



HAL
open science

Puissance et vulnérabilité - Pour un care spinoziste

Eric Delassus

► **To cite this version:**

| Eric Delassus. Puissance et vulnérabilité - Pour un care spinoziste. 2013. hal-00925616

HAL Id: hal-00925616

<https://hal.science/hal-00925616>

Preprint submitted on 8 Jan 2014

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.

Puissance et vulnérabilité

Pour un care spinoziste¹

Éric Delassus

Lycée Marguerite de Navarre, Bourges

Intervention prononcée le 13 novembre 2013 à L'université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, dans le cadre du séminaire organisé par le Centre D'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne et animé par Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy : ACTUALITÉ DE SPINOZA - Les usages contemporains de sa pensée.

Introduction

Il peut sembler non seulement anachronique, mais peut-être aussi incongru de vouloir comparer éthique spinoziste et éthique du *care*. Chacune ayant été élaborée dans des contextes très différents et relevant de traditions intellectuelles relativement étrangères l'une à l'autre, la légitimité d'un tel rapprochement ainsi que son intérêt demandent à être justifiés.

D'un côté nous avons un rationalisme intégral, de l'autre une éthique qui semble plus enracinée dans les affects, cependant si l'on y regarde d'un peu plus près ces deux pensées ne sont peut-être pas si éloignées l'une de l'autre.

On peut, dans un premier temps, constater qu'elles partent toutes deux d'une remise en question de l'autonomie primordiale des hommes. Pour Spinoza nous venons au monde dans la servitude et pour les tenants du *care* dans la vulnérabilité. Aussi est-on en droit de rapprocher ces deux concepts qui sont tous deux construits à partir de l'idée que nous sommes tous dépendants du monde extérieur et des autres hommes et que, le plus souvent, nous l'ignorons ou vivons comme si nous ne le savions pas. Prendre conscience de cette dépendance et mieux l'assumer, n'est-ce pas finalement ce vers quoi s'efforcent de nous conduire ces deux éthiques qui nous invitent à nous rendre utiles les uns envers les autres afin de nous permettre de vivre plus humainement en consolidant le tissu relationnel qui nous unit ? Par conséquent, il n'est pas totalement illégitime de s'interroger sur ce que pourrait être un *care* spinoziste. Si l'on traduit le plus souvent le terme de *care* par soin, il ne faut pas oublier, cependant, que ce terme est beaucoup plus riche de sens et qu'il désigne aussi la

¹ Intervention prononcée le 13 novembre 2013 à L'université Paris 1 – panthéon Sorbonne, dans le cadre du séminaire organisé par le Centre D'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne et animé par Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy : ACTUALITÉ DE SPINOZA - Les usages contemporains de sa pensée.

sollicitude, l'importance accordée aux autres et la nécessité de leur venir en aide². Joan Tronto, l'une des principales théoriciennes du *care*, en donne d'ailleurs cette définition qui révèle bien la complexité de cette notion :

Une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre «monde» de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités (selves) et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie³.

Cependant, si des rapprochements sont envisageables, ils n'autorisent pas à occulter ce qui peut apparaître comme de possibles points de divergences, principalement en ce qui concerne l'opposition de certaines éthiques du *care* avec les théories de la justice. Où faut-il placer la pensée de Spinoza relativement à cette opposition ? Cette question ne rejoint-elle pas sur certains points la manière dont il faut penser le couple justice – charité dans la pensée éthique mais aussi politique de Spinoza ?

Mais, au-delà d'une recherche des points de convergences et de divergences entre ces deux pensées, l'intérêt véritable d'une telle réflexion est de savoir ce que peut apporter une lecture spinoziste de l'éthique du *care*. Si l'éthique du *care* nous invite à porter un regard original sur la vie en société, à développer en chacun de nous une certaine aptitude à comprendre l'autre et à agir afin de lui venir en aide, l'éthique spinoziste pourrait, quant à elle, contribuer à réconcilier autonomie et vulnérabilité dans la mesure où elle ne considère pas que la dépendance qui caractérise les relations entre les hommes s'oppose au développement d'une certaine autonomie des individus reposant sur des liens de solidarité.

Servitude et vulnérabilité

En quoi consiste notre rapport aux autres dans l'éthique spinoziste ? La première chose à souligner est certainement que ce rapport n'apparaît pas originellement comme un rapport de concorde. Initialement, les hommes semblent plutôt être les ennemis les uns des autres, ce sont des rivaux qui ne voient dans leurs semblables que des causes de diminution de leur puissance. Comme l'écrit Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, dans l'état de nature « les gros poissons mangent les petits⁴ ».

² Lire à ce sujet ce qu'écrit H. Maury, traducteur de Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009, note 1 (Ndt), p. 12.

³ Joan Tronto, « Care démocratique et démocratie du care », in *Qu'est-ce que le care ?*, sous la direction de Pascal Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009, p. 37.

⁴ « Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon

La description de cet état ne consiste pas simplement à nous faire découvrir la condition première de l'humanité, à nous présenter un état qui se situerait dans un temps immémorial ou qui renverrait à une hypothèse théorique. Il s'agit de décrire un état qui est, en un certain sens, toujours présent⁵. Il est certes contenu par l'état civil, par les lois, l'autorité politique et la force dont elle dispose. Mais, si ces garde-fous venaient à disparaître, il y a fort à parier que les petits, dont le sort est déjà fort peu enviable, deviendraient à nouveau une proie facile pour les plus gros. Comme le fait remarquer Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, les hommes ne sont pas spontanément raisonnables et se laissent facilement emporter par leurs passions sans frein⁶.

Un tel point de départ n'est guère engageant et pourrait laisser croire que, pour Spinoza, les hommes sont fondamentalement égoïstes et qu'ils ne peuvent agir en vue du bien des autres hommes que sous la contrainte. Ce serait cependant oublier que l'état de nature que nous décrit Spinoza n'a rien à voir avec la description d'une essence éternelle de l'homme, d'une nature humaine qui serait fondamentalement mauvaise et viciée. Toute sa philosophie politique repose d'ailleurs sur la critique de ceux qui appréhendent ainsi les êtres humains :

Les philosophes conçoivent les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute ; c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer, d'en médire, ou quand ils veulent montrer plus d'élévation, de les maudire. Ils croient ainsi agir divinement et atteindre à la plus haute sagesse lorsqu'ils sont passés maîtres dans l'art d'adresser les louanges les plus

précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits. Car il est certain que la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses. », Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, P.U.F, collection Épiméthée, 1999, chapitre XVI, p. 505.

⁵ « Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je maintiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature. », Spinoza, *Correspondance*, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier Flammarion, 2010, Lettre 50 à Jarig Jelles du 2 juin 1674, p. 290.

⁶ « ..., si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison vraie, la société n'aurait nullement besoin de lois ; il serait bien suffisant de dispenser aux hommes les vrais enseignements moraux pour qu'ils fassent de bon gré et d'une âme libre ce qui est vraiment utile, s'y donnant tout entier et librement. Mais en fait, la nature humaine a une constitution bien différente. Tous recherchent bien ce qui leur est utile, mais ils le font non par un commandement de la saine Raison, mais par le seul désir sensuel, et c'est entraînés la plus souvent par les passions de l'âme (sans tenir compte du futur ni d'autre chose), qu'ils désirent les choses et les jugent utiles. Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leurs emportements effrénés. », Spinoza, *Traité théologico-politique*, *Op. cit.*, chapitre V, p. 221.

variées à une nature humaine qui n'existe nulle part, pour mieux s'en prendre à la véritable⁷.

En effet, l'homme dont nous parle Spinoza lorsqu'il décrit l'état de nature, n'est autre que l'homme soumis à des affects qui résultent de l'action qu'exercent sur lui des causes qui lui sont extérieures. Il s'agit de l'homme vivant dans un état de servitude, de l'homme soumis aux passions et à des causes dont il ignore l'existence et la nature. Par conséquent, la violence qui caractérise cet état n'est pas l'expression de la seule nécessité de sa nature mais relève plutôt de la servitude initiale qui constitue sa condition première⁸. Et s'il est vrai que la description que nous fait Spinoza de l'état de nature s'inspire de celle de Hobbes, qui nous dépeint un état de guerre de tous contre tous, il convient de ne pas en rester à cette approche superficielle pour insister sur ce qui fait la spécificité de cet état selon Spinoza. À la différence de Hobbes⁹, Spinoza ne caractérise pas l'état de nature par la guerre, mais par l'impuissance de l'homme à vivre librement et à développer toute sa puissance¹⁰ :

Puisque chacun à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir. Et certes on a d'autant moins de puissance, et par conséquent de droit, qu'on a plus de raisons de craindre. À quoi s'ajoute que les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours les uns des autres¹¹.

⁷ Spinoza, *Traité politique*, Texte établi par Omero Proietti, Traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, P.U.F., 2005, chapitre I, p.89.

