

L'élevage à l'épreuve du care

Agnese Pignataro

Traduit de l'italien par Nathalie Doudet

Traduction relue par Agnese Pignataro

Ce texte est pour l'essentiel la traduction d'un article paru en juillet 2013 dans *DEP - Deportati, esuli e profughe*, revue en ligne de l'Université Ca' Foscari de Venise, sous le titre « Allevamento di animali domestici ed etica del *care* : armonia o conflitto » ? Quelques modifications ont été apportées par l'autrice par rapport à l'édition italienne. Agnese Pignataro est historienne des idées, traductrice, professeure de langue et civilisation italiennes.

La Rédaction.

Résumé. À partir des années 1990, des féministes végétariennes américaines ont proposé une formulation alternative de l'éthique animale, inspirée de l'éthique du *care* de Carol Gilligan, et ont rejeté l'accent mis sur la raison et les règles abstraites caractéristique des théories traditionnelles des droits des animaux. Ce lien entre *care* et végétarisme a été critiqué par des chercheuses françaises, sur la base d'arguments prétendument tirés de l'éthique du *care* elle-même. Le végétarisme, soutiennent-elles, est incohérent avec la perspective du *care* parce qu'il constitue une règle abstraite et universalisante. La notion de libération animale va, selon elles, à l'encontre de cette perspective, parce qu'elle implique de mettre fin à la relation entre humains et animaux. À l'inverse, selon ces autrices, l'élevage peut être vu comme une relation de *care*, sous réserve qu'il soit amendé pour échapper à sa forme industrielle actuelle : un élevage non intensif déploierait sa « rationalité relationnelle et émotionnelle ». Agnese Pignataro discute la pertinence de cette interprétation. Indépendamment de sa forme capitaliste, l'élevage en lui-même est-il vraiment compatible avec l'attitude d'attention à l'autre, et de prise en compte du point de vue de *tous* les individus impliqués dans un conflit moral, telle que théorisée par Carol Gilligan ? Ou bien, comme le suggèrent Josephine Donovan, Carol Adams et d'autres féministes végétariennes, est-il impossible, quand on écoute la « voix différente » d'un animal, de ne pas entendre son désir de vivre, ce qui nous conduit à refuser la viande et les autres produits d'origine animale ? L'élevage et l'éthique du *care* sont-ils compatibles ou antinomiques ?

À partir des années 2000, le monde universitaire français¹ s'est intéressé de plus en plus aux théories éthiques basées sur la notion de *care*, que la psychologue américaine Carol Gilligan avait théorisée au début des années 80 dans son livre *In a Different Voice*². Très rapidement, comme cela s'est passé aux États-Unis, la théorie du *care* a eu des retombées dans le domaine de l'éthique animale, mais avec des résultats différents. En effet, aux États-Unis, des féministes telles Josephine Donovan et Carol Adams avaient utilisé le *care* pour développer une théorie morale prônant le végétarisme et l'abolition de l'exploitation des animaux. En revanche, en France, la philosophe de l'environnement Catherine Larrère a affirmé qu'une éthique animale appuyée sur le *care* n'impliquerait pas le végétarisme, mais suggérerait plutôt l'opportunité de préserver les pratiques d'élevage d'animaux en tant que lieu privilégié de la relation homme-animal ; ainsi, suivant en cela les analyses de Jocelyne Porcher, Larrère a proposé de repenser l'élevage selon des critères non productivistes et non intensifs pour retrouver son potentiel relationnel et émotionnel.

Nous mettrons à l'épreuve cette thèse. D'abord, nous dégagerons les éléments fondamentaux de l'éthique du *care* afin de dissiper les malentendus qui la confondent avec une éthique du « soin »³ ou encore qui l'interprètent comme une « morale féminine ». Ensuite, nous rappellerons les positions des féministes végétariennes américaines et les objections formulées par Larrère à leur égard ainsi que la vision de Porcher de l'élevage d'animaux. Nous pourrons alors juger de la compatibilité de celui-ci avec le *care* : cette confrontation nous permettra de mettre à l'épreuve les critiques de Larrère vis-à-vis des féministes végétariennes, et de vérifier la pertinence de sa proposition.

1. Carol Gilligan et la « voix » du *care*

Traditionnellement, on fait remonter la naissance de l'éthique du *care* aux premiers travaux de Carol Gilligan, dans lesquels était critiquée la théorie du développement moral du psychologue Lawrence Kohlberg. Celui-ci avait identifié une série de stades hiérarchiquement organisés dans le

¹ Voir par exemple : P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005 ; P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman (dir.) *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris 2009 ; V. Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, Paris 2010.

² C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982/1993 (Édition française : *Une voix différente : pour une éthique du care*, traduction d'A. Kwiatek revue par V. Nurock, Paris, Flammarion, 1986/2008).

³ Le mot anglais *care* ne correspond pas à l'usage courant du mot « soin » en français : en effet, il désigne non seulement le fait de « prendre soin de », mais aussi de « prendre à cœur quelqu'un ou quelque chose ». Nous choisissons donc d'éviter une traduction qui nécessiterait une lourde périphrase pour être complète, et conservons le terme anglais (nous suivons en cela l'usage établi dans le cadre universitaire français).

développement psychologique humain au cours desquels le raisonnement moral acquiert un caractère de plus en plus universalisant jusqu'à énoncer des normes éthiques absolues. Cette échelle pouvait exprimer le degré du développement moral de chaque individu en fonction de ses réponses à des dilemmes éthiques qui lui étaient présentés lors d'interviews. Or, dans l'échelle établie par Kohlberg, les petites filles et les jeunes filles obtenaient un classement inférieur à celui obtenu par les garçons du fait qu'elles avaient moins tendance à fournir des réponses de type universalisant ; aussi les filles étaient-elles considérées comme moins mûres du point de vue moral. Gilligan, une étudiante de Kohlberg, mis en doute le présupposé de cette thèse, selon lequel le seul paradigme éthique valable pour apprécier la qualité d'un raisonnement moral était le modèle kantien. Selon Gilligan, les réponses des femmes vis-à-vis des dilemmes moraux exprimaient une réticence à adopter des règles universalisées face aux conflits éthiques, et une préférence pour des réponses adaptées à la trame des relations entre les personnes concernées. Cela ne manifestait pas une faiblesse morale de leur part, mais une autre façon de décrire et d'interpréter les dilemmes moraux, une « voix différente » dont la spécificité ne reposerait pas sur sa nature intrinsèquement féminine mais sur son contenu, par la vision du monde qu'elle transmet, imprégnée de *care* :

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 sexes⁴.

