



HAL
open science

Val Plumwood: la voix différente de l'écoféminisme

Raïd Layla

► **To cite this version:**

Raïd Layla. Val Plumwood: la voix différente de l'écoféminisme. Cahiers du Genre, 2015, Genre et environnement. Nouvelles menaces, nouvelles analyses au Nord et au Sud, 59 (2). halshs-02088186

HAL Id: halshs-02088186

<https://shs.hal.science/halshs-02088186>

Submitted on 10 Apr 2021

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

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

VAL PLUMWOOD: LA VOIX DIFFÉRENTE DE L'ÉCOFÉMINISME

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction	1
2. La critique écologique de la raison moderne	4
2.1. La raison et ses servantes	4
2.2. Les autres	5
2.3. Un drame sado-impassible	7
3. Dépasser les dualismes	8
3.1. Par-delà les éthiques du respect	9
3.2. Par-delà les éthiques du droit	9
3.3. L'attention au particulier et le soi écologique	11
4. Conclusion : les multiples voix du <i>care</i>	14
Références	15

1. INTRODUCTION

Au sein des éthiques environnementales s'est développé récemment un nouvel ensemble de réflexions en philosophie ainsi que dans les sciences humaines et sociales, depuis un lieu à priori inattendu : le féminisme. Ce courant, qui reprend à son compte le terme d'écoféminisme¹, a une double dimension, activiste et académique. Dans le champ académique, il s'est développé très récemment : on voit apparaître un ensemble significatif de publications durant les années 1990. Je centrerai mon attention sur le domaine philosophique. En voici trois auteures parmi les plus influentes :

- (1) Val Plumwood (1939-2008), australienne, professeure de philosophie à l'Université de Sidney.
- (2) Carolyn Merchant (1936-), états-unienne, historienne des sciences et philosophe, professeure à l'Université de Berkeley.
- (3) Karen Warren (1947-), états-unienne, professeure de philosophie au Macalester College, Minnesota.

Version preprint. Paru in *Cahiers du Genre* 59, pp. 49-72, 2015.

¹Le terme est né sous la plume de Françoise d'Eaubonne. Sur le rôle d'Eaubonne dans la naissance des mouvements écoféministes, cf. l'étude de Catherine Larrère dans le présent volume.

L'écoféminisme développe une réflexion critique sur l'idéal moderne de domination de la nature. Il défend l'idée que cet idéal est associé aux valeurs définissant les idéaux modernes de la masculinité, dont la relégation du féminin à une forme de nature infra-rationnelle est une pièce déterminante. Historiennes des sciences et philosophes ont largement souligné comment la pensée occidentale a conçu, tout au long de son histoire, « la femme » comme « plus naturelle », une conception dont l'absence de clarté n'a jamais empêché qu'elle soit reprise de siècle en siècle, jusqu'aux coups d'arrêt politiques (obtention des droits civiques) et scientifiques (développement des études sur le genre) du XX^{ème} siècle. Ces coups d'arrêt à l'usurpation masculine du pouvoir définissent les éléments d'une lutte non-violente de longue haleine encore en cours. Sur le fondement de ces critiques, l'écoféminisme avance l'idée supplémentaire suivante : la réflexion sur les idéaux de genre est également un des (nombreux) éléments nécessaires à la résolution de la crise environnementale. La sous-estimation de ce facteur relève des mêmes forces de relégation qui renvoient les femmes à la nature, ou à plus de nature (quoi que cela veuille dire). On retrouve ses effets jusque dans les milieux académiques.

Avec l'écoféminisme, le genre apparaît comme un lieu de réflexion dont la portée est ainsi plus vaste que la seule, si on peut dire, demande d'égalisation des droits des hommes et des femmes, formels et réels. Il s'agit plus largement d'interroger un modèle de civilisation, avec ses valeurs dominantes et ses idéaux : non pas simplement libérer le féminin de sa relégation à la nature, mais ramener ce faisant les idéaux masculins à la dimension plus humble d'un être en relation avec une nature qui n'est plus pensée comme un autre, extérieur, à dominer – repenser donc les relations de l'humain *en général* à la nature. La spécificité de l'écoféminisme est de relever ce défi en proposant de rebattre les cartes du genre : qu'est-ce qu'être un homme, une femme, si nous devons laisser derrière nous les valeurs et modes de vie ayant contribué à la crise environnementale ?

Rappelons qu'au sein des sciences humaines et sociales, la croisée conceptuelle « genre et environnement » est jeune. Cette croisée appartient à une exploration des questions environnementales par les sciences humaines et sociales, qui, elle-même, se trouve minorée dans l'espace académique par rapport aux sciences dites de la nature. Sans même ouvrir la question du genre, il est difficile de faire accepter l'idée que les solutions aux problèmes environnementaux passent aussi par une nouvelle donne culturelle et sociale, et donc supposent un rôle crucial de ces sciences mêmes qui pensent culture et société : la persuasion dominante est bien encore que si solution il y a, elle réside dans le développement de nouvelles technologies, sur le fondement de théories issues des sciences de la Terre et du vivant. Selon l'écoféminisme, cette relégation au second rang des sciences humaines et sociales dans la gestion de la crise environnementale relève des mêmes mécanismes qui présentent comme idéaux de la masculinité, et de la science conjointement, la recherche d'une domination accrue de la nature par la technique.

Je porterai ici mon attention sur la position de Val Plumwood², à travers ses deux ouvrages :

²Val Plumwood est née en 1939, dans une famille pauvre près de Sydney, vivant d'une exploitation de volailles. Elle a étudié la philosophie à l'Université de Sydney dans les années 1960. À partir des années 1970, elle est devenue un des membres les plus influents de la philosophie environnementaliste australienne, avec son mari Richard Routley. Ils co-signeront d'importants articles et traités de l'écologie environnementale, en particulier *The Fight for the Forests* [24]. Également engagée dans l'activisme écologiste, elle a eu un rôle déterminant dans la sauvegarde

- *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), et
- *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason* (2002)

En en relevant deux aspects centraux :

- (1) une **critique écologique de la raison moderne**, où la « raison », analysée comme une des sources de la crise environnementale actuelle, apparaît comme grevée par un dualisme de naissance entre raison et nature. Ce dualisme se décline en une série d'oppositions : entre raison et émotion, raison et corps, domaine public et domaine privé, compris comme respectivement supérieurs et inférieurs, le féminin étant symboliquement associé aux seconds.
- (2) une **exploration d'alternatives non-dualistes**, puisées dans les éthiques particularistes. Parmi celles-ci, les éthiques du *care* sont un des principaux contre-modèles avancés.