⁸ « Spinoza semble prendre à son compte, suivant l'inspiration hobbesienne la conception du monde comme monde de la lutte et de la compétition. En ce sens, il reflète théoriquement la réalité politico-économique de la vie hollandaise tournée à l'extérieur vers l'expansion commerciale et marquée à l'intérieur par la concurrence pour les fonctions et l'avidité pour les richesses. Mais le monde de l'hostilité et de l'acquisition représente le niveau le plus bas de l'existence sociale, celui où les hommes s'abiment dans les passions individuelles et interhumaines. Univers du malheur social, il ne peut être que l'objet d'un refus politique et doit être dépassé par l'instauration d'un monde de la concorde et de la paix. Il 'y a chez Spinoza aucun éloge de la richesse, aucune justification de l'activité accumulative. Le but de la société est la liberté indivisément éthique et politique. », Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976, chapitre III, p. 61.

⁹ « On s'aperçoit alors que l'égalité naturelle chez Hobbes est fondée, non sur le principe positif de la conservation de soi, mais sur l'acte négatif absolu : la destruction de l'autre individu. », *Ibid.* p. 114.

¹⁰ « Ce qui frappe Spinoza dans l'État de nature n'est pas la guerre partout présente comme une tonalité atmosphérique, mais la misère, la faiblesse de l'homme, son inculture, et finalement l'impuissance où il se trouve d'atteindre toutes les perfections dont il est capable. », *Ibid.*, p. 115. « L'État de nature est donc davantage un État d'esclavage et d'impuissance qu'un État de guerre. », *Ibid.*, p. 116.

¹¹ Spinoza, *Traité politique*, *Op. cit.*, chapitre 2, p. 105.

Les hommes naissent dans la servitude car « les hommes naissent tous ignorants des causes des choses¹² » et plus particulièrement des causes qui les déterminent et produisent en eux des affects qu'ils sont incapables de refréner. Cette servitude¹³ se manifeste principalement par une illusion d'autonomie et de liberté. C'est parce que l'homme s'imagine « un empire dans un empire¹⁴ » qu'il est vulnérable et impuissant.

C'est pourquoi la servitude des hommes ne se limite pas à leur dépendance vis-à-vis des causes extérieures, elle se trouve en un certain sens redoublée par le fait qu'ils ignorent cette dépendance et qu'ils croient disposer d'un libre arbitre qui n'est qu'une illusion¹⁵. L'illusion du libre arbitre est par conséquent la principale cause de la servitude, et donc de la tristesse, pour les hommes. Leur sentiment d'être libres se heurte toujours à une réalité qui va à l'encontre de leurs désirs et produit en eux la frustration et le ressentiment. Les hommes s'imaginant pouvoir être la cause première de leurs actes et de leurs pensées n'ont même pas l'idée de rechercher la véritable liberté qui consiste à agir selon la seule nécessité de leur nature. Ils préfèrent croire qu'ils ont une totale emprise sur leurs passions, qu'ils ne dépendent que d'eux-mêmes, comme s'ils n'étaient pas soumis à la loi commune de la nature.

Ils échouent d'autant plus à affirmer pleinement leur puissance qu'ils ignorent qu'ils sont déterminés par des causes externes et qu'ils oublient qu'ils ont besoin de se lier d'amitié avec les autres hommes pour pouvoir conquérir leur liberté en instaurant des liens d'utilité mutuelle.

Cependant, si la philosophie politique de Spinoza nous décrit la violence des rapports entre les hommes victimes de la servitude, la lecture de l'*Éthique* nous permet, quant à elle, de dresser le portrait de l'homme gouverné par la raison. Ce dernier, loin d'être indifférent aux autres hommes a le souci de leur être utile car il a compris que sa puissance s'accroît d'autant qu'augmente celle de ses semblables. Son souci est de faire en sorte, même s'il sait que les

¹² Spinoza, *Éthique*, Texte et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Seuil, 1988, Appendice à la première partie, p. 81.

¹³ « L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle servitude ; en effet, l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire. », Spinoza, *Éthique*, *Op. cit.*, Quatrième partie, Préface, p. 335.

¹⁴ « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des Affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais des choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminée par ailleurs que par soi-même. », Spinoza, *Éthique*, *Op. cit.*, Troisième partie, Préface, p. 199.

¹⁵ « ...de là suit *premièrement* que les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve. », *Ibid.*

hommes ne pourront jamais tous devenir raisonnables¹⁶, que le plus grand nombre d'entre eux se libèrent de la servitude et accèdent à la sagesse. En un certain sens, si la politique a pour fonction de faire en sorte que les hommes se conduisent de manière vertueuse alors qu'ils ne sont pas tous parvenus à le devenir¹⁷, le rôle de l'éthique est, à l'intérieur du cadre institutionnel fixé par l'organisation politique de la cité, de faire en sorte que le plus grand nombre puisse progresser vers la vertu. Cette situation n'implique pas pour autant une coupure radicale entre éthique et politique puisque la première exigence de la vie gouvernée par la raison consiste dans le respect des lois de l'État afin que règnent la justice et la concorde dans la cité.

Dans ces conditions, peut-on s'autoriser à dégager de la pensée de Spinoza une éthique de la sollicitude ? Plus profondément, qu'en est-il du souci de l'autre dans l'éthique spinoziste, dans la mesure où l'intérêt pour les autres hommes semble d'abord déterminé par la recherche pour chacun de son utile propre ? Si chacun cherche à accroître la perfection des autres en vue d'augmenter la sienne, ne s'agit-il pas avant tout de la recherche d'un intérêt bien compris, plutôt que d'une authentique sollicitude ? La question se pose ici du statut de l'altérité dans la pensée de Spinoza.

L'homme tel que le pense Spinoza est essentiellement un être relié. Chaque homme ne peut exister qu'en s'inscrivant dans un réseau de relations l'unissant à autre chose que lui-même. Parce qu'il n'est qu'une manière d'être de la substance, il lui est totalement uni et ne peut progresser vers la perfection qu'en étroite solidarité avec ses semblables. Comme nous l'avons souligné précédemment les hommes ne peuvent vivre seuls, ils ont besoin les uns des autres et c'est ce qui explique qu'à plusieurs reprises Spinoza recourt à la formule : « rien n'est plus utile à un homme qu'un autre homme ». C'est d'ailleurs l'entraide qui permet aux hommes de sortir de la servitude. Alors que dans l'état de nature les hommes sont ennemis les uns des autres parce qu'ils s'imaginent que la puissance d'autrui est une limite à la leur et qu'ils ne pourront l'augmenter qu'en diminuant celle de leurs semblables, dans l'état civil c'est en conjuguant leurs forces qu'ils parviennent à accroître leur puissance d'être et d'agir. Cependant dans la société politique cette fédération des puissances individuelles se fait encore

¹⁶ « ..., croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tiraillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable. », *Traité politique, Op. cit.*, chapitre 1, p. 93.

¹⁷ Il est important ici de souligner que l'instauration et la conservation de la société civile est perçue comme une nécessité – au point qu'elle ne peut jamais être totalement dissoute – par les hommes en raison de la conscience qu'ils ont de leur vulnérabilité : « Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes – puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie – il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement. », *Ibid.*, chapitre VI, P. 141.

sous la contrainte des lois. Aussi faut-il pour progresser vers la vertu et la liberté accéder à la vie éthique qui nourrit le désir de se rendre utile aux autres hommes pour qu'ils progressent également vers la liberté.

L'éthique du *care*, quant à elle, remet en cause l'autonomie initiale de l'homme à partir du concept de vulnérabilité. La condition de l'homme est tout d'abord d'être vulnérable, c'est-à-dire dépendant et de ne pouvoir subsister qu'en étant maintenu en vie par l'action des autres hommes. Nous naissons vulnérables et dépendants, le nourrisson ne peut en effet survivre que s'il est maintenu en vie physiquement et psychologiquement par les adultes qui l'entourent. Nous mourons également vulnérables, nous avons en effet besoin d'être entourés lorsque la vieillesse nous ayant affaibli nous sentons le poids de notre mortalité peser sur nous un peu plus lourdement. Mais cette vulnérabilité n'est pas seulement ce qui caractérise le début et la fin de la vie, elle concerne aussi notre existence tout entière. L'autonomie dont nous croyons disposer lorsque nous avons atteint l'âge adulte n'est finalement qu'une illusion, et même ceux qui s'imaginent être les plus puissants parce qu'ils occupent une position sociale relativement élevée peuvent à tout moment se trouver confrontés à cette vulnérabilité foncière qui caractérise la condition humaine. Cela peut se produire lorsqu'ils sont confrontés à la maladie ou à tout autre revers de fortune, mais, indépendamment de ces situations pouvant être vécues comme dramatiques, cette vulnérabilité se fait sentir lorsqu'ils prennent conscience de leur dépendance relativement à d'autres personnes dont l'existence leur était jusque là restée indifférente. Comme le fait remarquer très judicieusement Joan Tronto :

Un employé de bureau ne se sent pas vulnérable face à l'agent d'entretien qui, chaque jour, enlève les déchets et nettoie les bureaux. Mais si ces services devaient cesser, la vulnérabilité de l'employé se révélerait¹⁸.