Selon Gilligan, si les théories morales qui visent à établir des règles abstraites et impartiales (les « éthiques de la justice ») considèrent le sujet comme un espace psychologique qui se délimite en se séparant des autres, la voix du *care* est au contraire l'expression d'un sujet défini par sa relation avec les autres. Ainsi deux conceptions différentes de la responsabilité morale émergent-elles : le sujet défini par séparation entend la responsabilité en tant que non-interférence dans « l'espace » personnel des autres, tandis que le sujet

⁴ C. Gilligan, *Une voix différente (op.cit.)*, p. 12.

défini par connexion l'entend comme une intervention visant à améliorer le bien-être des autres⁵. En philosophie morale, la responsabilité en tant que non-interférence correspond à la notion de respect des droits individuels, alors que la responsabilité envisagée comme intervention bienveillante correspond à la notion de satisfaction des besoins. La première approche produit des théories morales fondées sur des raisonnements formels et abstraits visant à déterminer l'extension et l'application des droits, alors que la seconde approche privilégie des modes de raisonnement plus souples, liés à une mise dans le contexte du dilemme et à l'émergence de sentiments d'empathie⁶.

Gilligan décrit les modes d'appréhension et de solution des dilemmes moraux basés sur le *care* par une « étude sur l'avortement » menée sur 29 femmes enceintes. Les propos de ces femmes montrent que, de leur point de vue, la décision de poursuivre ou pas leur grossesse ne concerne pas uniquement elles-mêmes mais touche aussi d'autres sujets : il s'agit donc d'un conflit auquel chaque femme tente d'apporter une solution personnelle en examinant sa vie et ses relations. La difficulté de ce choix réside dans la nécessité de dépasser une vision du dilemme inspirée par les valeurs traditionnelles de la société patriarcale, qui exige que la femme soit entièrement dévouée aux autres⁷. Il s'agit pour les femmes de prendre acte du fait que la reconnaissance de leurs besoins n'est pas un geste « égoïste », mais « honnête et juste », et de trouver le juste équilibre entre leur responsabilité envers elles-mêmes et les responsabilités qu'elles ont assumées à l'égard des autres. En bref, pour échapper à l'autodestruction potentielle engendrée par l'interprétation conventionnelle du *care*, la prise en compte de soi-même est absolument nécessaire. D'autre part, les éthiques de la justice doivent accepter la portée éthique de l'implication dans la vie des autres et l'importance de l'attention portée au contexte : « le développement moral des deux sexes semble nécessiter une intégration des droits et des responsabilités qui s'effectue grâce à la découverte de la nature complémentaire de ces deux points de vue disparates »⁸.

Dans ce court exposé de la thèse de Carol Gilligan nous avons essayé de montrer que l'éthique du *care* n'est pas une éthique des femmes mais une attitude à la portée de tous⁹ ; elle ne consiste pas non plus en une forme d'abnégation de soi au nom de la sollicitude pour les autres, mais en un appel à la prise en compte des besoins de *tous* les individus impliqués dans des

⁵ *Id.*, p. 63-67.

⁶ *Id.*, p. 41-43 et 48-59.

⁷ *Id.*, p. 117. Voir aussi p. 130.

⁸ *Id.*, p. 160.

⁹ D'un autre côté, elle peut être considérée comme une éthique féministe pour sa critique de la féminité conventionnelle et son inscription dans l'idéal d'une démocratie pluraliste accordant la même reconnaissance à toutes les « voix différentes » présentes en elle (cf. C. Gilligan, « Une voix différente. Un regard perspectif à partir du passé », in V. Nurock [dir.], *Carol Gilligan et l'éthique du care*, op. cit.).

dilemmes moraux. Enfin, il ne s'agit pas non plus d'une forme d'éthique qui supplanterait toute forme de justice et d'universalité : les deux paradigmes ne doivent pas être vus comme opposés, mais comme complémentaires.

2. Joan Tronto : reconnaître l'interdépendance pour dévoiler les inégalités

La thèse de Carol Gilligan a stimulé un vaste débat dans les années 80 entre les spécialistes – notamment, féministes – de philosophie morale et de théorie politique, et plusieurs autrices ont développé les idées de Gilligan. Parmi elles, Joan Tronto, professeure de science politique à l'Université du Minnesota, qui voit la notion de *care* comme un véritable outil politique en vue d'une transformation démocratique de la société¹⁰.

Tronto consacre beaucoup d'énergie à la critique de l'idée selon laquelle il y aurait une morale spécifique aux femmes qui serait par sa nature meilleure (plus altruiste et coopérative, moins portée à la violence, etc.) que d'autres formes de moralité associées aux hommes. D'une part, remarque-t-elle, la voix différente que Gilligan a repérée chez les femmes peut aussi se rapporter à des modèles de comportement propres à d'autres catégories sociales (classes populaires, groupes ethniques non-européens¹¹); d'autre part, l'idéal de la « bonté féminine » est plus ou moins ouvertement lié à l'image de la mère de famille blanche et bourgeoise, excluant donc toutes les femmes qui ne correspondent pas à ce modèle (de couleur, immigrées, pauvres, lesbiennes...)¹². Par conséquent, affirme Tronto, le but de l'éthique du *care* consiste à affirmer, non l'existence d'une éthique propre aux femmes, mais la nécessité de procéder à une redéfinition des frontières morales qui permette d'inclure parmi les principes fondamentaux de la morale et de la politique les valeurs traditionnellement associées à la sphère féminine.

Tout d'abord, une telle redéfinition exige un changement radical de notre notion de l'individu, s'appuyant sur une définition du *care* en tant qu'« activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »¹³. Le *care* est ainsi conçu comme un élément essentiel de la vie de chaque être humain ; cela implique que « les hommes ne sont pas pleinement

¹⁰ In *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993-2009 (Édition française : *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, traduction d'Hervé Maury, Paris, éd. La Découverte, 2009).

¹¹ *Id.*, p. 120-124. Voir aussi S. Harding, « The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities : Challenges for Feminist Theory », in E. Feder Kittay et D. T. Meiers (dir.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, 1987.

¹² *Id.*, p. 25-28 et 125. Voir aussi J. Tronto, « Beyond gender difference. To a theory of care », *Signs*, vol. 12 n°4, 1987.

