareille situation semble défier toute éthique. Anne Le Goff, pourtant, s'attache à la considérer à partir de l'expérience de Temple Grandin dont la particularité est d'avoir contribué à reconfigurer l'architecture des abattoirs. À ce propos, Anne Le Goff note :

« 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. » (p. 45)

L'application qu'Anne Le Goff fait ici de l'éthique du *care* nous semble discutable (Bouchard et Utria, 2021). En effet, bien qu'Anne Le Goff reconnaisse qu'on pourrait « objecter que l'action de Grandin n'est qu'un

cas de zootechnie [qui] n’a rien d’éthique » (p. 45), celle-ci suggère tout de même que « c’est un souci à l’égard des animaux qui fait agir [Temple Grandin] ». Or, une question ici se pose : se peut-il que l’éthique du *care*, dans sa réfutation de la théorie des droits des animaux, puisse s’articuler avec une posture spéciste et une pratique de consommation de la chair animale ? Jugeant que cela contrevient, d’une part, aux principes fondateurs du *care* et, d’autre part, aux enseignements du féminisme végétarien à l’origine du renouvellement de l’éthique des droits des animaux, nous répondons résolument par la négative.

Il semble alors important de préciser que cette limite de « la relation juste à l’animal sans voix » telle que révélée par la réflexion d’Anne Le Goff, est « un point opaque dans toutes les versions réformatrices de l’éthique animale », précise Agnese Pignatoro (2019). Plus précisément, elle note :

« Dans l’éthique du *care*, la question centrale consistera à s’interroger sur ce que la mort implique pour l’animal et pour les relations auxquelles il participe. Nous avons vu que selon Josephine Donovan il est possible de percevoir le refus de l’animal face à la mort, et aussi que la volonté de l’animal doit constituer un élément fondateur de la réponse éthique à la question de la consommation de chair animale. Mais, même en supposant ne pas connaître le point de vue des animaux, on peut facilement observer que l’abattage est un acte inacceptable du point de vue du *care* dans la mesure où il interrompt – de façon brusque et prématurée – l’existence d’un individu ainsi que ses relations, là où le *care* est, par définition, une activité visant à la préservation de ces dernières. » (2019)

Se pose alors à nouveaux frais la question de la relation de l’éthique du *care* à l’ordre socio-politique dominant. Dire cela, c’est considérer que le monde dans lequel nous vivons et évoluons n’est pas un monde *donné* mais un monde qui a été *construit* par la longue histoire de la domination de populations prétendument supérieures sur des populations constituées en tant qu’inférieures. En ce sens, le monde contemporain est l’héritier de l’histoire de la domination des hommes sur les femmes, des bourgeois sur les prolétaires et des groupes blancs sur les groupes non blancs. Au sein de ce monde, des rapports de pouvoir existent donc qui opposent des groupes dont les ressources sociales sont inégales. Certains groupes exercent un pouvoir sur d’autres groupes qui alors le subissent. Des relations antagoniques du point de vue de la race, du genre et de la classe structurent les relations sociales. Si la question identitaire existe, celle-ci n’est pas séparable des questions raciale, patriarcale et capitaliste. À ces trois dimensions, il conviendrait d’adjoindre la question spéciste découlant de la domination de l’espèce humaine sur l’espèce animale.

L’exercice d’un pouvoir historique qui se perpétue à travers le temps et l’espace oppresse une pluralité de groupes sociaux, en les soumettant à des représentations sociales négatives d’une part ainsi qu’à des dispositifs de traitement violents d’autre part. Dès lors, cela suppose que le *care* adopte non pas une perspective réformatrice, qui plaide pour le maintien et l’amélioration des structures sociales existantes, mais une visée transformatrice, qui appelle à l’abolition des dites structures et à l’édification de nouvelles. L’adoption d’une visée transformatrice est qualifiée par Aurélie Damamme, Caroline Ibos et Eftymia Makridou de « renversement épistémologique » (2002). Elles notent que ce renversement du *care* « suppose d’adopter le point de vue éthique des personnes impliquées dans les activités du soin ordinaire en soutien aux vies, aux corps, aux environnements ». Et d’ajouter : « si ces pourvoyeur·euses du *care* résistent, c’est d’abord contre les forces sociales, souvent hégémoniques, qui, de leur point de vue, entravent les processus de soin nécessaires à la vie » (Damamme et al., 2022, p. 9).