L'écoféminisme de Plumwood se situe ainsi dans le cadre des critiques féministes de la modernité. La modernité y apparaît d'abord comme une affaire d'homme moderne, la femme étant précisément laissée de côté comme ce qui n'entre pas, ou qui est simplement parfois toléré, dans les nouvelles sphères définissant le moderne. Le féminisme est alors compris comme la recherche de ce que serait la femme moderne dans un cadre qui l'exclut. Deux grandes attitudes s'opposent ici : affirmer qu'il suffit de compléter l'homme moderne en lui adjoignant la femme, qu'on avait oubliée dans un coin du XVIII^{ème} siècle, et qui reprend alors simplement les attributs de l'*anthropos* moderne ; et affirmer au contraire que l'ajout simple n'est pas possible, parce que la définition du mâle moderne dépend dynamiquement de la relégation de la femme du côté du privé, de l'« ancien » voire de l'éternel, l'*anthropos* moderne n'existant tout simplement pas.

Selon les féminismes dit radicaux, le féminisme n'est pas soluble dans une modernité qui n'ait pas rediscuté ses fondements : par exemple, pour ne citer que deux noms parmi les nombreuses auteures en arrière-plan des travaux de Plumwood, celui de Carol Pateman [20], qui montre comment le contrat social renégocié au XVIII^{ème} siècle n'était pas seulement une nouvelle division du pouvoir politique, mais en même temps et *ipso facto* un nouveau partage des mondes féminins et masculins, reconduisant la minorité politique pour les femmes (à l'exception près de quelques voix dissidentes comme celles d'Olympe de Gouges ou de Condorcet) ; ou encore celui de Carol Gilligan [9], figure majeure des éthiques du *care*, une des pièces centrales des critiques de la raison moderne. Notons que les pratiques du milieu académique tendent à reléguer sur ses marges semblables pièces décisives : en témoigne la place quasi-nulle des études sur le genre dans les programmes et autres curriculums universitaires, quand les effectifs étudiants tendent vers l'égalisation.

des forêts de l'est australien. Randonneuse infatigable, elle a frôlé la mort lors de l'une de ses explorations solitaires de l'East Alligator Lagoon du Kakadu National Park : elle raconte dans « Being prey » [22] son attaque par un crocodile, et comment cet accident lui a permis de prendre conscience du refus moderne de penser l'être humain comme élément de la chaîne alimentaire. Après son divorce, Val se renommara Plumwood, à partir de son lieu de vie, *Plumwood Mountain* (« Le mont des pruniers »). Sur son influence comme philosophe et activiste, cf. l'hommage que lui a consacré, à l'annonce de sa disparition, l'International Society for Environmental Ethics : <http://enviroethics.org/2008/02/29/val-plumwood-11-august-1939-%E2%80%93-29-february-2008/>.

La proximité de thème et d'intérêts entre l'œuvre de Plumwood et les critiques de la raison moderne développées dans le champ philosophique depuis les années 1940 est ainsi importante, mais l'apparition des problématiques féministes et écologiques imposent une reprise de la question. Si la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer, riche d'une réflexion sur le « sadisme » de la raison moderne, apparaît comme une des sources historiques de *Feminism and the Mastery of Nature*³, la différence principale avec la critique allemande de la raison moderne est bien que cette dernière ne pose pas la question du genre : or selon l'écoféminisme, une telle critique de la raison ignore une de ses pièces fondamentales. Il est bien étrange aujourd'hui de constater que la question du genre n'était pas posée : les philosophes de la *Dialectique de la raison* réagissaient pourtant bien à une barbarie éminemment genrée, celle de la guerre moderne dans sa version nazie, menée de toutes façons par des hommes, l'affaire (secondaire) des femmes étant, si l'on peut dire, le nazisme à la maison. La répartition des rôles de genre allait de soi, quelque chose qu'on avait à peine à remarquer ; quelques années après la *Dialectique de la raison*, paraîtra le *Deuxième sexe* [5] de Beauvoir, ouvrant la philosophie contemporaine à la question du genre, et à la manière dont la réflexion moderne sur la raison l'a supposée et reniée tout à la fois.

2. LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE DE LA RAISON MODERNE

La description par Plumwood de la raison moderne comprend de nombreuses dimensions : sa critique est culturelle, économique, morale, épistémologique. On ne peut rendre justice à toutes ces dimensions dans le cadre d'un article. Je montrerai simplement ce qui justifie l'idée même d'un écoféminisme, à savoir l'établissement d'un lien essentiel entre les différentes formes de domination présentes dans le rapport entre hommes et femmes d'un côté, humain et nature de l'autre.

2.1. La raison et ses servantes. Les premiers chapitres de *Feminism and the Mastery of Nature* explorent comment les oppositions dualistes de la modernité (homme-nature, esprit-corps, intellect-émotion, public-privé) se déclinent selon des distinctions de genre : la raison, masculine, désincarnée, contrôlée et publique, est opposée à son inférieur, la nature, dont fait partie le féminin, incarné, émotif, et destiné au privé, à un travail ancillaire motivé par un bien supérieur à l'être propre. Ce dualisme constitue une des sources de l'instrumentalisation actuelle de la nature, servant, tout comme « la femme » qu'elle englobe et qui la représente, d'arrière-plan ancillaire au développement de la Raison – de l'Homme, de la Civilisation. . . comme on voudra appeler ce principe supérieur.

Plumwood parle de *backgrounding*, une technique généralement associée aux entreprises de domination, qui fait apparaître la nature comme simple « arrière-plan » du développement de la raison, permettant ainsi l'illusion d'autonomie et de maîtrise dont celle-ci a besoin, illusion qui

³Cf. Estelle Ferrarèse, « Le care environnemental de *La dialectique de la Raison* : un rapprochement heuristique ? » [6]. Interrogeant la filiation historique entre l'École de Francfort et les problématiques contemporaines du genre, via l'héritage qu'en fait Nancy Fraser, Ferrarèse fait apparaître la dette des positions de Plumwood vis-à-vis de la critique allemande de la raison. Une dette qui ajoute cependant toute la différence du féminisme à une pensée qui l'ignore.

apparaît cependant de plus en plus comme telle sous l'effet de la crise environnementale. Plumwood (en cela moderne, d'ailleurs) reprend ce faisant le vieux thème philosophique du transcendantal en le naturalisant : elle montre comment la raison ainsi pensée est aveugle à ses propres conditions de possibilités. *Enabling conditions*, écrit-elle en bonne philosophe naturaliste, à savoir le corps, et la nature non-humaine.