Nous retrouvons ici l'idée évoquée précédemment de l'homme comme individu relié, ce qui peut, probablement, nous autoriser à effectuer des rapprochements entre l'éthique spinoziste et l'éthique du *care*. En effet, l'éthique spinoziste, comme l'éthique du *care*, remet en question l'idée d'une autonomie humaine pensée comme autosuffisance et qui consisterait en une totale maîtrise de soi et une totale absence de dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Le mythe du *self made man* est étranger à ces deux pensées qui ne peuvent y voir qu'une image grotesque et caricaturale générée par l'idéologie qui sous-tend nos pratiques sociales. En effet, les hommes sont d'abord des individus qui subissent, qui sont soumis à l'action des autres choses qui les affectent et qui augmentent le plus souvent leur tristesse - si parfois elles

¹⁸ Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009, p.181.

provoquent leur joie, il s'agit toujours alors d'une joie partielle et passagère. Les choses extérieures, en agissant sur les hommes, diminuent leur puissance et par conséquent accroissent fréquemment leur souffrance en les faisant agir contre leur véritable intérêt. Cette dépendance à l'égard des choses extérieures se manifeste également par le fait que chaque homme dépend des autres hommes et a besoin d'eux pour vivre et satisfaire ses désirs dans une existence limitée et finie. Cependant, l'illusion du libre arbitre nous conduit à oublier cette dépendance, ce qui fait que les hommes au lieu de s'entraider mutuellement ont plutôt tendance à s'affronter et à entrer en concurrence les uns avec les autres, ce qui accroît leur servitude. Nous naissons dans la servitude, peu d'entre nous parviennent à s'en affranchir pour appréhender sereinement leur mortalité et beaucoup font comme si cela n'était pas, comme s'ils ne dépendaient de rien d'autre que d'eux-mêmes.

Envisagée sous cet angle, la notion de servitude, telle que Spinoza la conçoit, peut probablement être rapprochée de celle de vulnérabilité, telle qu'elle est développée chez certains auteurs, comme Carol Gilligan¹⁹ ou Joan Tronto²⁰ qui ont contribué à la naissance et au développement de ce courant philosophique qu'est l'éthique du *care*. On retrouve d'ailleurs des accents spinozistes dans cette description de la dépendance que proposent Marie Garrau et Alice le Goff :

La dépendance est une notion complexe et multiforme, susceptible d'être ressaisie à différents niveaux. Elle évoque à la fois la précarité de la vie corporelle et biologique, manifeste dans la petite enfance, la grande vieillesse et la maladie ; le caractère fondamental des besoins à satisfaire pour que la vie se maintienne ; la fragilité d'identités qui se constituent au travers des attachements formés entre les individus ; mais aussi et inversement l'emprise et le pouvoir qu'ont sur nous un environnement naturel, social et relationnel dont nous ne pouvons jamais nous extraire absolument, que nous ne pouvons jamais non plus maîtriser absolument²¹.

La dernière partie de ce texte rejoint, en effet, la remise en cause de la totale autonomie du sujet par la pensée spinoziste qui, en contestant la thèse cartésienne du libre arbitre et plus généralement la définition de la liberté comme pouvoir d'autodétermination du sujet, met en lumière la condition relationnelle des hommes. Dans la mesure où, parce qu'ils sont unis à la nature tout entière, ils sont nécessairement étroitement reliés les uns aux autres, ils ne peuvent s'assumer et s'affirmer que dans la dépendance réciproque.

¹⁹ Carol Gilligan, *Une voix différente*, Préface par Sandra Laugier et Patricia Pateman, Flammarion, Champs Essai, Paris, 2008.

²⁰ Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, *Op. cit.*

²¹ Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance – Introduction aux éthiques du Care*, P.U.F., Paris, 2010, p. 23.

Cependant, la prise de conscience de cette situation de dépendance, qui relève en un certain sens d'une meilleure connaissance des causes qui nous déterminent, peut avoir pour conséquence une perception plus positive de notre dépendance. On pourrait, certes, limiter la prise de conscience de notre vulnérabilité et de notre dépendance à la contemplation de notre impuissance et en faire une cause de tristesse :

Quand l'Esprit imagine son impuissance, par là même il est triste²².

Cependant, une autre perception de la dépendance est possible et peut être source de joie puisqu'elle permet de comprendre en quoi notre puissance peut augmenter d'autant que nous sommes en mesure de tisser des liens d'entraide et d'amitiés avec d'autres hommes. Si, en effet, la vulnérabilité est vécue comme une fatalité, dont les raisons nous échappent, elle ne pourra qu'être cause de tristesse. En revanche, si chacun en comprend la nature et parvient à concevoir une idée vraie de la vulnérabilité humaine, non seulement en ce qui le concerne elle diminuera, mais il sera également en mesure de comprendre comment la vivre et l'assumer dans ses rapports avec les autres, elle pourra alors être perçue et vécue sur un mode beaucoup plus joyeux :

Quand l'Esprit se conçoit lui-même, lui et sa puissance d'agir, il est joyeux : et l'Esprit se contemple nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie ou adéquate²³.

En effet, comme le font remarquer Marie Garrau et Alice le Goff, la notion de dépendance présente un caractère fortement ambivalent dans la mesure où elle peut donner lieu à des définitions opposées. D'une part, elle peut renvoyer à une dimension de nécessité propre à la condition humaine car elle concerne notre besoin d'être maintenu et soutenu dans l'existence par l'action et la présence des autres, tant sur le plan physique qu'émotionnel. D'autre part elle peut être perçue comme une contrainte et comme une limitation à notre capacité de nous affirmer et d'assumer notre existence. La première définition conduit à une vision positive renvoyant à l'idée d'une indispensable solidarité, tandis que la seconde nourrit l'idéologie de l'autonomie en induisant une appréciation péjorative de la dépendance, perçue comme une déficience et une anomalie qui ne concernerait que les personnes en situation d'échec.

Or, comprendre la dépendance selon la première définition, n'est-ce pas finalement une manière de comprendre la nécessité de sa propre condition et accéder ainsi au désir de se rendre librement utile aux autres hommes ? Prendre conscience des raisons qui font de nous

²² Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Proposition LV, *Op. cit.*, p. 289.

²³ Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Démonstration de la proposition LVIII, *Op. cit.* ;, p. 299.

des êtres vulnérables, c'est-à-dire plus ou moins dépendants les uns des autres, comprendre qu'en conséquence on peut être à la fois bénéficiaire et pourvoyeur de *care*, n'est-ce pas une manière de développer cette force d'âme dont Spinoza dit qu'elle est à la fois composée de fermeté et de générosité²⁴ ?

C'est probablement à ce niveau que le parallèle entre servitude et vulnérabilité trouve sa limite, car si nous pouvons nous libérer progressivement de la servitude nous ne pouvons pas pour autant supprimer les dépendances qui nous relient à notre environnement tant physique que biologique et bien entendu social. Autrement dit, si la servitude due à notre ignorance est un élément de notre vulnérabilité, cette dernière ne s'y réduit pas. Une fois vaincue la servitude, nous sommes encore vulnérables. « La connaissance de l'union que l'esprit a avec toute la nature²⁵ » ne supprime pas cette union, pas plus d'ailleurs qu'elle ne la réalise. Il ne s'agit pas plus de s'affranchir de notre dépendance vis-à-vis de la nature que de vivre en accord avec elle. À ce niveau la notion de vulnérabilité renvoie également à la faiblesse foncière de l'homme que souligne Spinoza dans le *Court Traité* lorsqu'il expose les raisons qui font qu'il nous est impossible de nous libérer de l'amour parce qu'il est nécessaire que nous n'en soyons pas libérés :

Il est donc nécessaire de ne pas en être libéré, car, étant donnée la faiblesse de notre nature, nous ne pourrions exister sans jouir de quelque chose à quoi nous unir et par quoi nous renforcer²⁶.

Notre faiblesse vient, en effet, de ce que nous avons besoin d'être uni à autre chose et que, si nous nous unissons par l'amour à des choses périssables, nous risquons le plus souvent d'accroître notre faiblesse :

Concernant les *périssables* (puisque, comme il a été dit, nous devons nécessairement, de par la faiblesse de notre nature, aimer quelque chose et nous y unir pour exister), il est clair qu'en les aimant et en nous unissant à eux nous nous ne renforçons en aucun cas notre nature, parce qu'ils sont eux-mêmes faibles et qu'un invalide ne peut en soutenir un autre²⁷.

²⁴ « Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend, je les rapporte à la Force d'Âme, que je divise en Fermeté et en Générosité. Car par *Fermeté* j'entends *le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison*. Et par *Générosité*, j'entends *le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitié*. », Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Scolie de la proposition LIX, *Op. cit.*, p. 301.

²⁵ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, établissement du texte, traduction et introduction de B. Rousset, Vrin, 2002, p. 43.

²⁶ Spinoza, *Court Traité*, Chapitre V, §5, in *Premiers écrits*, PUF, 2009, p. 285.

²⁷ *Ibid.*, p. 287.