¹³ *Id.*, p. 143.

autonomes, mais doivent toujours être envisagés comme interdépendants »¹⁴. Là où la culture libérale moderne construit son modèle de l'humanité sur la base de concepts tels que la liberté et l'autonomie, et voit la dépendance comme un simple état temporaire propre à des catégories marginales (enfants, personnes âgées, malades), Tronto rappelle que la dépendance, sous des formes et degrés différents, est un aspect inhérent à la condition humaine, et conçoit donc la société comme une trame dans laquelle chacun donne et reçoit du *care*. Cela contredit l'idée selon laquelle le *care* serait une expérience de type duel et privé ; ce malentendu est dû à l'habitude de prendre comme modèle du *care* la relation mère-enfant, en l'idéalisant et surtout en l'entendant comme seul paradigme possible pour l'éducation des enfants (alors que dans de nombreuses cultures celle-ci ne relève pas exclusivement de la responsabilité de la mère)¹⁵.

L'interdépendance des êtres humains est donc une réalité profondément présente dans la vie de tous les jours. Cela ne signifie cependant pas automatiquement qu'elle se réalise de manière égalitaire. Tronto affirme même que c'est tout à fait le contraire : la façon dont le *care* est donné et reçu dans les sociétés actuelles révèle des relations de pouvoir systématiquement asymétriques. De fait, les *care givers* (donneurs de *care*) sont toujours issus des classes et des groupes les plus vulnérables (la grande majorité sont des femmes d'origine étrangère et/ou issues des classes populaires), tandis que les bénéficiaires de leur travail sont des personnes appartenant aux groupes privilégiés (notamment les hommes, toutes classes confondues, mais aussi certaines femmes des classes moyenne et supérieure). Une contradiction profonde apparaît : le don de *care*, tout en étant une pratique nécessaire pour préserver la vie humaine, n'est pas reconnu socialement et se pratique dans des professions peu considérées et mal rémunérées. « Ici intervient un cercle vicieux : le *care* est dévalorisé et les personnes qui effectuent le travail du soin (les *care-givers*) le sont également »¹⁶.

Le dénigrement du *care* s'explique notamment par deux facteurs. Le premier est le fait que le *care* est lié à la sphère corporelle, et que celle-ci est traditionnellement dépréciée. (Les formes de travail de *care* les plus méprisées sont celles liées aux excréments.) Le second est lié à l'idée selon laquelle le sujet humain serait une entité qui se suffit à elle-même. Cette image d'autonomie joue un rôle profond dans l'exercice du pouvoir, car la relation de pouvoir exige, pour son maintien, le désaveu de toute forme de dépendance des personnes qui dominent envers celles qui sont dominées. Voilà comment émerge ce que Tronto appelle « l'irresponsabilité des privilégiés », propre aux dominants : il

¹⁴ *Id.*, p. 212.

¹⁵ *Id.*, p. 144. Un paradigme développé notamment par Nel Noddings et critiqué par de nombreux auteurs.

¹⁶ *Id.*, p. 157.

s'agit de la prérogative d'oublier les pratiques de soins dont ils bénéficient et, par conséquent, d'éviter de se demander si le besoin de *care* des *care-givers* eux-mêmes est satisfait. Il en découle l'invisibilité du *care*, ce qui permet de masquer l'asymétrie de sa distribution¹⁷. Une autre conséquence de ce mécanisme de dépréciation du *care* est l'identification des *care-givers* avec leurs rôles de donneurs de *care*, justifiée par l'idée selon laquelle ces rôles leur seraient propres « par nature »¹⁸.

La pensée de Joan Tronto ne se limite pas à dénoncer ces injustices mais entend fournir les bases théoriques pour un changement social dans un sens de plus en plus démocratique. En soulignant le caractère fondamental des activités de *care*, tout en dénonçant l'asymétrie de leur déploiement dans la société actuelle, Tronto appelle à une action politique visant à atteindre un équilibre entre *care-givers* et *care-receivers*, où serait reconnu le droit de chaque membre de la société d'exprimer ses besoins et d'obtenir leur satisfaction. Cela entraînerait, entre autres, une réduction de la dépendance des personnes vulnérables :

L'un des enjeux du *care* est en effet de mettre fin à la dépendance et non pas d'en faire un état permanent. [...] La dépendance humaine ne peut être reconnue à la fois comme une nécessité et comme une condition à surmonter, que si le *care* trouve sa place dans un ordre social démocratique¹⁹.

Cette perspective théorique ne se limite donc pas à affirmer l'existence d'une « voix différente », mais dénonce aussi l'inégalité politique inhérente à cette différence, et demande un ajustement des relations de *care* qui seul permettrait de bâtir une société réellement démocratique.

3. Quel *care* pour l'éthique animale ? Les féministes végétariennes et la critique de Catherine Larrère

À partir des années 90, des féministes végétariennes américaines ont proposé un renouvellement de l'éthique animale inspiré par la théorie du *care*. En rejetant le rationalisme et l'abstraction des théories traditionnelles des droits des animaux (comme celle de Tom Regan, inspirée par le jusnaturalisme, ou celle de Peter Singer, inspirée par l'utilitarisme²⁰), elles ont notamment mis en avant l'empathie, la relation, l'attention portée à l'autre et à l'environnement,

¹⁷ *Id.*, p. 165-167 et 226.

¹⁸ *Id.*, p. 226.

¹⁹ *Id.*, p. 213.

²⁰ Qui consiste à accorder la même considération morale aux intérêts des individus indépendamment de leur espèce d'appartenance.

en tant que points de départ d'une nouvelle approche de la question du traitement des animaux.

Dans l'introduction du recueil *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*²¹, Donovan et Adams énumèrent cinq éléments problématiques²² propres aux théories traditionnelles des droits des animaux²³. Le premier consiste à s'appuyer sur des théories morales (jusnaturalisme, utilitarisme) qui voient l'être humain comme un agent rationnel et autonome qu'il faut défendre des ingérences des autres. Le deuxième problème consiste à appliquer cette conception – qui est déjà douteuse pour les humains, comme nous l'avons vu – aux animaux non-humains. Ce procédé présuppose la similitude entre les humains et les animaux et fait de cela la base de l'éthique animale, en gommant les différences et en risquant donc de ne pas saisir avec précision le point de vue et les préférences des animaux en tant que tels. Le troisième point est le présupposé de l'autonomie du sujet, encore plus problématique dans le cas des animaux, qui sont de fait largement dépendants des humains. En effet, d'une part beaucoup d'animaux sauvages subissent l'impact de certains choix humains ; d'autre part, les animaux domestiques doivent leur existence tout entière à la volonté des humains. Le quatrième élément qui pose problème est le fait de ne donner aucune place aux émotions que nous éprouvons envers les animaux. Enfin, le cinquième élément problématique des théories traditionnelles des droits des animaux consiste en leur caractère abstrait et formaliste, qui les empêche d'apprécier l'importance des situations contextuelles et du vécu des personnes impliquées.