2.2. Les autres. L'altérité est l'apanage des dominés. Beauvoir [5] avait rendu patente l'absurdité de ce tour de passe-passe (le « deuxième » sexe) ; Plumwood poursuit en soulignant que c'est conjointement avec les « autres » êtres dits naturels que les femmes sont construites comme l'Autre de l'homme et de la raison, liant dès lors de manière originale le féminisme aux problématiques extra-humaines des pensées environmentalistes (comme celle des espèces « partenaires ») :

Dans l'imaginaire historique du rationalisme, les femmes et autres « êtres inférieurs » sont les Autres de la raison, qui est traitée comme chasse gardée des hommes d'élite, au-dessus de la vulgaire sphère matérielle de la vie quotidienne, et appelés à la transcender par leur participation plus grande à la Raison. Ce ne sont pas seulement les femmes qui ont été construites comme opposées à la rationalité, la culture et la philosophie occidentales, mais encore l'esclave, l'animal et le barbare, tous associés au corps, et à toute la sphère opposée de la physicalité et de la matérialité. Il serait naïf de supposer que ces conceptions profondément ancrées de la raison comme chasse gardée des hommes d'élite sont de simples idées, abusant d'un concept fondamentalement neutre et n'ayant eu aucun effet sur son interprétation et sa construction. Bien plutôt, elles ont construit la raison comme personnage dominant d'un récit moderne rationaliste de domination des Autres. De ce récit, nous dérivons les mythes, encore prégnants, de la nature plus instable et plus émotive des femmes, tout comme les mythes contemporains d'une technoraison masculinement encodée, invincible et héroïque, qui résoudra nos problèmes actuels, en arrachant aux mâchoires de la crise un futur flamboyant. [23, p. 19]

Voici donc ce qui distingue l'analyse de l'écoféminisme comme critique de la modernité : le projet de domination de la nature s'est développé en liaison étroite avec les dominations intra-humaines. L'inférieur dans les relations humaines, femmes, esclaves, animaux, barbares et autres indigènes (selon l'ordre qu'on voudra), est construit comme relevant plus de la nature que son maître. Comme dans les autres féminismes, il ne s'agit jamais de penser le cas féminin isolément, mais de le réintégrer dans des comportements de domination plus vastes et croisés, pour montrer que des constructions politiques sont à l'œuvre. Réfléchir aux cas humains de domination permet de mieux comprendre le projet de domination de la nature : une femme sert à quelque chose ; un esclave sert à quelque chose ; la mer, le vent servent à quelque chose. L'ancillarité est étendue à la nature entière, non pas selon une idée noble du service, mais selon l'idée encore fermement ancrée *urbi et orbi* que servir est une bassesse. Ainsi une philosophie de l'environnement a ce résultat inattendu qu'il permet de mieux comprendre les rapports de domination intra-humains, en reprenant le concept de nature dans une interrogation plus globale. C'est cette fécondité réciproque entre féminisme et philosophie de l'environnement qui anime le projet de Plumwood.

L'écoféminisme est parfois pris pour la confusion pure et simple entre deux choses qu'on considère comme strictement indépendantes : d'un côté les risques actuellement encourus par la tentative de maîtrise des phénomènes naturels grâce à la technique, et de l'autre, la domination

politique des hommes sur les femmes, absolue jusqu'à l'extension du droit de vote, relative ensuite via les mécanismes de répartition du pouvoir. Mais il n'y a précisément pas confusion : il y a au contraire perception d'une continuité souvent ignorée entre différents (en effet) types de dominations, où le naturel est la marque de ce qui doit être dominé, exploité. Si on peut dire comme E. Nakano Glenn [17] que les femmes sont exploitées dans le cadre capitaliste comme source de reproduction gratuite de la main d'œuvre, Plumwood ajouterait que l'exploitation est, de manière générale, de droit, dans le cadre dualiste moderne, vis-à-vis de toute chose naturelle – ce qui fait la vérité de l'écoféminisme.

Maintenant, il est clair que dans ce processus général de domination, les relations de dominations sont complexes : l'esclave mâle est encore plus « naturel » que la femme du maître, l'indigène que le petit blanc, l'animal domestique du maître est mieux traité que son esclave humain, là où l'esclave a au moins certaines femmes et certaines bêtes au-dessous de lui, etc. Les croisements sont nombreux. Les *gender, race, cultural studies* depuis les années 1990 ont montré comment ces différents facteurs interagissent pour former un réseau de domination complexe. Le XX^{ème} a vu naître les premières remises en cause de la plupart de ces tissus de relations. Il demeure cependant que les rapports de l'humanité actuelle à la nature demeurent prisonniers de l'idéal masculin occidental de domination. C'est l'essentiel de ce qui doit, selon Plumwood, être combattu.

Jusqu'à aujourd'hui, le Maître est essentiellement constitué d'une petite partie de l'humanité dite blanche (aussi absurde soit la catégorie), principalement masculine, mais l'identité du dominant pourrait partiellement changer, sans que les structures de domination soient défaites : les projets écoféministes ne sont pas une revendication masquée d'une plus grande part du gâteau, mais veulent subvertir la domination elle-même. Dans cette mesure, Plumwood serait d'accord avec l'analyse offerte par Nancy Fraser [7] du risque actuel de récupération du féminisme par les structures de domination : où le féminisme perdrait sa dimension critique, et la noierait dans des projets plus individuels d'acquisition de bonnes places dans un système accepté comme tel. Plumwood ne s'exprime pas quant à elle sur le risque d'une participation accrue des femmes via une certaine forme de réussite au système même qui perpétue certaines vieilles dominations, en particulier le projet d'un assujettissement de la nature aux besoins des humains : elle souligne au contraire combien les femmes sont encore construites comme l'Autre, l'*outsider*, la réelle mais faible participation féminine aux structures de pouvoir ne devant pas masquer la partie immergée de l'iceberg. Le propos de Plumwood est en effet de souligner des effets de seuil, et se démarquerait tout de même dans cette mesure de la crainte exprimée par Fraser : un succès général du féminisme ne laisserait pas l'ensemble des structures de domination en place, la récupération ne peut être que partielle – c'est une manière d'analyser le fameux plafond de verre, comme la quantité d'*outsiders* que le système peut tolérer pour se perpétuer en faveur d'un nombre maximal de messieurs.