S'il est vrai qu'à l'époque au cours de laquelle Spinoza rédige le *Court Traité* il n'a probablement pas encore découvert la notion de *conatus* et qu'il lui est donc plus difficile de penser comment les hommes peuvent sortir de cet état de faiblesse, il n'empêche qu'il a déjà clairement perçu en quoi la condition humaine ne pouvait être comprise qu'en terme de dépendance et que le salut des hommes ne résidait dans la suppression de cette dépendance mais dans la manière dont elle s'établit. Aussi, Spinoza précise-t-il dans le *Traité de la réforme de l'entendement* que notre félicité dépend de l'objet auquel nous sommes attachés par l'amour :

En outre, tous ces maux semblaient être nés de ce que toute la félicité ou toute l'infélicité est située en cela seul : dans la qualité, semble-t-il, de l'objet auquel nous adhérons par l'amour²⁸.

Ce qui va conduire Spinoza à considérer que seul :

...l'amour pour une chose éternelle, et infinie, nourrit le cœur de la joie seule, la joie même, exempte de toute tristesse, ce qu'il faut fort désirer et rechercher de toutes ses forces²⁹.

Ce qui ne signifie pas, nous aurons l'occasion d'y revenir, que l'amour pour les autres hommes ne contribue pas à notre salut et qu'il faut leur préférer cette chose éternelle et infinie. Bien au contraire, il est impossible à qui n'aime pas les hommes d'aimer cette chose. Mais pour que cet amour pour autrui ne se réduise pas à l'effort d'un invalide pour en soutenir un autre, il faut que nécessairement il procède, d'une manière ou d'une autre, de l'amour de Dieu, de la compréhension, quelle qu'en soit la forme, de la manière dont notre esprit est uni à la nature tout entière. Nous sommes nécessairement reliés à la nature tout entière, en revanche la connaissance que nous pouvons avoir de ce lien nous conduit à le vivre de manière différente. Il est certes vrai que « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres³⁰ ». Néanmoins, ce qui caractérise la servitude n'est pas simplement d'être soumis à des causes externes mais de l'ignorer et de se trouver, pour cette raison, soumis à des affects que l'on est impuissant « à maîtriser et contrarier » parce que la conscience que l'on a de notre vulnérabilité repose sur des idées inadéquates. En revanche, qui comprend les causes de la vulnérabilité humaine est en mesure de mieux l'assumer et d'y mieux répondre.

²⁸ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *Op. cit.*, p. 41.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition II, *Op. cit.*, p. 349.

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous. Et pourtant, c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec la règle de notre utilité, si nous sommes conscients du fait que nous nous sommes acquittés de notre tâche, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre de l'éviter, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre³¹.

Par conséquent si la vulnérabilité ne disparaît pas avec la servitude - « La force par laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. »³² -, elle peut être vécue différemment selon que l'on en comprend ou non les causes. Comme j'ai tenté de le démontrer dans mon livre sur Spinoza et l'éthique médicale³³, la connaissance des causes qui nous déterminent et la conscience que tout dans la nature est expression de la puissance de Dieu ne nous garantit pas contre la souffrance et la maladie ou tout autre caprice de la fortune mais nous permet de les appréhender plus activement. Il y aurait donc, et c'est probablement ce que peut apporter une lecture spinoziste à l'éthique du *care*, une manière active de vivre notre vulnérabilité. Autrement dit, même si cela peut sembler à première vue paradoxal, c'est en comprenant que la vulnérabilité s'inscrit dans la nécessité même de notre condition que nous progressons vers la liberté. Nous devenons ainsi en mesure de mieux assumer cette vulnérabilité et surtout d'agir afin d'en diminuer la portée et les conséquences. Or, qu'est-ce qu'agir en se pensant comme un individu vulnérable parmi d'autres individus vulnérables, sinon s'efforcer de venir en aide à ceux avec qui l'on partage cette condition ? Dans la mesure où se percevoir et se penser comme vulnérable c'est penser sa nécessaire dépendance, il ne peut y avoir de pensée adéquate de la vulnérabilité qu'inscrite dans un contexte social et peut-être même politique. Aussi, une comparaison entre éthique spinoziste et éthique du *care* nous conduit-elle nécessairement à une réflexion sur le rapport entre *care* et justice et, principalement, au sujet de la critique que l'éthique du *care* adresse aux théories de la justice élaborées sur des bases contractuelles et qui supposent une autonomie foncière de l'individu.

Justice et *Care*

³¹ *Ibid.*, Appendice, Chapitre XXXII, p. 477.

³² *Ibid.*, Proposition III, p. 349.

³³ Éric Delassus, *De l'éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, maars 2011.

Les relations que nous entretenons en vue de maintenir entre nous la concorde reposent au moins sur deux piliers. D'une part l'intérêt que nous pouvons nous porter les uns aux autres et le désir d'apporter à nos semblables l'aide, le soutien et le réconfort dont ils ont besoin. D'autre part les lois, c'est-à-dire un ensemble de règles reconnues légitimes, qui peuvent manifester une certaine prétention à l'universalité, ou au moins être perçue comme telle, et qui organisent rationnellement la vie sociale. C'est à partir de cette distinction que la réflexion sur le *care* s'est initiée en s'appuyant sur des distinctions de genre qui seront d'ailleurs ensuite remises en question par certaines théories du *care*, comme celle Joan Tronto qui s'efforce de « dégenrer » le *care* :

J'affirme qu'il nous faut cesser de parler de la « moralité des femmes » et commencer à parler d'une éthique du *care* qui inclut les valeurs traditionnellement associées aux femmes. J'explique dans ce chapitre pour quelles raisons le passage de la « moralité des femmes » à une éthique du *care* est nécessaire³⁴.

Joan Tronto fait d'ailleurs remarquer, dans le chapitre qu'elle consacre à l'importance qu'accordaient les penseurs des Lumières écossaises aux sentiments moraux, que l'établissement de la distinction entre raison et sentiment recouvrant celle séparant la moralité des femmes et celle des hommes est historiquement datée :

La confiance qu'accordaient les penseurs des Lumières écossaises aux sentiments moraux comme moyen de créer la vertu dans la société et chez les individus ne donnait pas lieu aux mêmes distinctions parallèles entre hommes et femmes et entre raison et sentiment. Avant le XVII^e siècle, l'aptitude des femmes à raisonner de même que leur capacité de ressentir des émotions n'a que rarement été débattue. Le sentiment n'a pas toujours été le domaine particulier des femmes ; au cours du XVIII^e dans les pays anglophones, la capacité de ressentir a d'abord été conçue comme une qualité importante de l'homme vertueux³⁵.

Elle fait également remarquer que les distinctions de genre en matière de morale, même celle établies par C. Gilligan, recouvrent parfois des distinctions plus sociales³⁶.

En effet, il ne faut pas oublier que le *care* tire son origine de la pensée féministe et que les vertus qu'il cherche à promouvoir ont initialement été présentées comme des vertus essentiellement féminines. Sur ce point, il pourrait sembler difficile de faire un parallèle avec la pensée de Spinoza dans la mesure où il semble partager les préjugés que nourrissait son

³⁴ Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, *Op. cit.*, p. 28.

³⁵ *Ibid*, p. 86.

³⁶ « Résultat plus révélateur, les différences découvertes par Gilligan entre les hommes et les femmes peuvent aussi bien décrire celles existant entre populations ouvrières et membres des classes moyennes ou entre Blancs et minorités ethniques, et, hors des franges privilégiées qui ont constitué les échantillons de Gilligan, une différence de genre peut ne pas être dominante dans un autre groupe de la population. », *Ibid.*, p. 121.

époque au sujet des femmes. Comme le fait remarquer Bernard Pautrat³⁷ ce qu'écrit Spinoza dans les dernières pages du *Traité Politique* manifeste de sa part une opinion plutôt défavorable envers les vertus considérées comme étant le propre du sexe féminin³⁸. On peut également citer à ce sujet la fin du scolie de la proposition XLIX d'*Éthique* II concernant l'utilité de sa doctrine :

Cette doctrine est utile à la vie sociale, en tant qu'elle enseigne à ne haïr personne, ne mésestimer personne, ne se moquer de personne, ne se fâcher contre personne, n'envier personne. En outre, en tant qu'elle enseigne à chacun à être content de ce qu'il a, et à venir en aide à son prochain, non pas par une pitié de femme, ni par partialité ou par superstition, mais sous la seule conduite de la raison, selon que le réclame le temps et la chose, comme je le montrerai dans la quatrième partie³⁹.

On pourrait s'imaginer à lire ces quelques lignes que la critique qui a souvent été adressée à l'éthique du *care* et qui lui reproche son caractère compassionnelle se trouve cautionnée par anticipation dans la conception spinoziste de l'*Éthique*. On pourrait même, à la limite, voir en Spinoza un précurseur de ceux contre qui l'éthique du *care* s'est construite. Il convient cependant de préciser que les vertus qui sont promues par l'éthique du *care* ne sont pas présentées par toutes les théories du *care* comme essentiellement féminines mais plutôt comme des vertus humaines qui se sont principalement développées chez les femmes en raison des rôles qui leur ont été dévolus traditionnellement dans la plupart des sociétés. Comme l'écrit Fabienne Brugère, « le *care* n'est pas un maternage⁴⁰ ». C'est pourquoi il convient d'ailleurs de distinguer les théories féminines du *care*, comme celle de Ned Noddings, qui s'enracinent dans une conception plutôt naturaliste, essentialiste et différencialiste des distinctions de genres et les théories féministes du *care*, comme celle de Carol Gilligan et surtout de Joan Tronto, qui ne sont pas incompatibles avec un certain universalisme⁴¹ qui reposent sur une universalité contextualisée qui est plus pensée en termes de condition que de principes.