Il n'est pas possible d'exposer ici de façon détaillée tous les arguments des féministes végétariennes, mais il est important d'évoquer un passage dans l'introduction de Donovan et Adams (2007) qui évoque le potentiel politique d'une éthique animale fondée sur le *care*. En effet, selon ces autrices, l'approche du *care* ne consiste pas simplement en la mise en valeur du lien personnel et affectif de l'humain avec l'animal, mais, en rapportant ce lien à son contexte, elle parvient à analyser et critiquer les systèmes politiques et économiques qui gèrent, et souvent anéantissent, la vie des animaux²⁴. Il ne s'agit donc pas uniquement d'intervenir sur le plan individuel pour alléger ponctuellement les souffrances des animaux, mais de considérer l'expérience personnelle de rencontre avec des sujets non humains et d'écouter de leur voix, comme le point de départ d'une critique radicale de la domination des êtres humains sur les animaux. On retrouve cette progression de la sphère personnelle à la sphère collective dans la contribution de Lori Gruen, « Empathy

²¹ J. Donovan, C. Adams (éd.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007.

²² *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, op. cit., p. 4-6.

²³ Nous utilisons l'expression « droits des animaux » au sens large.

²⁴ *Id.*, p. 3. Donovan et Adams font explicitement référence à Joan Tronto.

and Vegetarian Commitments », et dans celle de Josephine Donovan, « Caring to Dialogue »²⁵. Donovan écrit : « Si nous éprouvons de la sympathie pour un animal qui souffre, nous sommes amenés à nous poser la question : pourquoi cet animal souffre-t-il ? La réponse peut engager une analyse politique des raisons de l'inconfort de l'animal »²⁶. En bref, les autrices et auteurs qui se reconnaissent dans l'approche du *care* prônent non seulement l'adoption d'un régime végétarien sur le plan individuel²⁷ mais aussi l'engagement contre l'exploitation des animaux d'élevage.

C'est précisément cette dernière conclusion que conteste Catherine Larrère, spécialiste française de philosophie morale et d'éthique environnementale, dans un texte où elle esquisse sa vision des applications du *care* au-delà de la sphère humaine²⁸. Tout d'abord, Larrère soutient que la convergence entre les positions de ces autrices et celles de Regan et Singer en matière de végétarisme montre une certaine contradiction des premières avec la notion même de *care*. En effet, selon elle, les féministes végétariennes « s'en tiennent à la dénonciation de la souffrance animale », qu'elles conçoivent de manière uniforme, et négligent « l'analyse des relations affectives et réciproques avec les animaux » ; elles font une « crispation sur le végétarisme » qui les amène à conceptualiser une obligation morale formelle²⁹. Ce faisant, elles contredisent l'esprit de l'éthique du *care* en adoptant des principes abstraits et universels à la manière des éthiques de la justice vis-à-vis desquelles le *care* entend être une alternative : « le *care*, dans ces conditions, se réduit à l'empathie pour la souffrance, et l'éthique animale, définie de la sorte, est une éthique de la dénonciation, assez abstraite, qui, de fait, n'explore pas les relations entre les humains et les animaux »³⁰.

De plus, continue Larrère, la vision d'un *care* visant à la libération animale va à l'encontre de la préservation de la relation, qui est le fondement même du *care* : « la libération des animaux consisterait plutôt à nous libérer des animaux »³¹. La fin des relations d'utilité avec les animaux domestiques conduirait à une séparation radicale entre leur monde et le monde humain, qui serait ainsi « désanimalisé » et privé de l'apport émotionnel et symbolique offert par la présence de ces animaux. Larrère, en suivant les idées de Mary

²⁵ Voir aussi « Feminist Reflections on Humans and Other Domesticated Animals » de Dianne Romain, in *Between the Species*, Fall 1990 (vol. 6 n° 4).

²⁶ *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, op. cit., p. 365.

²⁷ Les auteurs en question utilisent souvent le terme « végétarisme » comme incluant le végétalisme, qui est l'exclusion du lait et des œufs, des produits obtenus à partir de l'exploitation du système reproducteur des femelles d'animaux, et pour cela particulièrement problématique dans une perspective féministe (cf. D. Curtin, « Toward an Ecological Ethic of Care », in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, op. cit., p. 99).

²⁸ « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care », *Carol Gilligan et l'éthique du care*, op. cit.

²⁹ *Id.*, p. 159-160.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Id.*, p. 168.

Midgley, vise plutôt à préserver la présence d'autres espèces dans les communautés humaines, à condition de repenser nos relations à leur égard, de manière à ce que ces relations s'inspirent du *care*. Dans cette optique, les idées de Jocelyne Porcher servent de modèle. Cette chercheuse en « sciences animales » et ancienne éleveuse, ne fait pas référence directement aux théories du *care* mais, selon Larrère, s'en rapproche. Porcher plaide pour un élevage repensé selon des critères non productivistes et non intensifs pour retrouver sa rationalité relationnelle³² et émotionnelle³³, niée par sa forme industrielle actuelle ; selon elle, un élevage mené correctement serait producteur de sens, pour l'éleveur aussi bien que pour l'animal, en tant qu'occasion de rencontre et d'échange avec l'autre ainsi que de réalisation commune à travers le travail.

Par conséquent, soutient Larrère, une telle vision de l'élevage est bien plus compatible avec les principes de l'éthique du *care* que les positions des féministes végétariennes américaines. Mais sa lecture est-elle acceptable ? La pratique de l'élevage est-elle vraiment conciliable avec l'attitude d'attention à l'égard de l'autre que Carol Gilligan a théorisée à travers le concept de *care* ? Ou alors, comme l'affirment les féministes végétariennes, l'écoute de la « voix différente » de l'animal ne peut que conduire à la reconnaissance de son désir de vivre, et donc au refus d'une alimentation carnée ? Quelle est la relation entre l'élevage et le *care* : harmonie ou conflit ?

4. Discussion

4.1 Le capitalisme et la généralisation de la souffrance

La première critique de Catherine Larrère concerne la dimension généraliste de la dénonciation de la souffrance des animaux faite par les féministes végétariennes, dans la mesure où cette dénonciation ne tiendrait pas compte de la spécificité des contextes dans lesquels se tissent les relations entre les humains et les animaux. Cette critique ne fait sens que si les relations sont interprétées exclusivement de façon duelle, privée, en excluant le cadre général dans lequel elles se situent. Pourtant, la détermination du contexte d'une relation de *care* ne peut faire abstraction de la manière dont ce rapport s'insère dans un réseau plus vaste de rapports similaires dont il tire certaines de ses caractéristiques fondamentales.