Soulignons que Plumwood n'est pas technophobe, c'est le paradigme de l'exploitation et la domination qu'elle rejette, elle n'exprime pas de haine ou de terreur de la technique. Source indéniable de nombreux bienfaits pour la vie humaine (du moins celle d'une portion très réduite de l'humanité à ce jour... d'où l'inévitable apparition d'une critique soutenue), l'idéal de domination de la nature rencontre néanmoins aujourd'hui ses limites. La critique de Plumwood devient

alors dénonciation des faux-semblants de la civilisation technique : la crise environnementale manifeste l'absence d'une véritable maîtrise de la nature, l'idéologie était fautive, et faux le maître – une des leçons patentes des récentes catastrophes écologiques, comme celle de Fukushima⁴.

Plutôt que de soutenir un point de vue technophobe, Plumwood prend ainsi un point de vue historique plus large : elle voit la raison moderne comme victime d'un excès inhérent, empruntant le concept d'*hybris* aux Grecs pour souligner le danger impliqué dans ce qu'on peut appeler une illimitation pratique de la raison, qui a confisqué toute agentivité et transformé la Nature en un vaste objet ou ensemble d'objets. N'autorisant pas de confrontation, cette raison est décrite comme monologique : l'Autre en face d'elle n'est pas en dialogue ou, du moins, en réaction depuis son être propre, mais simplement objet. La possibilité d'une réponse ou d'une résistance naturelles ne sont envisagés que comme quelque chose qui doit être maîtrisé.

2.3. Un drame sado-impassible. Pour décrire cette *hybris*, Plumwood souligne l'importance du dualisme raison-émotion, qui implique qu'une relation rationnelle idéale à la nature doit être dénuée d'émotion, impassible (*dispassionate*), l'émotion apparaissant comme passive et incontrôlable. Plumwood décrit ainsi les idéaux modernes de contrôle de la nature dans les termes d'un drame sado-impassible – l'antonyme d'une perspective de *care* :

Dans les termes des concepts psychanalytiques forts de Teresa Brennan, cette mythologie culturelle d'une raison masculinement encodée, maîtrisant une nature encodée au féminin, est un drame sado-impassible, où le héros utilise le dualisme raison-émotion et les idéaux associés de rationalité détachée pour interdire ou couper court à l'empathie ou à l'identification avec l'Autre. Le sado-impassible est le docteur qui expérimente sur ses congénères, tels que les handicapés mis à mort dans les institutions nazies. Il ne ressent rien, là où il devrait ressentir de l'empathie, et nous y reconnaissons un défaut moral grave. Le sado-impassible est le mode dominant des Héros Rationnels de la science et du capitalisme. Étant donné le traitement actuel fait par le Héros à l'environnement global, nous avons des raisons de supposer que le drame culturel occidental sado-impassible de la raison et de la nature finira avec le Héros étouffant à mort son partenaire planétaire dans un acte final de domination sadique. [23, p. 22]

Semblable étouffement des émotions chez un être humain dans ses relations aux autres – y compris les autres non-humains, « *others* » est utilisé par Plumwood selon une grammaire différente qui inclut la vie non-humaine, animale et végétale – signifie en fait une forme extraordinaire de dureté morale, qui peut rapidement dériver en violence destructrice.

On peut éclairer cette sado-impassibilité de la raison occidentale avec ce que montrent Gilligan et Richards dans *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future* [10]. Gilligan étend à une analyse des modèles (conjoints) de la masculinité et de la civilisation

⁴Cf. Yayo Okano, « Japan at Risk : From the Logic of Security to the Ethics of Care » [18] sur le sens politique de la catastrophe de Fukushima : elle montre comment la catastrophe nucléaire n'est pas due au seul hasard d'un tsunami, mais vient d'une politique énergétique fondée sur le nucléaire, absurde dans un pays menacé par les séismes, et qui ne s'explique que par une volonté cachée de remilitarisation, devant effacer l'humiliation de l'occupation américaine après la Seconde Guerre Mondiale. Okano évoque la création à cette occasion d'un « tribunal populaire », composé de personnes civiles indépendantes (militants associatifs, universitaires, avocats, etc.). Notons que ce même tribunal traite de la question des « femmes de confort », question qu'Okano reprend à un niveau académique. Elle oppose à la logique militariste qu'elle diagnostique à l'arrière-plan de la catastrophe une logique de *care* dont elle demande la prise en compte dans le cadre politique.

ce qui ressort de ses études sur les deux éthiques, du *care* et de la justice : l'ouvrage montre comment la destruction de l'empathie à travers la rupture avec la ou les personnes aimées a été présentée comme un moment-clé de l'accomplissement de la virilité (le masculin comme valeur) dans une série d'œuvres culturelles qui ont façonné la culture occidentale. Gilligan et Richards commencent par exposer le soubassement dans le monde antique de cette culture de la rupture : l'*Énéide* comme œuvre majeure exprimant l'éthos du Romain (Énée quittant Didon pour fonder la nouvelle Troie, sous l'injonction de ses ancêtres), puis l'œuvre d'Augustin. Il s'agit en même temps de parcourir, en une série d'analyses d'œuvres artistiques, les résistances à cette culture de l'impassibilité virile, présente dès les mondes antiques (Virgile, qui montre Énée sans voix après la rupture, et devenu capable de violence gratuite sur le champ de bataille) et se poursuivant dans le monde moderne avec ou sans les féminismes (Woolf, Joyce...). L'ouvrage contient également les éléments d'une histoire des sciences humaines, en particulier de la psychologie, sous le prisme de la question du lien, de sa rupture et des résistances à sa rupture : ainsi chez Freud, son refus d'entendre les femmes victimes d'incestes paternels, qu'il avait d'abord crues, son refus de sa propre intelligence morale quand elle remettait en cause le pouvoir patriarcal.

L'ouvrage s'achève par un appel à la refonte des valeurs dominantes de la virilité, un travail qui reste à faire selon Gilligan, une fois reconnu le cœur philosophique des éthiques du *care*, à savoir le caractère indispensable pour une vie humaine intelligente et épanouie du maintien des relations constituant l'humain, sous l'ensemble de ses aspects, y compris émotionnels. En un propos franchement anti-kantien, Gilligan affirme que le maintien de la capacité émotionnelle est condition de l'intelligence morale, de la capacité à apprécier une situation particulière pour pouvoir y agir de manière moralement satisfaisante. Pareillement chez Plumwood, la rupture causée par l'attitude sado-impassible est source de cécité morale : on ne sent pas le mal ou l'étendue du mal que l'on cause, si on le voit, faute d'avoir cultivé la capacité à ressentir. N'est pas en jeu ici la culpabilité du docteur nazi, ou encore celle du primatologue tirant des conclusions générales à partir de chimpanzés en cage, mais, source du mal lui-même, ce qu'on pourrait appeler leur imbécillité morale : pour connaître, encore faut-il ressentir⁵. (Notons que Plumwood appliquerait les mêmes arguments à la défense du végétarisme... un problème qui divise la pensée écologique.)