³⁷ Bernard Pautrat, *Ethica sexualis – Spinoza et l'amour*, Appendice – une remarque sur Y (et sur Z), Payot, 2011, p. 259.

³⁸ « Si les femmes étaient par nature les égales des hommes, si elles pouvaient rivaliser à égalité par la force d'âme et par l'ingéniosité – en quoi consistent surtout la puissance et le droit chez les humains – alors, parmi tant de nations si diverses, il s'en trouverait sans aucun doute quelques-unes où les deux sexes gouverneraient à parité, et d'autres où les hommes seraient gouvernés par les femmes, et recevraient une éducation propre à limiter leur ingéniosité. », Spinoza, *Traité politique*, chapitre XI, *Op. cit.*, p. 273.

³⁹ Spinoza, *Éthique*, Deuxième partie, Scolie de la proposition XLIX, *Op. cit.*, p. 197.

⁴⁰ Fabienne Brugère, *L'éthique du care ?*, Que sais-je ? P.U.F., Paris, 2011, p. 10.

⁴¹ « Dans *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Carol Gilligan n'a pas pour propos la défense d'une morale féminine et l'assignation des femmes à la maternité. Il ne s'agit pas pour elle de penser une morale des femmes différentes de celle des hommes et issue de la sphère des bons sentiments. Comme elle l'écrit très clairement aujourd'hui, son but a toujours été de remettre en cause des certitudes bien établies sur la morale pour

En effet, cette éthique s'enracine tout d'abord dans le champ de la psychologie sociale et plus particulièrement dans les recherches effectuées par Carol Gilligan concernant la genèse des sentiments moraux. L'objectif des travaux de Carol Gilligan était de remettre en cause les théories de Lawrence Kohlberg qui pourraient conduire à penser que les femmes font preuve d'un manque de maturité morale par rapport aux hommes. C'est donc à partir d'une problématique épistémologique concernant le développement moral que Carol Gilligan a nourri ses interrogations. Selon L. Kohlberg, agir moralement consiste à agir selon des principes et le développement moral consiste en une progression allant de l'égoïsme (stade préconventionnel) à la morale sociale (stade conventionnel) pour aboutir au respect de principes universels (stade postconventionnel). Tout problème moral se résume donc à un conflit de droits pouvant être résolu par un raisonnement déductif abstrait. Ce modèle, élaboré à l'aide d'enquêtes effectuées auprès d'un public masculin, conduit à juger que la maturité morale des femmes est inférieure à celle des hommes dans la mesure où elles auraient tendance à contextualiser les problématiques plutôt qu'à appliquer catégoriquement des principes abstraits.

Peut-on rapprocher la théorie de Kohlberg des propos que tient Spinoza concernant les femmes et leur tendance à la pitié qui n'est selon lui qu'une modalité de la tristesse⁴² qui n'est cependant pas sans conséquences parfois positives chez l'ignorant⁴³ ?

Si l'on y regarde d'un peu plus près, on s'aperçoit que l'éthique du *care* est autre chose qu'une éthique rejetant la rationalité au profit de l'émotion ou du sentiment et que la critique qui est faite par les premières théoriciennes du *care* à la conception masculine de la morale rejoint en un certain sens ce qui caractérise l'éthique spinoziste. Si une certaine forme de rationalité morale est remise en question par l'éthique du *care*, c'est au profit d'une autre forme de rationalité peut-être plus incarnée, mais qu'il est difficile de taxer de sensiblerie et qui n'est pas sans rapport avec la pensée de Spinoza. L'éthique du *care* remet en cause la morale universaliste de type kantien au nom d'une morale plus contextuelle reposant sur la

faire surgir des pratiques enracinées dans le souci des autres et sous-estimées car largement exercées par des femmes. », Fabienne Brugère, *L'éthique du care ?*, Que sais-je ? P.U.F., Paris, 2011, p. 16.

⁴² « La pitié est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous », *Éthique*, Troisième partie, Définition des affects, définition XVIII, *Op. cit.*, p. 315.

⁴³ « Ce qu'il faut remarquer à propos de la Honte se conclut facilement de ce que nous avons dit de la Pitié et du Repentir. J'ajoute seulement ceci : de même que la Pitié, la Honte aussi, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est bonne, cependant, en tant qu'elle indique dans l'homme envahi par la Honte un désir de vivre honnêtement, tout comme la douleur, qui est dite être bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas encore pourrie ; et donc, encore que l'homme qui a honte d'une chose qu'il a faite soit en vérité triste, il est cependant plus parfait que l'impudent, qui n'a aucun désir de vivre honnêtement. », *Ibid.*, Quatrième partie, Scolie de la proposition LVIII, p. 431.

manifestation de certains sentiments moraux. Joan Tronto insiste à ce sujet sur la nécessité de joindre à l'usage de la raison un certain nombre de vertus qui lui seraient étrangères :

Les théories morales contextuelles peuvent être téléologiques ou arétaïques. Pourtant, elles ont toutes en commun le sentiment qu'il faut, pour décrire la morale, d'avantage que la présentation de règles morales et l'exigence que les humains utilisent leur raison pour comprendre et appliquer ces règles. Les théories contextuelles peuvent exiger, en même temps que ces principes, un certain nombre de qualités morales humaines. Elles requièrent par exemple un sens des fins de la vie humaine, une aptitude à la vertu, un sens moral ou plusieurs de ces qualités. Elles supposent que, en plus de la raison, ces autres attributs moraux ont innés ou hérités, ou bien qu'ils sont acquis en société⁴⁴.

On pourrait rétorquer à cette critique qu'elle limite la raison à l'usage désincarné qu'en font les morales déontologiques et qu'elle oublie le sens que lui donne l'éthique spinoziste qui ne sépare pas radicalement la raison et les affects. En permettant de mieux comprendre la nature des liens qui unissent les hommes entre eux, la raison engendre des affects contribuant à les rapprocher les uns des autres. Certes, ces affects sont assez éloignés des sentiments moraux auxquels fait référence Joan Tronto dans son analyse de l'école écossaise du XVIII^{ème} siècle. On serait plutôt tenté de rapprocher ces sentiments de la commisération et de la bienveillance⁴⁵ ou de la sympathie qui vient de ce que nous pouvons être par accident affectés de joie ou de tristesse⁴⁶. En revanche, les affects corrélés à la raison relèvent plutôt de cet amour intellectuel du prochain, tel que le définit Jacqueline Lagrée⁴⁷ et dont nous aurons l'occasion de reparler plus loin. Amour intellectuel du prochain qui peut donner lieu à cette bienfaisance que j'ai évoqué dans mon étude sur Spinoza et l'éthique médicale⁴⁸, c'est-à-dire au désir de *bien faire* qui caractérise l'homme que gouverne la raison :

Qui sait correctement que tout suit de la nécessité de la nature divine, et se fait suivant les lois et règles éternelles de la nature, à coup sûr ne trouvera rien qui soit

⁴⁴ Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Op. cit., p. 57.

⁴⁵ « La bienveillance est le désir de faire du bien à qui nous fait pitié. », Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Définitions des affects, Définition XXV, *Op.cit.*, p. 325.

⁴⁶ « Par là nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions ou que nous ayons en haine certaines choses sans nulle raison connue de nous, mais seulement par Sympathie (comme on dit) et Antipathie. Et c'est à cela qu'il faut également rapporter les objets qui nous affectent de Joie ou bien de Tristesse du seul fait qu'ils ont une ressemblance avec des objets qui nous affectent habituellement de ces mêmes affects, comme je le montrerai dans la Prop. Suivante. Je sais bien sûr que les premiers Auteurs à avoir introduit ces noms de Sympathie et d'Antipathie ont voulu signifier par eux certaines qualités occultes des choses ; mais néanmoins, je crois qui nous avons le droit d'entendre aussi par ces mêmes mots des qualités connues ou bien manifestes ? », Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Scolie de la Proposition XV, *Op. cit.*, p. 229.

⁴⁷ Jacqueline Lagrée, « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », in *Spinoza, philosophe de l'amour*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Séverac, Ariel Suhamy, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2005.

⁴⁸ Éric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, *OP ; cit.*, p. 71.

digne de Haine, de Rire, ou de Mésestime, et n'aura de pitié pour personne ; mais, aussi loin que porte la vertu de l'homme, il s'efforcera de bien faire, comme on dit et d'être joyeux⁴⁹.