En ce qui concerne l'élevage des animaux pour l'alimentation, il est impossible de l'interpréter comme un ensemble de relations exclusivement personnelles entre l'éleveur et ses animaux, à partir du moment où l'élevage est une relation de type *économique*. Aussi la contextualisation de la relation

³² J. Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 173.

³³ J. Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, Éditions La Découverte, Paris 2011, p. 40.

d'élevage ne peut-elle pas être séparée de l'examen du mode de production propre à la société dans laquelle cette relation se tisse. Dans le cas des sociétés occidentales, ce mode de production, de type capitaliste, est caractérisé par une extrême uniformité et par des procédures aussi standardisées que possible en termes de temps, de méthodes, de sélection des matières premières, et de réduction de l'apport humain à l'état de simple main-d'œuvre indifférenciée. Les études de Jocelyne Porcher elle-même montrent que l'industrie animale actuelle impose aux éleveurs d'adopter des critères de production toujours plus uniformes³⁴. Les féministes végétariennes ont par conséquent raison de dénoncer de manière généralisée la souffrance des animaux élevés dans les pays occidentaux, puisque les conditions de vie de ces derniers sont elles-mêmes généralisées et normalisées par l'économie capitaliste.

C'est pourquoi les autrices de *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, qui soutiennent le choix végétarien sous une forme « contextuelle »³⁵, le présentent comme inévitable dans les sociétés occidentales : selon Deane Curtin « s'il existe un contexte dans lequel le végétarisme moral est absolument nécessaire en tant qu'expression d'une éthique du *care*, c'est celui où vivent les personnes aisées dans les pays technologiquement avancés »³⁶. C'est précisément à cause de ce contexte que la revendication végétarienne est susceptible d'être lue comme un acte de *care* à l'égard des animaux ; en effet, dans le monde capitaliste, c'est la seule option pouvant exprimer de façon cohérente une attitude de souci à l'égard des non-humains. Autrement dit, toute position éthique et politique considérant comme acceptable une préservation de l'élevage uniquement dans sa forme non intensive et « traditionnelle » se heurte inexorablement aux limites imposées par les conditions de vie de la société humaine actuelle : le capitalisme, la mondialisation et la croissance vertigineuse de la population mondiale sont des facteurs qui empêchent de penser qu'une telle option soit réaliste et possible.

À ce stade, on pourrait objecter qu'il suffit de rejeter le capitalisme pour résoudre le problème. Nous touchons ainsi au cœur du sujet : l'élevage est-il oui ou non une pratique de *care* ? Et s'il l'était, cela suffirait-il pour affirmer qu'il est justifié éthiquement ?

4.2 Les dangers du *care*

D'après ce que nous avons vu de la pensée de Gilligan et de Tronto, nous pouvons répondre immédiatement à la seconde question : toutes les relations

³⁴ Cf. *Bien-être animal et travail en élevage*, *op. cit.*, p. 42-51.

³⁵ Cette position ne coïncide pas avec un simple relativisme ou arbitre personnel, mais s'applique à tous les individus qui vivent dans des conditions similaires.

³⁶ D. Curtin, « Toward an Ecological Ethic of Care », in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, *op. cit.*, p. 98.

ne peuvent pas être défendues au nom du *care*. L'objectif d'une théorie politique du *care* consiste, au contraire, à indiquer les éventuelles régressions et dérives auxquelles peuvent porter les rapports de *care* qui ne se déploient pas dans des conditions démocratiques et égalitaires. Tronto signale en particulier deux dangers : le paternalisme / maternalisme, c'est-à-dire la tendance du *care-giver* à prendre des décisions à la place du *care-receiver* ; et le « localisme », à savoir la tendance à considérer les relations dans lesquelles on est personnellement impliqué comme exemplaires d'un point de vue éthique. Ce dernier danger guette particulièrement quand on considère la relation mère-enfant comme le modèle de l'éthique du *care*³⁷.

La féministe Sarah Lucia Hoagland³⁸ insiste également sur la nécessité de critiquer une éthique du *care* qui considérerait comme prototypiques des relations fondamentalement asymétriques telles la maternité, l'enseignement, la thérapie ; il s'agit en effet de relations basées sur l'autorité du *care-giver*, sur la dépendance du *care-receiver* et sur l'absence d'une véritable réciprocité. Il y a une tendance, remarque Hoagland, « à justifier des relations dans lesquelles le pouvoir est déséquilibré, en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle ces rapports reflètent une différence de compétence »³⁹. En réalité, souligne-t-elle, les relations asymétriques ne sont pas basées sur une différence de compétences, mais sur l'idée de l'incapacité de l'autre à agir de façon autonome ; il s'agit, en fin de compte, de contextes dans lesquels la différence est invoquée pour justifier une ingérence démesurée dans la vie de l'autre. Selon Hoagland, la théorie du *care* devrait plutôt s'appuyer sur des relations équitables et non caractérisées par l'autorité, car seulement dans ce cas elle pourra exercer une fonction critique vis-à-vis de formes conservatrices du *care* qui dissimulent des situations de subordination et d'inégalité.

4.3 Élevage : un *care* réciproque mais asymétrique

Pour évaluer si, et sous quelle forme, l'élevage implique une dimension de *care*, il faut adopter une perspective large en envisageant cette pratique sur un plan non seulement individuel (relation entre l'éleveur et ses animaux) mais aussi collectif (relation entre la société et les espèces élevées). En entendant le *care* comme le fait Joan Tronto, donc comme une activité visant à préserver l'existence du « monde », il est possible de cerner au moins trois axes d'exercice du *care* dans le cas de l'élevage. Le premier est celui de l'éleveur par rapport à ses animaux, dans la mesure où il prend soin d'eux en les nourrissant et en leur offrant de bonnes conditions de vie (du moins idéalement). Le deuxième est

³⁷ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., p. 190, 193-194 et 222.

³⁸ S. L. Hoagland, « Some Thoughts about Caring », in C. Card [dir.], *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, 1991.

³⁹ *Id.*, p. 251.

celui des animaux élevés vis-à-vis de la société qui les élève, à laquelle ils fournissent de la nourriture. Le troisième est celui de chaque animal par rapport à son éleveur, dans la mesure où il contribue à assurer le revenu de celui-ci. En outre, il est possible que les pratiques d'élevage soient caractérisées par une dimension émotionnelle dans la relation individuelle entre l'éleveur et son animal, où des liens personnels d'affection peuvent se développer.