Appliqué à l'exemple de Temple Grandin donné par Anne Le Goff, il apparaît nettement que l'approche du *care* telle que retenue méconnaît le point de vue éthique des animaux dominés et ne tient compte que de celui des individus qui les dominent. Car, bien que ces derniers souhaitent améliorer les conditions de vie des animaux, ils n'aspirent pas à interrompre le cycle qui les condamne à une mort certaine. Émettre cette critique invite à considérer, alors, une relation qui ne s'accommoderait pas de l'ordre du monde mais chercherait à le contrer. Disant cela, je pense notamment au système de relations qui se développent entre groupes humains et animaux d'élevage industriel au sein des sanctuaires. J'entends par-là ces refuges qui accueillent, soignent et protègent des *animaux* après qu'ils aient vécu des situations de violence. À ce propos, Christiane Bailey et Axelle Playoust écrivent :

« Les sanctuaires pour animaux domestiqués destinés à la boucherie offrent une rare opportunité d'apprendre ce que les animaux veulent, quel genre de vie ils aimeraient mener et quel type de relations ils aimeraient avoir les uns avec les autres, s'ils en avaient la chance, et d'offrir un aperçu de ce à quoi pourraient ressembler des relations humaines-animales justes et respectueuses. Pour les féministes engagées dans le mouvement de libération animale, il ne s'agit pas nécessairement de forcer la renaturalisation ou l'extinction des animaux domestiqués, mais de développer des relations non-oppressives et non-exploitantes avec ces animaux qui font partie de nos sociétés depuis des millénaires, mais qui sont traités comme une caste inférieure au service des dominants. » (2016).

À travers ce cas se donne à voir, en acte, une éthique du *care* universalisable aux animaux qui ne cherche pas à réformer mais à transformer radicalement le monde. Dire cela, c'est chercher à inscrire l'éthique du *care* dans une économie des relations faite de la conscience de leur asymétrie, d'une part, et du souci de ne pas s'y résoudre. Ce qu'Agnese Pignatoro formule en ces termes :

« Ne pourrait-on pas imaginer une société qui reconnaîtrait le caractère non nécessaire de la nourriture "offerte" par les animaux et déciderait d'évoluer vers le végétarisme, en aidant les éleveurs à survivre économiquement en se consacrant à d'autres formes d'activité ? » (2019).

Porter attention à la violence infligée par les êtres humains aux animaux invite à considérer, dans le même mouvement, la violence que des humains infligent à d'autres humains. Ainsi, il apparaît que la bestialisation des animaux – soit le fait de définir un animal négativement et de l'exclure de la communauté morale – confère une puissante assise à la bestialisation des humains. L'idée d'une relation entre ce qui est fait aux animaux et ce qui est fait à une partie du groupe humain soupçonné de bestialité a été exprimée par l'écrivaine Louise Michel en ces termes :

« Au fond de ma révolte contre les forts, je trouve du plus loin qu'il me souvienne l'horreur des tortures infligées aux bêtes. Depuis la grenouille que les paysans coupent en deux, laissant se traîner au soleil la moitié supérieure, les yeux horriblement sortis, les bras tremblants cherchant à s'enfouir sous la terre, jusqu'à l'oie dont on cloue les pattes, jusqu'au cheval qu'on fait épuiser par les sangsues ou fouiller par les cornes des taureaux, la bête subit, lamentable, le supplice infligé par l'homme. Et plus l'homme est féroce envers la bête, plus il est rampant devant les hommes qui le dominent. [...] C'est que tout va ensemble, depuis l'oiseau dont on écrase la couvée jusqu'aux nids humains décimés par la guerre. [...] Et le cœur de la bête est comme le cœur humain, son cerveau est comme le cerveau humain, susceptible de sentir et de comprendre. » (1886)

Cette relation est d'une grande importance. Tout d'abord, elle suggère le rejet arbitraire des animaux dans un monde où il est loisible d'user et d'abuser d'eux. Ensuite, elle signale la constitution de l'animalité en tant que justification des traitements violents réservés à certains humains. Enfin, elle révèle un partage opéré, non entre lesdits animaux et lesdits humains, mais entre les êtres bestialisés et les êtres humanisés. Considérés en tant qu'inférieurs, ces êtres sont reliés *entre eux* par une domination commune. En ce sens, s'ouvre alors la vaste question de la solidarité *entre espèces*. Ce que Malcom Ferdinand, dans son ouvrage *Écologie décoloniale, Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, a nommé « les alliances interespèces » (2019).

LE CARACTÈRE POLITIQUE DES MONDES DE LA FORMATION D'ADULTES

À travers le présent article, il s'est agi de se demander dans quelles mesures le sujet de l'éthique du *care* pouvait être le sujet animal. À cette fin, nous avons tout d'abord présenté les lignes de force de l'éthique du *care*. Ensuite, nous avons exposé les arguments principaux de la théorie des droits des animaux et cherché à en montrer les principales limites. Enfin, nous avons évalué le rapport du *care* aux animaux et mis en évidence ses ambivalences dès lors que celui-ci s'accommodait de la mise à mort des animaux d'élevage industriel. De cette réflexion, prémisse d'une réflexion que nous espérons poursuivre, il ressort la nécessité de ne pas *déliier* l'éthique du *care* de la question générale du pouvoir. Sans quoi, l'éthique du *care* ne ferait que se *rallier* aux cadres dominants de ce qui est, manquant de considérer tout ce qui pourrait advenir.