La raison n'est donc pas dissociable du désir et des affects, c'est d'ailleurs pourquoi Spinoza a écrit une éthique et pas une morale. La philosophie spinoziste donne lieu à une éthique plutôt qu'à une morale parce qu'en cherchant à comprendre les hommes tels qu'ils sont, et non tels que l'on pourrait vouloir qu'ils soient, elle se refuse à penser l'action adéquate en termes de règles ou de lois universelles *a priori* qu'il faudrait respecter. La pensée de Spinoza donne lieu à une éthique plutôt qu'à une morale, parce qu'au lieu de penser la conduite humaine en termes de devoir, elle la conçoit à partir d'une réflexion sur le désir humain dont elle cherche à comprendre la logique interne. Tout individu étant déterminé à être et agir du fait de son *conatus*, tout individu étant par essence expression de la puissance d'être de Dieu et cette puissance se manifestant chez l'homme sous la forme du désir, l'*Éthique* ouvre la voie vers l'expression la plus accomplie de cette puissance qui ne peut augmenter qu'à l'intérieur d'une communauté d'individus semblables qui dépendent les uns des autres et qui doivent faire en sorte que règnent entre eux l'amitié et la concorde. C'est pourquoi la recherche du souverain bien ne peut se faire pour l'homme que dans un cadre relationnel et qu'il est nécessaire de maintenir la plus grande cohésion dans le tissu qui unit les hommes les uns aux autres afin que chacun puisse progresser vers la joie, c'est-à-dire augmenter sa puissance d'être et d'agir. Tout homme a en effet intérêt à agir de telle sorte que sa communauté constitue un seul et même individu.

Or, si l'on analyse les critiques qui sont adressées par l'éthique du *care* aux morales de type déontologique tirées des théories de la justice, comme celle de Rawls qui est d'inspiration plutôt kantienne, on s'aperçoit qu'elles aussi privilégient la dimension relationnelle relativement au respect de la règle. C'est ce qui peut se dégager de l'analyse du fameux dilemme de Heinz présenté par Carol Gilligan dans *Une voix différente* et très bien résumé par Marie Garrau et Alice Le Goff dans leur *Introduction aux théories du Care*⁵⁰.

Heinz doit-il voler les médicaments qu'il ne peut acheter pour soigner sa femme ou doit-il prendre le risque de la laisser mourir ? Selon Jake (11 ans), il s'agit d'un conflit entre le droit de propriété et le droit à la vie. Pour Amy (même âge) il s'agit de convaincre le pharmacien de délivrer malgré tout les médicaments, privilégiant la dimension relationnelle du problème relativement à sa dimension logique envisagée uniquement en termes de principes. Du côté

⁴⁹ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition L, Scolie, *Op. cit.*, p. 419.

⁵⁰ Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance – Introduction aux éthiques du Care*, *Op. cit.*, p. 41-52.

masculin le problème est donc perçu sous l'angle de la justice, tandis que du côté féminin la préservation des relations est considérée comme son enjeu central :

Ces deux enfants voient dans le dilemme de Heinz deux problèmes extrêmement différents. Pour Jake, il s'agit d'un conflit entre les droits de propriété et de vie qui peut être résolu par déduction logique. Pour Amy, c'est une rupture du réseau des relations humaines qu'il faut réparer avec le même matériau, c'est-à-dire la communication⁵¹.

Amy exprime donc une autre voix morale tout aussi audible que celle de Jake et qui n'est pas moins rationnelle. L'éthique relève donc plus de dispositions que de principes et ne peut apporter que des réponses contextuelles faisant appel aux responsabilités de chacun et au maintien des relations plus qu'au respect des droits. La perspective ouverte par C. Gilligan sur la dépendance en fait donc le lieu d'un apprentissage et d'une expérience éthique à part entière ouvrant sur la reconnaissance de nos responsabilités mutuelles et la constitution d'une subjectivité relationnelle. Quant au caractère genré des deux réponses, il repose plus sur la manière dont se constituent les identités masculines et féminines dans le cadre de la socialisation que sur des dispositions naturelles.

Faut-il alors opposer éthique du *care* et théorie de la justice ou les considérer comme complémentaires ?

La plupart des théories contemporaines de la justice, comme celle de John Rawls, ont tendance à penser les rapports sociaux en termes contractuels. La société serait composée d'individus autonomes et rationnels reliés les uns aux autres par des accords tacites définissant les droits et les devoirs de chacun. Cette conception plutôt libérale de la justice est, sinon remise en question, en tout cas relativisée par l'éthique du *care* qui considère que l'autonomie n'est pas un fait de nature et n'est pas le fondement même de la condition humaine puisqu'elle insiste sur la vulnérabilité et l'interdépendance des individus les uns par rapport aux autres. C'est pourquoi, sans aller jusqu'à opposer radicalement théories de la justice et éthique du *care*, il semble en revanche nécessaire de réinjecter dans les théories de la justice des vertus comme la sollicitude et la prise en charge d'autrui afin de rendre la justice plus humaine. Cela permettrait, tout en tenant compte de valeurs et de règles ayant des prétentions universelles, de prendre en considération les situations singulières et la manière propre à chacun d'être relié à ses semblables. Si les règles de justice sont indispensables au bon fonctionnement de la société, leur respect ne peut toujours suffire au bonheur des hommes. C'est pourquoi il nous faut cultiver d'autres vertus pour renforcer le lien social et maintenir l'unité de la cité. Cette problématique rejoint d'ailleurs sur certains points la

⁵¹ Carole Gilligan, *Une voix différente*, *Op. cit.*, p. 59.

question du lien entre justice et charité dans la philosophie de Spinoza. La justice telle que la conçoit Spinoza ne procède pas du seul schéma contractualiste dont il semble s'être éloigné entre la rédaction du *Traité théologico-politique* et celle du *Traité politique*. En effet, si le passage de l'état de nature à l'état civil se fait par un pacte dans le *Traité théologico-politique*⁵² les choses se présentent d'une manière un peu différente dans le *Traité politique*⁵³, ce passage s'y accomplit de manière plus naturelle et mécanique⁵⁴, la vie sociale y naît plutôt de l'addition des forces des individus qui découvrent progressivement et par expérience que l'union présente plus d'avantages que d'inconvénients⁵⁵. Alors que le contrat présente un caractère fictif et artificiel dans la mesure où il suppose de la part des individus une décision autonome et rationnelle, la constitution naturelle de la société repose uniquement sur la recherche de leur utile propre par les individus qui perçoivent la nécessité de se relier les uns aux autres pour accroître leur puissance⁵⁶. C'est d'ailleurs en ce sens que le droit naturel est maintenu dans la cité. Il est clair que cette conception naturaliste de la formation du corps social ne repose pas sur la reconnaissance de la valeur d'autrui en tant que tel mais sur le seul intérêt dans ce qu'il a de plus prosaïque. Cela ne va certes pas jusqu'à affirmer l'existence d'une sociabilité naturelle au sens où l'entendait Aristote mais pose les conditions d'une certaine solidarité entre les hommes rendue nécessaire par la recherche de leur utile propre qui converge avec l'utilité commune. De cette solidarité peut donc naître un certain intérêt pour autrui - certes fragile, la violence des événements politiques dont Spinoza fut témoin en est la

⁵² « Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison comme nous l'avons montré au chapitre V, nous verrons très clairement que pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toute chose soit exercé collectivement et ne soit plus déterminé désormais par la force et l'appétit de chacun, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. », Spinoza, *Traité théologico-politique*, *Op. cit.*, p. 511.

⁵³ « Dans ce texte (le *Traité politique*), ce qui frappe d'emblée est la disparition du contrat en tant que moment constitutif de l'État. Certes, le mot contrat pourra se retrouver, mais c'est de façon tout à fait accidentelle. Les textes qui concernent la sortie de l'État de nature et l'entrée dans la Cité ne font aucune allusion à un engagement ou à une promesse quelconque des individus. La genèse est ici d'origine toute naturaliste et d'allure radicalement mécanique. », Lucien Munier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, *Op.cit.*, p. 121.

⁵⁴ « Telle est donc la genèse de l'État : passage non plus de l'indépendance à la dépendance, mais de l'interdépendance fluctuante de l'état de nature à l'*interdépendance consolidée* par quoi la société politique peut se définir. Passage non recherché au départ, qui ne répond à aucune intention, mais qui découle quasi-mécaniquement de l'interaction aveugle des désirs et des pouvoirs individuels. », Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de minuit, 1988, p. 327.

⁵⁵ « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun. », Spinoza, *Traité politique*, *Op. cit.*, chapitre VI, p. 141.