3. DÉPASSER LES DUALISMES

Continuons par une esquisse des principales directions proposées par Plumwood pour la construction de modèles alternatifs : les éthiques de la vertu, en général, au sein desquelles elle range les éthiques du *care*. Les principales éthiques environnementales actuelles, considère-t-elle, ne se départissent pas suffisamment de ces dualismes, bien qu'elles tentent bel et bien de le faire. Nous avons besoin de plus que cela (pour reprendre le titre d'un article d'Annette Baier, « The Need for More than Justice » [3]) : nous avons besoin de démanteler, en adoptant le cadre du *care*, ces dualismes.

⁵Sur l'évolution de la primatologie, de l'observation en cage à l'éthologie d'espèces libres, voire d'espèces partenaires, cf. Sarah Hrdy, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding* [13].

Plumwood examine d'abord différentes manières de défendre et construire une éthique de l'environnement : en particulier, l'éthique du respect de Paul Taylor, présentée dans *Respect for Nature* [27], dont elle critique le kantisme, qu'elle voit comme une survivance de l'opposition raison-émotion ; puis la philosophie du droit des animaux de Tom Regan, défendue dans *The Case for Animal Rights* [26], qu'elle considère tributaire d'une théorie des droits non applicable aux écosystèmes naturels ; et finalement les éthiques du *care*, dans lesquelles elle voit la promesse d'une matrice non-dualiste pour la pensée environnementale.

3.1. Par-delà les éthiques du respect. Considérons d'abord sa discussion de *Respect for Nature*. Taylor veut éviter toute confusion du respect de la nature avec des sentiments, quels qu'ils soient, à son égard, délicatesse, admiration, etc., sentiments considérés comme en deçà de ce qu'on appelle le respect. Plumwood partage en tout état de cause le rejet d'une interprétation sentimentaliste du respect – et en général toute solution au problème de l'instrumentalisation qui passerait par une forme ou une autre de sentimentalisme, qui n'est que l'envers impuissant de l'instrumentalisation. Le sentimentalisme est une base trop fragile pour le respect : il s'effondre face aux perceptions de la nature comme dangereuse, et ne peut, en général, pas rendre compte de ce qui fonde le respect dû à la nature. Par conséquent, poursuit l'argumentation de Taylor, dans un esprit kantien, le respect est indépendant de notre dimension sentimentale. Mais cette dernière conséquence est trop forte (selon un argument anti-kantien classique que Plumwood partage) : si le respect ne peut se réduire au sentiment, il en est pourtant en partie constitué, au même titre que les actions et les attitudes qu'on observe à l'égard de ce qu'on respecte. Ôter le sentiment ne suffira pas à donner une image satisfaisante du respect : c'est au contraire une des pièces du dualisme moderne. Si pour être rationnel, le respect est en principe impassible (même s'il « peut » être en fait et accidentellement animé de sentiments divers), alors une des sources du dommage à l'environnement se retrouve, intacte, dans ce type d'éthique environnementale. Plumwood se démarque d'une telle solution et cherche du côté des éthiques rendant leur place essentielle aux sentiments mais sans perspective réductive. Ainsi des éthiques du *care*.

Rappelons à ce sujet la thèse de Joan Tronto dans *Moral Boundaries* [28], qui présente le XVIII^{ème} siècle comme un temps d'affrontement entre deux grandes éthiques : celles dites du « sentiment moral », de Hume et d'Adam Smith, ont perdu face aux éthiques rationalistes comme celle de Kant. Une éthique de l'environnement ne peut plus être rationaliste en ce dernier sens : la recherche d'une fondation non-passionnelle du respect est précisément le danger dont on cherche à fuir dans le cas présent.

3.2. Par-delà les éthiques du droit. La critique opposée à la proposition par Regan d'une nouvelle théorie des droits, applicable à l'animal, est différente. Elle défend l'idée qu'une théorie des droits n'est applicable que dans un système social humain, où l'on peut définir des droits pour certaines espèces en interaction fréquente avec les hommes, comme les animaux domestiques, les espèces associées à ou destinées à la consommation. Dans l'écosystème non-humain, on voit mal comment la notion est applicable – en témoigne la critique fréquente faite aux penseurs du droit animal : qui aura des droits, du loup ou du mouton ? Le risque est de transformer l'être humain en un absurde grand policier de la nature. Plumwood interprète cette recherche d'une théorie du droit animal comme encore tributaire d'un dualisme humain-animal :

Avoir des droits est un concept impossible à appliquer dans le contexte des prédateurs d'un écosystème naturel, où il nous obligerait à faire la police de la nature. Il peut cependant s'appliquer là où les non-humains font partie d'un contexte social humain particulier ; ou bien où les revendications sont issues du sein d'une même communauté sociale et où les cas de conflit soit sont peu nombreux, soit peuvent être réglés en vertu de principes acceptés. Tout cela semble parler contre le concept de droit comme approprié même pour la tâche générale qui consiste à traiter avec les autres habitants de la Terre dans l'environnement naturel (en tant qu'opposé bien sûr aux animaux domestiques dans un environnement fondamentalement humanisé). (...) Ces difficultés sont le symptôme d'une forme subtile d'effacement de l'altérité présente dans l'image des droits, celle de l'*extensionnisme moral* ; les non-humains sont inclus dans la mesure précise où ils ressemblent aux humains (...), tout comme les femmes sont autorisées dans la structure institutionnelle de la sphère publique dans la mesure précise où elles peuvent être considérées comme possédant des caractéristiques masculines ou leurs analogues. De telles positions restent centrées sur l'humain ou sur le masculin, respectivement. [21, p. 172]

Cela entraîne Plumwood vers d'autres formes de philosophie morale, un mouvement qui rappelle la stratégie de Baier⁶ dans son essai germinal « What do Women Want in a Moral Theory ? » [4]. La même stratégie critique est applicable ici dans le cas environnemental, où le paradigme d'une réflexion sur les droits masque l'existence d'autres stratégies à la fois non-extensionnistes et non-dualistes, associées aux philosophies morales écrites par des femmes. Baier évoque ainsi une longue liste d'auteurs contemporaines comme Philippa Foot, Elisabeth Anscombe, Iris Murdoch, Claudia Card, Cora Diamond, etc. qui proposent une philosophie morale différente, débarrassée de la centralité des droits marquant au contraire le modèle dominant de la pensée de John Rawls :