À partir de la considération particulière de l'expérience animale et de la manière dont elle met l'éthique du *care* au défi du pouvoir, s'ouvre une voix plus générale susceptible d'intéresser les mondes de la formation qui se fondent sur une « tradition d'éducation au service de la démocratie et de la justice sociale » (Parson, 2018). Former *l'autre*, cet adulte que sa propre existence a déjà grandement formé et qui possède un *savoir à soi*, suggère de penser le caractère politique de la relation pédagogique. En effet l'éthique du *care*, telle que nous avons tenté de l'appréhender dans le présent article, révèle son plein potentiel dès cet instant précis où elle cesse de jouer le jeu du monde et travaille à en changer les règles. De là, nous pourrions alors considérer la formation d'adultes comme un espace privilégié où ces règles, ne serait-ce qu'un temps, sont suspendues afin qu'une autre manière de faire puisse être envisagée. Dans cette optique, former des adultes ne reviendrait pas à réformer leurs pratiques professionnelles par le perfectionnement afin d'obtenir de meilleurs résultats mais, bien au contraire, à considérer l'ensemble des entraves sociales qui les fragilisent et les exposent à la vulnérabilité. Former l'adulte en s'inspirant d'une éthique du *care* au fait du caractère structurel et non conjoncturel des rapports de pouvoir offre aux notions de risque, d'inégalité et de dépendance une résonance toute particulière : une résonance collective. ■

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Armengaud, F. (2013). *Nous ne sommes pas les rois des animaux*. La vie des idées.
- Bailey, C. et Playoust, A. (2016). Féminisme et cause animale. *Ballast*, 5, 80-93.
- Bouchard, S. et Utria, E. (2021). *Perspective sur l'animalité. Vulnérabilités, empathies, statut moral*. Presses universitaires de Rouen et du Havre.

- Dardenne, E., Giroux, V. et Utria, E. (2017). *Peter Singer et la Libération animale. Quarante ans plus tard*. Presses Universitaires de Rennes.
- Damamme, A., Ibos, C. et Makridou, E. (2022). Dans l'ombre des rapports sociaux, les pourvoyeuses du *care* protestent. *Cahiers du genre*, 72, 5-32. <https://doi.org/10.3917/cdge.072.0005>
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Donovan, J. et Adams, C. J. (Eds.). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics*. Columbia University Press.
- Duncan, I. (2006). The changing concept of animal sentience. *Applied Animal Behaviour Science*, 100, 11-19. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2006.04.011>
- Ferdinand, M. (2019). *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Le Seuil.
- Fischer, B. et Tronto, J. (1991). Toward a feminist theory of caring. Dans E. Abel et M. Nelson (Éds.), *Circles of Care: work and identity in women's lives* (p. 35-62). State University of New York Press.
- Fontenay, E. (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Fayard.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Harvard University Press.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development. Vol. I: The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. Harper and Row.
- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Van Swinderen, B. et Koch, C. (2012). Déclaration de Cambridge sur la conscience. *Cahiers antispécistes*, 35. [En ligne].
- Le Goff, A. (2012). Le *care* : le juste rapport à l'animal sans voix. Dans S. Laugier (Éd.), *L'éthique du care. Environnement et animaux*. Payot.
- Llored, P. (2013). Vulnérabilité et souffrance animale dans la philosophie de Derrida. [En ligne].
- Michel, L. (1986). *Mémoires de Louise Michel, écrits par elle-même*. F. Roy, 1886.
- Molinier, P. (2018). La perspective du *care* ou la politique des autres. *Les politiques sociales*, 1-2, 8-18. <https://doi.org/10.3917/lps.181.0008>
- Petrus, K. et Wild, M. (Éds.), (2014). *Animal Minds and Animal Ethics. Connecting two separate fields*. Transcript Verlag.
- Pignatoro, A. (2019) L'élevage à l'épreuve du *care*. *Cahiers antispécistes*, 42. [En ligne].
- Plumauzille, C. et Rossigneux-Méheust, M. (2019). Le *care*, une « voix différente » pour l'histoire du genre ». *Clio. Femmes, genre, histoire*, 49, 7-22. <https://doi.org/10.4000/clio.16058>
- Reus, E. (2005). Sentience ! *Cahiers antispécistes*, 26. [En ligne].
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. Avon.
- Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du « care »*. La Découverte.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Zarka, Y. C. (2019). Éditorial : La condition animale. *Cités*, 79, 3-20. <https://doi.org/10.3917/cite.079.0003>