⁵⁶ « Ainsi, Spinoza voit sans doute le défaut de l'artificialisme hobbesien qui l'avait guidé dans le *Tractatus Theologico-politicus*. Le contrat est doublement fictif : il suppose un homme seul et il le suppose rationnel. Le contenu de la promesse avons nous dit est la reconnaissance d'autrui, or cela ne peut venir d'emblée. Ce que l'expérience révèle c'est que l'union fait la force. Cette expérience seule est réelle et c'est d'elle seule que l'on peut engendrer l'État. », *Ibid.*, p. 122.

preuve - qui pourra progressivement évoluer vers une certaine forme de sollicitude. Cette fragilité du lien social nécessite donc le recours à la loi pour que règne la justice ainsi que pour créer les conditions de l'entraide mutuelle et cultiver le désir de venir au secours des plus vulnérables d'entre nous. C'est pourquoi Spinoza pose comme vertu de l'homme sage la justice tout d'abord et la charité ensuite, l'une et l'autre constituant, comme le souligne Jacqueline Lagrée, le véritable amour du prochain⁵⁷. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que Spinoza place la justice en première position car il est bien conscient qu'une répartition équitable des biens et des pouvoirs dans la société ne peut résulter des seules intentions et actions individuelles. C'est pourquoi il fait reposer sur l'État la mission de venir en aide au plus démunis dans la société :

Les hommes sont vaincus, en outre, également par la largesse, et surtout ceux qui n'ont pas de quoi se procurer le nécessaire pour subsister. Et pourtant, porter secours à chaque indigent dépasse de loin les forces et l'utilité d'un simple particulier. Car les richesses d'un particulier sont bien loin de pouvoir y fournir. En outre, la faculté d'un seul est trop limitée pour qu'il puisse s'attacher d'amitié tous les hommes ; et donc le soin des pauvres incombe à la société tout entière, et concerne seulement l'utilité commune⁵⁸.

On pourrait voir ici les germes d'une véritable politique du *care*, c'est-à-dire d'un élargissement du soin et de la sollicitude au-delà de la sphère privée par la mise en place d'institutions ayant pour fonction de répondre aux besoins, non seulement des plus vulnérables, mais également de chacun d'entre nous en tant qu'il est plus ou moins vulnérable. Il y a donc, comme le fait encore remarquer Jacqueline Lagrée, un rapport étroit entre justice et charité dans la mesure où, pour Spinoza, le premier acte de charité qu'un homme puisse accomplir est de respecter la loi de l'État, c'est-à-dire d'être juste. On peut d'ailleurs souligner que, dans une véritable société du *care*, dans une société véritablement juste et charitable, il serait totalement impossible de se trouver confronté à un dilemme comme celui de Heinz, puisque la politique de santé consisterait à rendre universel l'accès aux soins. Néanmoins, cela ne signifie pas que les mesures de justice fondées sur la loi suffisent et qu'il ne faut leur adjoindre d'autres éléments. Au respect de la loi, ne faut-il pas ajouter, pour réellement contribuer au maintien de la concorde dans la cité, cette sollicitude

⁵⁷ « Les textes disent clairement qu'il (l'amour du prochain) consiste tout entier dans la justice et la charité. Reste à comprendre le sens exact de ce syntagme et à voir entre justice (rendre à chacun le sien) et charité (aimer et aider sans réserve) lequel commande et détermine l'autre. », Jacqueline Lagrée, « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », in *Spinoza, philosophe de l'amour*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Séverac, Ariel Suhamy, *Op. cit.*, p. 99.

⁵⁸ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Appendice, Chapitre XVII, *Op. cit.*, p. 467.

qui est au cœur même des actes de *care* ? Si l'on se réfère à l'exemple que prend Joan Tronto de l'agent de service qui, chaque jour, vient faire le ménage dans le bureau d'un cadre d'entreprise, il est bien évidemment absolument nécessaire que cette personne soit protégée par le droit du travail, mais, pour que cette personne se sente pleinement reconnue, il est également nécessaire que lorsqu'elle quitte son travail et qu'elle croise le cadre ou l'employé de bureau, ces derniers ne passent pas à côté d'elle comme si elle était transparente. Prendre conscience de notre vulnérabilité et de notre dépendance réciproque conduit donc à reconnaître la valeur et l'utilité de l'autre et à les lui signifier. De même, s'il est utile que la loi définisse les conditions d'un égal accès aux soins, celle-ci ne pourra jamais définir précisément ce que signifie, pour un soignant, exercer sa profession avec humanité. Cela permet donc d'envisager la dimension politique du *care* sous un autre angle. Il s'agit également de penser une organisation sociale basée non seulement sur la loi, mais aussi sur les relations plus informelles que les hommes entretiennent les uns avec les autres et qui reposent sur l'intérêt qu'ils ressentent les uns pour les autres afin de maintenir la cohésion sociale. Cependant, pour que cet intérêt pour les autres puisse s'exprimer et se manifester authentiquement, il faut nécessairement que les institutions politiques et les structures économiques réalisent les conditions de cette culture du *care*. L'ultralibéralisme, qui induit des comportements d'opposition entre des individus placés en concurrence, ne peut qu'être un frein à une telle sollicitude. En supposant la coexistence d'individus supposés initialement égaux et autonomes, il ne fait qu'accroître certaines inégalités en rendant les individus responsables de leur vulnérabilité. C'est pourquoi l'un des principaux problèmes que pose l'éthique du *care* relativement à la question de la justice est, en effet, celui de l'égalité. Il est ainsi posé par Joan Tronto :

Le *care* résulte du fait que tous les humains, ou tous les objets du monde, ne sont pas également capables, à tout moment, de prendre soin d'eux-mêmes. Bien que la théorie morale contemporaine repose dans son ensemble sur la fiction commode d'une égalité entre les humains, le fait même de l'inégalité dans la relation de *care* rend cette hypothèse problématique. Si nous souhaitons maintenant un certain engagement en faveur des valeurs démocratiques, nous devons donc expliquer comment l'égalité peut naître de l'inégalité⁵⁹.

Il y a effectivement entre le pourvoyeur de *care* et le bénéficiaire, une situation d'inégalité qui peut conduire le bénéficiaire à se sentir en situation d'infériorité relativement à la personne qui le prend en charge et qui prend soin de lui. Le rapport peut également être inverse, les

⁵⁹ Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Op. cit., p. 193.

personnes puissantes et pouvant être considérées comme privilégiées dans la société, sont également des bénéficiaires de *care*. Ce sont d'ailleurs les pourvoyeurs de *care* qui sont la condition de leur pouvoir dans la société (personnels de maison, domestiques, etc.) mais leur position sociale et le fait que ceux qui s'occupent d'eux travaillent dans l'ombre produit une autre forme d'inégalité. C'est la raison pour laquelle l'éthique du *care* privilégie plutôt la notion d'altérité que celle d'égalité. Cependant, il reste difficile de penser la justice en faisant totalement l'économie de la notion d'égalité. Aussi, pour restaurer de l'égalité dans l'inégalité, faudrait-il que chacun prenne conscience qu'il est, à la fois et toujours, tout autant pourvoyeur que bénéficiaire de *care* et qu'il peut à tout moment devenir plus vulnérable qu'il ne l'est actuellement :

Au cours de notre vie, chacun de nous passe par des degrés variables de dépendance et d'indépendance, d'autonomie et de vulnérabilité⁶⁰.

C'est pourquoi une société qui se veut juste ne peut se limiter à une égalité formelle qui pourrait justifier l'attitude individualiste du « chacun pour soi » mais doit également prendre en considération la vulnérabilité et l'interdépendance des individus les uns envers les autres et le fait qu'il y a des individus rendus plus vulnérables que d'autres. Une société ne peut être juste que si elle s'organise sur le constat, dont il faut développer la conscience en chacun de nous, que nous sommes tous plus ou moins vulnérables et dépendants les uns des autres. En ce sens *care* et justice ne se limitent pas et le *care* n'est pas là pour supplanter la justice. Il y a plutôt complémentarité entre l'un et l'autre. Le *care* n'est pas un palliatif à l'absence de justice, il contribue tout autant que la justice au progrès d'une société plus humaine. Le *care* sans la justice ne serait qu'un palliatif mais une justice sans *care* risquerait d'occulter les dimensions d'entraide qui contribuent à l'élaboration de la solidarité entre tous les membres d'une société. Comme le souligne Joan Tronto il est permis d'insister « sur l'incomplétude d'une théorie du *care* lorsqu'elle ne s'inscrit pas également dans une théorie de la justice⁶¹ ». L'éthique du *care* ne peut donc déboucher que sur une politique du *care*, voire une économie du *care*, qui donne une réelle valeur à toutes les tâches qui relèvent de la prise en charge de la vulnérabilité humaine et qui sont indispensables à la bonne marche de la cité. Il importe, en effet, comme l'écrit Fabienne Brugère « de soutenir que les tâches de soin, largement occultées ou euphémisées, doivent être reconnues comme condition *sine qua non* de l'activité économique⁶². ». Il s'agit, dans le cadre d'une réelle politique et économie du *care*, de

⁶⁰ *Ibid.* p. 181-182.

⁶¹ *Ibid.* p. 217.

⁶² Fabienne Brugère, *L'éthique du care*, *Op. cit.*, p. 4.

considérer que les tâches de soin et d'entraide ne constituent pas une charge ou un coût supplémentaire pour la société mais une condition indispensable à la production de richesses et à la consolidation du lien social. Ce qui implique de ne pas confiner les tâches de *care* à la sphère des relations privées mais nécessite le développement d'institutions ayant pour fonction d'assurer certaines missions relevant du soin et de l'entraide.