Les droits semblent avoir acquis une importance exagérée en éthique en ce qu'ils relèvent du prestige de la sphère publique et du masculin, de l'importance accordée à la séparation et à l'autonomie, à la raison et à l'abstraction. Une approche plus prometteuse pour une éthique de la nature, et bien plus en accord avec les directions actuellement prises par le féminisme, serait de retirer les droits du centre de la scène morale et porter notre attention sur d'autres concepts moraux moins universels tels que le respect, la sympathie, le soin (*care*), le souci (*concern*), la compassion, la gratitude, l'amitié et la responsabilité (...). [21, p. 173]

Ce type de concepts résiste à un traitement en termes dualistes pour trois ensembles de raisons :

- (1) ils surmontent l'opposition entre éléments cognitifs et sentimentaux.
- (2) ils dépassent les difficultés dues à la règle de réciprocité.
- (3) ils pensent autrement la différence entre le particulier et l'universel.

La question du sentiment a été évoquée plus haut : ces concepts incluent à la fois des éléments cognitifs et sentimentaux, qui permettent de dépasser l'opposition de la raison et du corps, et plus largement de la raison et de la nature, où ce corps est inscrit. Ce cadre rend par principe l'ouverture de la réflexion morale au-delà de l'humain, vers la nature, bien moins délicate que ces concepts qu'on a fait traditionnellement reposer sur une supposée dualité entre raison et nature.

En liaison avec sa critique de l'impassibilité, Plumwood critique l'« impersonnalité » des concepts comme ceux de droit et de justice, quand ils sont associés à une matrice dualiste

⁶Pour une analyse de sa critique de la pensée des droits, applicable ici, cf. Layla Raïd « Baier et la critique du libéralisme moral » [25].

(notons que c'est bien le dualisme qui pose problème, et non les idées mêmes de droit et de justice en tant que telles, qui demandent à être repensées). La difficulté principale avec ces concepts impersonnels (ou encore « impartiaux », pour saisir la même chose par un nom plus valorisé) est qu'ils supposent une réciprocité précisément absurde dans le cas environnemental : en supposant que la vie morale suppose en général une règle de réciprocité du type « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse », que dira-t-on alors de notre vie morale avec les arbres⁷ ? La réciprocité suppose l'assimilation, c'est-à-dire finalement une forme d'irrespect de la différence, incompatible avec le statut moral initialement recherché : le risque en la conservant est d'être contraint de répondre qu'il n'y a pas de vie morale avec les arbres, ou alors en un sens inférieur et secondaire. Pour les éthiques du *care*, qui soulignent l'importance pour le sens même de la vie morale (et non pas seulement au titre d'années d'apprentissage) des premières années de la vie, la réciprocité n'est qu'une partie de la vie morale.

3.3. L'attention au particulier et le soi écologique. Dans le sillage du rejet du principe d'impersonnalité, l'universalisme est critiqué par Plumwood au profit d'une forme de souci du particulier et du local. Ainsi écrit-elle, à propos de concepts comme ceux de *care*, d'amitié, etc. :

Il s'agit de concepts plus locaux, qui autorisent la particularité, et qui ne requièrent pas l'assimilation, ni, surtout, la réciprocité. (...) Le soupçon féministe est qu'aucune moralité abstraite ne peut être bien fondée qui ne soit enracinée en de saines relations particulières à d'autres dans la vie personnelle (...). [21, p. 183]

Dépasser les dualismes, c'est ainsi dépasser l'attitude opposant les relations particulières (de *care*, etc.) aux considérations morales d'ordre général, en minorant les premières, qui en resteraient à un stade de moralité inférieur par rapport aux secondes : c'est le cœur de l'affrontement entre Gilligan et son maître Lawrence Kohlberg. Plumwood souligne qu'il n'est pas nécessaire de penser les relations entre le particulier et le général sous le chef principal de leur opposition possible :

Il *peut* y avoir opposition entre souci particulier et général, comme quand le souci qu'on a pour un certain parent se fait à l'*exclusion* d'autrui (...). Mais cela n'arrive pas automatiquement. L'insistance sur les cas d'opposition obscurcit les cas fréquents et importants où le soin qu'on prend d'autres personnes particulières est essentiel à une moralité plus générale. [21, p. 186]

Que les relations particulières forment et continuent à former notre vie morale, Plumwood l'exprime ainsi dans le cas environnemental :

Sous les conditions appropriées, l'expérience que nous avons d'animaux particuliers, des arbres, des rivières, des lieux et des écosystèmes qui nous sont bien connus, que nous aimons et auxquels le soi est relié de façon appropriée, tout comme les soins responsables que nous leur prodiguons, renforcent plutôt qu'ils n'entravent un souci plus généralisé pour l'environnement global. [21, p. 187]

⁷L'éthique environnementale a largement exploré cette question, cf. l'anthologie d'H.S. Afeissa [1]. Cf. en particulier la réflexion de Kenneth Goodpaster [12] sur la notion de patient moral.

Ainsi les perspectives particularistes ne sont en rien indifférence vis-à-vis de la généralité, mais se distinguent par une conception propre de la généralité elle-même, de la façon dont elle s'élabore sur le fondement des expériences particulières. La question (dans sa forme moderne) prend ses racines dans l'histoire de la philosophie morale chez David Hume : comment les expériences particulières permettent-elles la possession de concepts moraux généraux ? Le propos de Plumwood est double à cet égard : souligner d'abord les conséquences négatives des conceptions de la généralité qui minorent le particulier, à savoir l'omission des voix du *care* et de l'amour [21, p. 187] ; privilégier ensuite une explication de la généralité, qui ne dévalue pas le particulier, où le point n'est pas de se détacher des cas particuliers, ou de les transcender, mais de voir les connexions entre les différents cas – par exemple entre les engagements particuliers et locaux d'un côté, et les engagements envers des êtres distants, de l'autre⁸. Dans le cas environnemental, on voit ainsi l'importance proprement conceptuelle que revêt la familiarité avec l'environnement local : la relation morale à l'animal, par exemple, sera construite sur la base naturelle de la familiarité à la faune locale, et des relations que nous avons avec elle⁹.