Or, Larrère et Porcher cherchent à mettre l'accent sur la réciprocité de ces trois relations. Porcher se réfère à la théorie du don de l'anthropologue Alain Caillé, selon lequel l'acte du don, dans sa dimension fondatrice de la société, est intégré dans une chaîne d'acceptation mutuelle et de réciprocité ; ainsi, dit-elle, « les éleveurs [...] ont le sentiment d'avoir une dette envers leurs animaux et le don de la vie bonne est la reconnaissance de cette dette et la reconnaissance de la valeur des animaux. Il se déploie contre la rationalité instrumentale du travail. La gratitude, qui prend la forme de la vie bonne, représente le contre-don que fait l'éleveur en retour du don que les animaux font de leur travail et de leur vie. »⁴⁰

Pourtant, cette lecture sous-entend un réseau d'acteurs placés de façon abstraite sur un pied d'égalité, libres d'entrer ou non dans la chaîne du don. Dans le cas des animaux d'élevage, le caractère fictif de ce schéma ne pourrait être plus évident. Non seulement il est impossible pour eux d'un point de vue purement pratique de refuser de dispenser leurs « dons » étant donné l'état d'appropriation dont ils font l'objet (condition de captivité, statut juridique d'objets de propriété de l'éleveur), mais leur identité ontologique elle-même découle de leurs fonctions économiques, puisque leur venue au monde est programmée en vue de satisfaire des besoins humains. De fait, le *care* exprimé par l'éleveur dans le soin des animaux (1^{er} axe) est subordonné à la réalisation du *care* que les animaux fournissent à la société (2^e axe) et à l'éleveur (3^e axe). Cet état de fait soumet les vies des animaux à l'arbitraire des besoins humains et produit un déséquilibre important de pouvoir en faveur de ces derniers.

Arrêtons-nous maintenant sur la « vie bonne » que l'éleveur est censé offrir à ses animaux. Porcher soutient que l'abattage final des animaux d'élevage est acceptable uniquement à la condition qu'ils aient eu « une chance de vivre leur vie et si cette vie a été bonne autant qu'elle peut l'être, et en tout cas meilleure qu'elle ne l'aurait été sans nous : plus paisible, plus intéressante, plus riche de sens et de relations »⁴¹. Cette vie bonne serait associée à une dimension émancipatrice de l'élevage qu'il faut redécouvrir et valoriser, affirme Porcher

⁴⁰ J. Porcher, *Vivre avec les animaux*, op. cit., p. 35.

⁴¹ *Id.*, p. 34.

contre les partisans de la libération animale ; en effet, pour les espèces domestiques, l'élevage signifierait l'émancipation de leur statut de proie⁴².

Mais on peut se demander à partir de quels critères le jugement sur la vie des animaux, sur sa qualité et sa signification, peut être établi : comment arriver à une évaluation fiable ? À cet égard, Josephine Donovan suggère d'intégrer l'éthique du *care* à la *théorie du point de vue (standpoint theory)*⁴³. De tradition marxiste, la *théorie du point de vue* a été développée par des autrices féministes pour avancer qu'à l'instar du prolétariat, les femmes ont elles aussi un accès épistémique particulier à la réalité, en vertu de leur condition de classe exploitée⁴⁴. Selon Donovan, les animaux aussi ont un « point de vue » dans la mesure où ils sont autant réifiés, voire plus, que les travailleurs humains dans le processus de production capitaliste⁴⁵. Ce point de vue doit être saisi et exprimé par les êtres humains qui sont prêts à engager un dialogue avec eux ; pour faire cela, il faut s'efforcer de lire et d'interpréter le langage du corps (mouvements des yeux, expressions du visage, ton de la voix) des individus non humains avec lesquels on a une relation, en généralisant ensuite ce qui a été observé chez eux à d'autres individus de la même espèce impliqués dans des contextes similaires. Donovan ne sous-estime pas la difficulté de la tâche – une difficulté qui rappelle celle qui caractérise la communication avec les êtres humains ayant un handicap sévère – mais elle a confiance en l'efficacité d'une attitude d'attention affinée par la pratique⁴⁶. L'attention est un élément-clé de l'éthique du *care* : Joan Tronto explique elle aussi que pour saisir les véritables besoins de l'autre « nous devons suspendre nos objectifs personnels, nos ambitions, nos projets de vie et nos préoccupations, pour être attentifs aux autres »⁴⁷.

À la lumière de cela, demandons-nous maintenant quel est le point de vue des animaux que présuppose la notion de « vie bonne » proposée par Jocelyne Porcher. Si, selon Josephine Donovan, l'attention et le dialogue nous font comprendre que les animaux « ne veulent pas être abattus ou subir de mauvais traitements, ni être exploités »⁴⁸, Porcher demande simplement, de façon

⁴² J. Porcher, « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme analphabète », *Revue du MAUSS*, La Découverte, 2007/1 (n° 29), p. 582. Des considérations similaires sont menées par C. et R. Larrère dans « Le contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement*, n° 30 / avril 1997.

⁴³ Dans « Feminism and the Treatment of Animals : from Care to Dialogue », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 2006, vol. 31 n° 2 ; reproduit dans une version raccourcie avec le titre « Caring to Dialogue. Feminism and the Treatment of animals » in *The Feminist Care Tradition*, *op. cit.*

⁴⁴ Pour une présentation et une discussion de la *standpoint theory (théorie du point de vue)* féministe, voir A. Wylie, « Feminism in philosophy of science : Making sense of contingency and constraint », in M. Fricker, J. Hornsby (dir.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, 2000.

⁴⁵ Sur l'aliénation des animaux d'élevage, dans la société capitaliste voir B. Noske, *Beyond Boundaries – Humans and Animals*, Black Rose Books, Montréal 1989-1997, chap. 2 « Domestication Under Capitalism ».

⁴⁶ J. Donovan, « Caring to Dialogue », *op. cit.*, p. 363-364.