Avec l'importance accordée aux relations particulières, ces éthiques non dualistes engagent une reprise de la question de l'identité personnelle sous l'angle de la philosophie morale. Plumwood s'appuie ici sur la réflexion de Gilligan [11], chez qui la question morale est indissociable de celle de l'identité personnelle. Ainsi le *care* maternel y apparaît, en tant qu'il est moral, comme une expression du soi-en-relation, plutôt que comme l'expression d'un soi non-relationnel et auto-centré, agissant sous la coupe de quelque universel et des interdits qu'il définirait [21, p. 183-184]. Notons que la maternité est un exemple crucial : si le soin maternel est proprement moral, alors le dualisme moderne est faux ; celui-ci requiert bel et bien que le soin maternel, et la féminité maternante, soient renvoyés à une forme de nature infra-rationnelle – tout comme le soin paternel d'ailleurs, de telle sorte qu'on voit apparaître la nécessité de ces ruptures à l'intérieur d'une vie masculine présentée comme idéale, décrites par Gilligan et Richards. Le vrai patriarche saura sacrifier son propre fils.

La focalisation sur l'expression de l'identité pose cependant ses propres problèmes, poursuit Plumwood : l'identité elle-même doit être soumise à l'évaluation morale. Cette perspective offre néanmoins un déplacement philosophique important pour une philosophie de l'environnement : contre l'idée d'un soi essentiellement égoïste, dont l'éthique servirait à limiter les actions, elle défend l'idée d'un soi d'emblée relationnel, de telle sorte que place est faite pour penser le soi comme se constituant, au-delà de ses relations avec la communauté humaine, dans le champ plus vaste de la communauté écologique. S'ouvre le thème de tout ce qui constitue une personne, non seulement en relation aux autres humains, mais encore en relation à la Terre et ses habitants.

Plumwood introduit alors, au centre de sa réflexion, l'idée d'un « soi écologique » :

⁸La conception de la généralité élaborée par Wittgenstein [29] peut venir au soutien de semblable pensée particulariste, bien que cette référence ne soit pas travaillée par Plumwood. Sur les liens entre les éthiques du *care* et la philosophie du langage ordinaire, cf. Sandra Laugier [15] et Layla Raïd [25].

⁹Il y a ainsi un sens philosophique à l'importance accordée au biorégionalisme par Plumwood (cf. *infra*), en ce que celui-ci est la perception (pas nécessairement développée) de la force des liens locaux dans la construction des concepts généraux.

Le soi écologique peut être interprété comme une forme de soi mutuel où le soi est en connexion essentielle avec les autres terriens, et dès lors comme un produit d'une certaine sorte d'identité relationnelle. En exprimant cette identité, l'individu réalise ses buts aussi bien que ceux de l'autre (un des sens de l'« auto-réalisation »). Il soutient des relations particulières avec cet autre, qui peuvent être celles du *care*, de la tutelle, de l'amitié, ou de divers autres concepts de la vertu, de telle sorte que l'autre est traité comme méritant ce souci pour lui-même, et dès lors comme intrinsèquement digne ou ayant une valeur en soi. [21, p. 184-185]

Il ne s'agit plus de chercher à étendre, avec plus ou moins de succès, aux autres terriens, des attributs définis pour l'homme isolément. Mais de reprendre cette définition elle-même pour la décroïsonner, et se voir soi-même, dans son identité première, en continuité avec la Terre et les terriens.

L'importance du féminisme dans les questions d'éthique environnementale est ici manifeste, en ce qu'il a travaillé avec un regard critique les conceptions modernes du soi, et exploré leurs relations avec différentes formes de vie morale. Plumwood répond ainsi à des attentes exprimées par des psychologues féministes du *care* comme J.B. Miller (qui travaille dans la même perspective que Gilligan). Miller doute de la capacité des sociétés contemporaines à faire face aux problèmes environnementaux sans remettre en cause d'abord l'idée du soi, qui a été construite philosophiquement, soutient-elle, à partir d'expériences masculines présentées comme idéales, et qui se sont vu accorder un statut privilégié et dominant. Tellement représentatif de ce qu'est l'identité qu'on peut légitimement demander, ironise Miller, si les femmes ont un « soi » [16, p. 26].

Cette ouverture des sources de l'identité personnelle entraîne une forme de pluralisme moral. Plumwood insiste en effet sur la pluralité des formes de vie, qu'implique l'ouverture à toute la variété et la particularité des autres terriens et de nos relations à eux :

Toute conception nouvelle de l'identité humaine demanderait qu'on prenne en compte la variété des engagements humains et des relations de *care* à la variété illimitée des êtres naturels, et qu'on fournisse des visions alternatives et des cadres éthiques qui peuvent être hautement régionalisés et particularisés. Il est peu probable qu'une unique conception, quelle qu'elle soit, couvre un terrain d'une telle diversité. [21, p. 185]

Plumwood donne l'exemple du biorégionalisme : un engagement envers un lieu géographique particulier, auquel un groupe humain donné considère qu'il doit son identité. Alors que le chemin pris par les sociétés humaines, déplore-t-elle, est de dissocier l'identité et le lieu qui accueille l'habitat. Plumwood elle-même a changé son nom de famille pour adopter celui de son lieu de vie (*Plumwood Mountain*). (Se manifeste là l'identité unique de la philosophie environnementale australienne : elle réfléchit depuis un rapport au monde sauvage, qui diffère aussi bien de celui de l'Amérique du Nord que de l'Europe¹⁰.)

¹⁰Le biorégionalisme défendu par Plumwood trouve une de ses inspirations dans la pensée aborigène australienne (cf. le dernier chapitre de *Environmental Culture*, « Towards a Materialist Spirituality of Place »). La fécondité de la philosophie environmentaliste australienne, vient entre autres de cette différence que constitue la fréquentation, et la connaissance approfondie, de la civilisation aborigène, dont elle assume en partie l'héritage spirituel. Ainsi la critique de la modernité proposée par Plumwood n'est pas seulement interne, mais se nourrit à d'autres courants de civilisation.

Cette insistance sur l'enracinement local permet d'approfondir la critique de l'opposition dualiste entre privé et public. Ainsi Plumwood fustige-t-elle les biorégionalistes du dimanche, et autres faux sauveteurs à temps partiels de la Planète – une autre manière de répondre à la demande formulée par Tronto [28] d'une reconfiguration de la frontière privé-public :

(...) le soi écologique ne peut être conçu dans les termes d'une conversion en coup de tonnerre, aux heures de loisir, à une religion du culte de la Terre, superposée à une conception de la vie sociale et économique fondamentalement orientée vers le marché. [21, p. 186]

4. CONCLUSION : LES MULTIPLES VOIX DU *care*

Les éthiques du *care* peuvent ainsi être fructueuses pour les éthiques environnementales. Elles sont nées de l'expérience de personnes habituées à s'occuper des autres durant une partie de leur vie, des personnes associées au service, pour la plupart des femmes, souhaitant reconfigurer les frontières qui constituent les activités de *care* comme travail inférieur. Pour retrouver un mot de la poétesse américaine Audre Lorde, mot que Gilligan met en exergue dans *In a Different Voice* [9], on ne peut pas détruire la maison du maître avec les outils du maître. Penser depuis les activités de service et de soin dont les humains ont besoin s'avère plus fécond que de penser en maître, qui oublie l'origine des services dont il jouit : pour reprendre les termes de Plumwood, ce serait rester aveugle à nos propres conditions écologiques de possibilité.