⁴⁷ J. Tronto, *Un monde vulnérable*, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁸ J. Donovan, « Caring to Dialogue », *op. cit.*, p. 362.

rhétorique et quelque peu provocatrice : « qui sait ce que veulent les animaux domestiques ? »⁴⁹ En fait, la chercheuse française est loin d'adopter le détachement théorisé par Tronto et Donovan, mais, au contraire, prête aux animaux les intentions servant au mieux les intérêts des humains qui bénéficient de leur *care*⁵⁰ ; dans son dialogue à sens unique, l'humain fait valoir sa fonction de *care-giver* pour décider de ce qui est le mieux pour l'animal, en appelant « vie bonne » la protection qu'il accorde – voire impose – à ce dernier en contrepartie de la gestion totale de sa vie et de l'appropriation de son corps. D'ailleurs, le déséquilibre profond inhérent à l'élevage est reconnu ouvertement par les deux autrices françaises. Elles appellent à la préservation de la relation avec les animaux, à la valorisation des émotions qui nous lient à eux, et à la prise de responsabilité concernant leur bien-être, mais leurs appels, qui se veulent liés à une attitude de *care*, s'incarnent dans une pratique, l'élevage, dont elles-mêmes reconnaissent sans gêne la dimension asymétrique et inégalitaire :

L'élevage représente un flux positif de vie qui va des animaux aux hommes et qui crée chez les éleveurs un état d'endettement positif⁵¹.

[...] les rapports à l'intérieur de ces communautés mixtes [...] sont réciproques (les obligations ne sont pas à sens unique) mais ils sont inégalitaires (gravement inégalitaires, puisqu'ils incluent la possibilité de la mise à mort des animaux)⁵².

Cela n'améliore pas les choses que Larrère précise que cette relation « certes hiérarchique et inégalitaire [est] apte à caractériser chacun dans l'excellence de sa vertu propre, de la fonction qu'il remplit »⁵³ ; il s'agit précisément des mécanismes conceptuels propres au *care* « conservateur » critiqués par Tronto et Hoagland, qui consistent à identifier les *care-givers* avec leur fonction de soin, et à revendiquer de manière intéressée la notion de différence pour justifier des relations de *care* caractérisées par l'inégalité et la disproportion de pouvoir.

En somme, non seulement les propos de Porcher et Larrère regorgent de paternalisme, mais leurs positions contredisent complètement les théories politiques du *care* que nous avons examinées. En effet, la condition

⁴⁹ J. Porcher, « Bêtes de somme », *Ravages n° 3 : Adieu bel animal*, Éditions Descartes & Cie, novembre 2009, p. 131.

⁵⁰ Voir, par exemple. J. Porcher, T. Schmitt, « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie » *Revue du MAUSS*, La Découverte, 2010/1 n° 35, dans lequel l'analyse du point de vue des animaux consiste... à observer leur collaboration ou pas dans les pratiques agricoles ! Il s'agit donc d'un point de vue déjà accaparé par l'être humain.

⁵¹ J. Porcher, *Vivre avec les animaux*, op. cit., p. 35.

⁵² C. Larrère, « Des animaux-machines aux machines animales », in J. Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Gallimard, Paris 2010, p. 107.

⁵³ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997, p. 58.

domestiquée dont elles font l'apologie ôte toute autonomie aux animaux ; de plus, elle est profondément hiérarchique, alors que les approches politiques du *care* critiquent les formes d'interdépendance qui masquent des situations d'inégalité.

4.4 Mort de l'individu et mort des relations

La mort des animaux demeure un point opaque dans toutes les versions réformistes de l'éthique animale. 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.

D'ailleurs, il est légitime de se demander quelle valeur éthique peuvent avoir des relations qui, par essence, se nouent sur une très courte période, étant donné que la relation des animaux élevés pour la viande avec leur éleveur coïncide avec leur jeunesse. De fait, il ne s'agit que de quelques semaines ou quelques mois ; ils ne connaîtront jamais l'âge adulte et l'éleveur ne les connaîtra jamais en tant qu'adultes. Ce n'est pas un hasard si Jocelyne Porcher fonde ses réflexions autour de la relation d'élevage presque exclusivement sur l'expérience d'éleveurs d'animaux tels des vaches « à lait »⁵⁴, qui eux restent plusieurs années dans l'élevage avant de finir à l'abattoir. Ayant conscience de ce problème, Porcher le résout en diluant le drame de la mort individuelle dans le système général des relations collectives :

Selon l'échelle, la vie et la mort n'ont pas le même sens. [...] Le respect, l'échange ne sont pas les mêmes avec les animaux reproducteurs, les vaches, les truies, les brebis, et avec des animaux comme les veaux, les agneaux, les porcelets, vendus plus ou moins rapidement. Le rapport de don se situe dans des temporalités différentes et circule entre troupeau et individus, entre types d'animaux et entre vie et mort [...] Les éleveurs donnent la vie et, *in fine*, la reprennent pour nourrir les êtres humains, autrement dit pour entretenir la vie. [...] La mort est acceptable si l'éleveur a respecté les termes de l'échange. [...] Pour l'éleveur alors, la mort de ses

⁵⁴ Cf. « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie », *op. cit.*, et *Être bête*, écrit en collaboration avec l'éthologue Vinciane Despret (Actes Sud, Paris 2007).

animaux prend sens et laisse place à la vie : sa vie économique tout d'abord, qui est la condition de sa survie en tant qu'éleveur, mais aussi la vie de son troupeau, car l'animal continue d'exister dans ses descendants, dans sa filiation⁵⁵.

Cette solution bancale, qui – encore une fois – reconnaît sans gêne l'asymétrie du pouvoir entre l'éleveur et les animaux, devrait nous convaincre selon Porcher de l'opportunité d'accepter le moindre mal pour un plus grand bien : les animaux doivent mourir, à des échéances différentes, pour assurer la permanence de leur groupe (en fournissant un revenu à l'éleveur) et de la société humaine qui les accueille (en fournissant un moyen de subsistance sous forme de nourriture). Mais cette solution est-elle vraiment la seule possible ? Ne pourrait-on pas imaginer une société qui reconnaît 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 ? Une telle hypothèse ne porterait pas atteinte à ceux qui aujourd'hui vivent de l'élevage, tout en évitant de faire souffrir les animaux, et, en conciliant le point de vue de toutes les parties prenantes, serait donc parfaitement en accord avec le *care*. Comment se fait-il qu'elle ne soit pas envisagée par Porcher et Larrère ?

La réponse à cette question se trouve dans la dernière objection que Larrère formule à l'égard des féministes végétariennes. Selon Larrère, le végétarisme a pour conséquence la rupture des relations entre les humains et les animaux domestiques ; ainsi, en souhaitant effacer la présence de ces espèces animales de la vie humaine, il est en contradiction avec l'esprit de l'éthique du *care*. Il s'agit d'une objection que Larrère reprend chez Porcher qui dans un pamphlet intitulé « Ne libérez pas les animaux ! » dénonce la volonté des théories de libération animale de casser notre lien avec les animaux domestiques, ce qui laisserait la place – dit-elle – à « un monde humain sans animaux, c'est-à-dire l'enfer »⁵⁶. En d'autres termes, la mort de l'animal serait nécessaire pour laisser en vie la communauté entre notre espèce et les espèces que nous avons domestiquées.