Tout dépend, cependant, du contexte plus général dans lequel la perspective de *care* est incluse : il peut servir différents types de sociétés, en particulier des sociétés non-égalitaires, si la frontière patriarcale entre privé et public est conservée, si la relégation du *care* dans le privé et l'inférieur est maintenue. Plumwood souligne ainsi à la fin de sa discussion que les éthiques du *care* seront ce qu'on en fera. Elles restent à déterminer :

(...) les éthiques du *care* ne parlent pas d'une seule voix, mais en un ensemble de voix politiques différentes, aussi bien des voix particulières exprimant le souci (*concern*) pour la famille et les plus proches, et des formes plus générales exprimant le souci pour la nature et de larges groupes sociaux. Ces voix ne seront pas nécessairement en harmonie. S'y attendre serait se méprendre sur ce que ces voix ont à nous offrir. (...) Il ne peut y avoir une seule réponse à la question de savoir si les éthiques du *care* sont socialement progressives ou régressives – c'est un déterminable dont les déterminations peuvent aller dans les deux sens. Le *care* que les femmes fournissent dans le contexte de la famille dans les sociétés de marché est typiquement marqué par son incomplétude et son ambiguïté, d'autant plus qu'il est contrôlé et structuré par un contexte plus large. Souvent les éthiques du *care* sont cantonnées dans un rôle de soutien, auquel elles sont adaptées, celui qui consiste à fournir le *care* et les valeurs humaines omises par la sphère publique, et ainsi rendre la vie supportable ou possible, ou encore à fournir les individus socialisés en co-opération dont les sphères publiques dépendent, mais qu'elles ne sont pas capables de fournir elles-mêmes. [21, p. 188]

Ces ambiguïtés et incertitudes des éthiques du *care* font aussi leur fécondité.

RÉFÉRENCES

- [1] HICHAM-STÉPHANE AFEISSA (ed.), *Éthique de l'environnement*, Vrin, 2007.
- [2] ANNETTE BAIER, *Moral Prejudices : Essays on Ethics*, Harvard University Press, 1994.
- [3] ANNETTE BAIER, « The Need for More than Justice », in *Moral Prejudices : Essays on Ethics* [2], pp. 18–31.
- [4] ANNETTE BAIER, « What do Women Want in a Moral Theory », in *Moral Prejudices : Essays on Ethics* [2], pp. 1–17, tr. fr. par F. Plot dans le *Souci des autres* [15].
- [5] SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949.
- [6] ESTELLE FERRARÈSE, « Le care environnemental de *La dialectique de la raison*. Un rapprochement heuristique ? », 2014, Communication au Séminaire « Care et environnement », Amiens 17-18 janvier 2014.
- [7] NANCY FRASER, « Mapping the Feminist Imagination : from Redistribution to Recognition to Representation », *Constellations : An International Journal of Critical and Democratic Theory* **13/3** (2005), pp. 295–307, Repris dans N. Fraser [8].
- [8] NANCY FRASER, *Scales of Justice : Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University Press and Polity Press, 2008.
- [9] CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982. Seconde éd. avec nouvelle introduction 1993. Tr. fr. *Une si grande différence* par A. Kwiatek, Flammarion, Paris, 1986.
- [10] CAROL GILLIGAN & DAVID RICHARDS, *The Deepening Darkness : Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge University Press, 2008.
- [11] GILLIGAN, CAROL, « Moral Orientation and Moral Development », in *Women and Moral Theory* (E. Kittay & D. Meyers, eds.), Rowman and Littlefield, 1987, pp. 19–33.
- [12] KENNETH GOODPASTER, « On Being Morally Considerable », *The Journal of Philosophy* **75/6** (1978), pp. 308–325. Tr.fr. De la considérabilité morale par H.-S. Afeissa, in *Éthique de l'environnement* [1, pp. 61–91].
- [13] SARAH HRDY, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Harvard University Press, 2009.
- [14] SANDRA LAUGIER, PASCALE MOLINIER & PATRICIA PAPERMAN (eds.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, 2009.
- [15] SANDRA LAUGIER & PATRICIA PAPERMAN (eds.), *Le souci des autres. Éthique et politique du Care*, Raisons pratiques, vol. 16, Éditions de l'EHESS, 2005.
- [16] JEAN BAKER MILLER, « The Development of Women's Sense of Self », in *Women's Growth in Connection. Writings from the Stone Center*, The Guilford Press, 1991, pp. 11–26.
- [17] EVELYN NAKANO GLENN, « Le travail forcé : citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au care », in Laugier et al. [14], pp. 115–131.
- [18] YAYO OKANO, « Japan at Risk : From the Logic of Security to the Ethics of Care », 2014, Communication au Séminaire « Hard Care : le care face à la grande vulnérabilité », Paris 17 décembre 2013.
- [19] JAMES O'REILLY, SEAN O'REILLY & RICHARD STERLING (eds.), *The Ultimate Journey : Inspiring Stories of Living and Dying*, Traveler's Tales, 2000.
- [20] CAROL PATEMAN, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988.
- [21] VAL PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 1993.
- [22] VAL PLUMWOOD, « Being Prey », in O'Reilly et al. [19], pp. 128–146.
- [23] VAL PLUMWOOD, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, 2002.
- [24] VAL PLUMWOOD & RICHARD ROUTLEY, *The Fight for the Forests : The Takeover of Australian Forests for Pines, Wood Chips and Intensive Forestry*, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1973.
- [25] LAYLA RAÏD, « Baier et la critique du libéralisme moral », *Raisons pratiques* (2005), pp. 247–262.
- [26] TOM REGAN, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983.
- [27] PAUL TAYLOR, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.
- [28] JOAN TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993. Tr. fr. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* par H. Maury, La Découverte, Paris, 2009.

- [29] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Elisabeth Anscombe, Georg von Wright & Rush Rhees (eds.), Blackwell, 1953, 2nde édition 1958, tr. ang. par Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *Recherches philosophiques* par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, Paris, 2005.