Or, ce discours s'appuie sur une étonnante confusion de plans. Il présuppose tacitement que la fin de l'élevage à des fins alimentaires coïnciderait avec la fin de toute relation possible avec les espèces domestiques. Cependant, cela est loin d'être évident, autant sur le plan conceptuel que pratique. Il est parfaitement possible d'imaginer une préservation de la communauté de vie de notre espèce avec les animaux d'élevage ; il s'agit d'en fixer les conditions matérielles de possibilité ainsi que d'accepter de découvrir

⁵⁵ . Porcher, *Vivre avec les animaux, op. cit.*, p. 34 et suiv.

⁵⁶ J. Porcher, « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme analphabète », *op. cit.*, p. 579.

de nouvelles façons de vivre avec eux, autres que celles qui impliquent leur exploitation. Ceci se réalise déjà, en partie, dans les sanctuaires accueillant des animaux en détresse ou rescapés de l'abattage.

En fait, certains passages des écrits de Porcher sont révélateurs du fait que son objectif est de défendre uniquement la proximité entre les humains et les animaux qui résulte de l'élevage à des fins alimentaires (dans sa forme « traditionnelle »), et qu'elle écarte l'idée d'inventer de nouveaux types de cohabitation : « La majorité d'entre nous se sent rattachée aux animaux d'élevage par un fil historique, familial, sentimental, qui rend difficile la perspective d'un avenir où l'élevage n'aurait plus qu'une fonction de zoo animal et culturel. »⁵⁷ Cette volonté obstinée d'éviter la « mort » de l'élevage à des fins alimentaires, et seulement de celui-ci, illustre bien le risque intrinsèque de toute utilisation du *care* dépourvue d'attitude critique et de visée démocratique : celui de se servir de cette notion afin de préserver le *statu quo*.

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, toutes les relations ne peuvent être justifiées au nom du *care*. Il ne suffit pas qu'une relation soit « vivante » – c'est-à-dire qu'elle existe, qu'elle ait un passé, qu'elle inspire des émotions et contribue à la construction de l'identité de ses acteurs – pour prouver que cette relation est digne de continuer à « vivre », s'il apparaît qu'une des parties est atteinte dans son autonomie et son intégrité physique. Le féminisme fournit de nombreux exemples de relations de ce genre : les relations de couple entre des femmes et des hommes dominants, ou encore celles entre les esclaves afro-américaines destinées au rôle de nourrices et leurs maîtres blancs. Dans des relations de ce type, l'attachement sentimental et l'image de soi issue de la subordination cachent des rapports de domination et d'exploitation⁵⁸.

Et c'est ici que l'on saisit le contresens de la position de Larrère, lorsqu'elle conteste le parallélisme entre les luttes de libération humaine et celle de libération animale. En effet, Larrère avance l'argument selon lequel si le but des premières est de permettre aux dominants aussi bien qu'aux dominés de continuer à vivre ensemble dans une société devenue juste, la seconde voudrait au contraire interrompre les relations entre dominants (les humains) et les dominés (les non-humains) et dissoudre la communauté mixte qui puise ses origines dans la domestication⁵⁹. Pourtant, afin que les dominants et dominés humains puissent raisonnablement concevoir de vivre ensemble de façon démocratique, il est essentiel pour eux de « mettre à mort » les relations caractérisées par un excès de pouvoir ; autrement dit, tout projet progressiste humain doit accepter de renoncer à certaines formes de vie commune qui constituent le cadre de l'oppression, même lorsqu'on y est attaché pour des raisons historiques et sentimentales. Pour rester dans la sphère féministe, il

⁵⁷ J. Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 251.

⁵⁸ Voir aussi B. Houston, « Caring and Exploitation », *Hypatia*, vol. 5 n° 1 (Spring 1990).

⁵⁹ C. Larrère, « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care », op. cit., p. 167-168.

suffit de penser à la critique dont fait l'objet la famille hétérosexuelle monogame et à la nécessité d'inventer de nouvelles formes de relations amoureuses et d'éducation des enfants. Il en va de même pour les relations avec les animaux : puisque la relation entre les humains et les animaux qui s'est bâtie au cours de l'histoire implique la mort de plusieurs milliards d'animaux tous les ans, il est nécessaire de « tuer » ce type de relation, afin que les hommes ainsi que les animaux trouvent de nouvelles formes de vie commune dans lesquelles l'affection et le partage entre les uns et les autres ne se réalisent pas au prix de la privation de la vie de ces derniers.

5. Conclusion

La réflexion que nous avons menée dans cet article permet de reconnaître que le lien entre le *care* et l'élevage est ambigu : l'élevage peut être interprété comme une pratique du *care* uniquement lorsque l'on entend celui-ci de manière conservatrice. Rappelons les défauts d'une lecture conservatrice du *care* :

- Le traditionalisme : les relations sont acceptées en tant qu'états de fait légitimés par l'histoire passée ainsi que pour des raisons nostalgiques ;
- Le refus des valeurs démocratiques : dans l'appréciation des relations, on fait l'impasse de valeurs fondamentales telles l'égalité et l'autonomie ;
- La partialité de la contextualisation : on prend en compte uniquement le caractère personnel des relations, lié à la biographie et la culture des individus qui les vivent, tout en négligeant leur contexte politique, leur dépendance à certains modes de production économique, et leur intersection avec des pratiques collectives d'inégalité et de discrimination.

Cette vision conservatrice empêche de reconnaître la valeur progressiste de la notion de *care*, ainsi que de faire dialoguer l'éthique du *care* avec l'éthique de la « justice » – en ôtant à cette dernière la possibilité de gommer sa tendance à l'abstraction – et avec d'autres formes de pensée politique. Seule l'adoption d'un point de vue critique et progressiste permet au *care* d'éviter ces dérives dangereuses et de devenir un moteur de changement en vue d'une société plus juste.

Dans le cadre de l'éthique animale, une lecture correcte du *care* met en évidence l'incompatibilité entre celui-ci et l'élevage. L'éthique du *care* devient alors l'alliée de l'éthique de la justice dans la critique des relations utilitaires entre les humains et les animaux domestiques. Là où l'éthique du *care* est vue par Catherine Larrère comme une approche incompatible avec l'idée de libération animale, elle peut au contraire constituer un facteur de

renouvellement des théories traditionnelles des droits des animaux, auxquelles elle est en mesure d'offrir des outils aptes à aborder la question de la préservation des relations entre les humains et les animaux dans un cadre égalitaire et démocratique.