Aussi, sans vouloir forcer les choses et faire à tout prix correspondre éthique spinoziste et éthique du *care*, peut-on se demander s'il n'y a pas là une passerelle possible. Ce qui importe est tout d'abord de maintenir la concorde entre les hommes de telle sorte que par les relations d'entraide qu'ils établissent entre eux ils puissent se rendre utiles les uns aux autres. Ainsi peuvent-ils accroître leur puissance en préservant et augmentant celle de leurs semblables. Cela rejoint ce qu'écrit Spinoza dans le scolie de la proposition XVIII de la quatrième partie de l'*Éthique* :

À l'homme donc rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite sont justes, de bonne foi, et honnête⁶³.

Grâce à une justice qui ne prétend pas reposer sur des principes universels *a priori*, mais sur des lois adaptées aux circonstances et aux contextes dans lesquels les sociétés se constituent et évoluent, mais aussi grâce à une éthique qui n'est autre que l'expression du désir de l'homme guidé par la raison de vivre libre parmi d'autres hommes libres, tout en se sachant vulnérable, les hommes sont alors en mesure de progresser vers une vie meilleure et vers la joie. N'y a-t-il pas là d'ailleurs de quoi répondre à l'une des difficultés que pose l'éthique du *care* en réconciliant la prise en considération de la vulnérabilité foncière des hommes avec leur désir d'autonomie ?

De la vulnérabilité à l'autonomie solidaire

Alors que la plupart des théories morales se fondent sur une autonomie présupposée qui résiderait dans la dimension consciente et rationnelle de l'homme qui serait pour cela susceptible de

⁶³ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Scolie de la proposition XVIII, *Op. cit.*, p. 371.

faire usage d'une volonté libre, l'éthique du *care* se présente comme une éthique considérant en premier lieu la vulnérabilité fondamentale de l'être humain au lieu de partir comme le font. En insistant sur la dimension de la dépendance et de la vulnérabilité, l'éthique du *care* élabore une philosophie morale qui repose sur une interrogation portant sur la condition humaine dans ses aspects les plus quotidiens et ordinaires autant que sur le respect de grands principes formels qui ont parfois tendance à occulter ce qui est à l'origine de la plupart de nos sentiments moraux : la souffrance ou la faiblesse des autres.

Ce que nous rappelle avec insistance l'éthique du *care*, c'est principalement que nous naissons et mourons dans la vulnérabilité, vulnérabilité qui n'est pas seulement le fait de notre condition mortelle mais qui est surtout le fait de notre condition d'être souffrant. Nous naissons donc objet de soin et mourons objet de soin car même si nous ne bénéficions pas au soir de notre vie des soins dont nous avons besoin, du fait même d'un tel besoin, la fin de la vie est un appel à la sollicitude et à l'attention d'autrui. Mais si notre vulnérabilité foncière fait de nous des objets du soin, elle nous invite aussi à devenir les sujets du soin et à porter notre attention sur cette souffrance autre qui est aussi la souffrance de l'autre. Souffrance dont toujours quelque chose nous échappe du fait de son altérité, mais souffrance à laquelle nous ne pouvons rester indifférent parce qu'elle est un appel à la sollicitude, une demande de soin. Cette situation nous place donc dans une asymétrie singulière puisque nous nous trouvons toujours face à nous-mêmes et aux autres dans un rapport de profonde inégalité quant à la condition. Si, en droit, nous sommes dans l'obligation de considérer l'autre comme notre égal, il s'avère que, de fait, cette égalité n'est pas effective. Le sujet du soin peut toujours instaurer avec celui qui fait l'objet du soin un rapport de pouvoir. Peut-être même est-il parfois contraint à le faire ?

Comme le souligne Frédéric Worms en établissant un parallèle entre travail et soin ou éducation, le soin et l'éducation ne sont pas plus bienfaisants en eux-mêmes que le travail ne serait par lui-même aliénant⁶⁴. Tout soignant se doit donc d'être vigilant à ne pas abuser ou mésuser de ce pouvoir qu'il exerce sur le soigné. Il faut qu'il se réfère pour se protéger d'une telle dérive à son expérience en tant qu'objet du soin afin que s'établisse entre soignant et soigné un certain type d'empathie (qui n'a rien à voir avec la pitié, il ne s'agit pas de ressentir la souffrance de l'autre mais d'essayer de la comprendre) qui puisse rendre possible le climat de confiance nécessaire au soin. Il lui faut être attentif aux conditions dans lesquelles il

⁶⁴ « On éviterait ainsi un double risque ou une double erreur symétrique : considérer que le soin ou l'éducation sont essentiellement bienfaisants ou libérateurs, alors qu'ils ne les ont peut-être qu'à certaines conditions ; considérer à l'inverse que le travail serait essentiellement aliénant, alors qu'il ne l'est lui aussi, qu'à certaines conditions. », Frédéric Worms, *Le moment du soin*, P.U.F., Paris, 2010, p. 194.

prodigue le soin de telle sorte que l'asymétrie inhérente à ce type de relation ne dérive en un rapport insidieux de domination.

En effet, le pourvoyeur de *care*, s'il témoigne par son activité de l'humanité de ceux dont il s'occupe, met également en évidence leur situation de dépendance et risque par là de leur transmettre une image dévalorisée d'eux-mêmes et de renforcer l'ascendant qu'il peut avoir sur eux. Ascendant qui en renforçant le pouvoir du dispensateur du *care* sur le bénéficiaire viendrait compenser l'absence de reconnaissance sociale dont il est le plus souvent victime, les tâches liées au *care* étant le plus souvent réservées aux femmes et aux catégories les moins favorisées de la société, c'est-à-dire aux personnes considérées traditionnellement comme occupant une position inférieure dans la hiérarchie des sexes et dans l'échelle sociale⁶⁵.

C'est probablement à partir de cette question que peut être interrogé le rapport entre vulnérabilité et autonomie. La vulnérabilité d'autrui ne doit pas conduire celui qui la prend en charge à lui dénier toute forme d'autonomie. Bien au contraire, une éthique du *care* digne de ce nom ne doit-elle pas finalement se fixer comme objectif un accroissement de l'autonomie de celui ou de celle dont on prend soin ? De telle sorte qu'il ou elle puisse, malgré sa faiblesse, être en mesure de manifester encore de quoi il est capable. Il faut en effet prendre garde lorsque l'on est sujet du soin de ne pas chercher à maintenir le soigné dans sa situation de vulnérabilité afin de continuer à exercer sur lui l'emprise qui est induite par le soin lui-même. Ce serait même le signe d'un échec patent de la démarche de soin que de cultiver la vulnérabilité au lieu de s'efforcer de la réduire et de voir le comportement du soignant se calquer sur le comportement irresponsable de certains parents qui se refusent à contribuer activement au développement de leur enfant pour qu'il « reste petit plus longtemps » afin de pouvoir continuer à pouponner. De même que l'enfance est un état transitoire parce qu'il faut donner la parole à celui qui ne l'a pas, la vulnérabilité ne peut être considérée comme totalement indépassable. Il est toujours possible de la dépasser, au moins partiellement, malgré les facteurs parfois incurables qui l'ont produite. C'est pourquoi, au lieu d'opposer autonomie et vulnérabilité, il serait peut-être plus judicieux de s'efforcer de penser une autonomie dans la vulnérabilité relevant de cette « puissance dans la vulnérabilité » dont j'ai parlé dans mon livre sur Spinoza et l'éthique médicale⁶⁶. Une telle autonomie n'est que relative et ne signifie pas une totale indépendance par rapport aux autres, elle relève plutôt

⁶⁵ «Néanmoins, si nous considérons les questions de race, de classe et de genre, nous remarquons que les personnes les moins aisées dans la société sont de manière disproportionnée celles qui dispensent les soins et que les membres les plus riches de la société utilisent fréquemment leur position de supériorité pour transférer à d'autres la charge du travail de soin.», Joan Tronto, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, *Op. cit.*, p. 156.

⁶⁶ Eric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.

d'une autonomie solidaire, c'est-à-dire d'une autonomie qui se constitue dans et par la relation aux autres. Ainsi, même les plus vulnérables d'entre nous, les handicapés mentaux lourds, les malades d'Alzheimer, tous ceux dont la dépendance ne peut et ne pourra jamais être de l'ordre de l'interdépendance, peuvent manifester, par les soins qui leur sont dispensés et la reconnaissance qu'ils impliquent, ce qu'il y a en eux de puissance. Leur existence est affirmée dans la relation que tissent avec eux ceux qui leur accordent de l'importance. Faire s'exprimer la puissance d'être et d'agir de l'homme vulnérable, tel est certainement l'un des objectifs de l'éthique du *care*.

Il conviendrait donc pour parvenir à la réalisation d'un tel objectif de donner au *care* toute sa valeur morale et sociale en insistant sur le fait qu'il n'est pas seulement l'expression et la manifestation d'une disposition naturelle à s'occuper des autres, comparable au mythe de l'instinct maternel qu'a si bien contesté Elisabeth Badinter⁶⁷, mais qu'il relève d'un savoir et d'un savoir faire relevant d'une longue expérience et d'un investissement profond de l'individu pourvoyeur de *care* envers autrui. Deux sources de *care* sont donc envisageables, la connaissance par l'intellect de nos liens de dépendance d'une part et d'autre part l'expérience de la sollicitude et du soin.

La sollicitude

Parce que nous sommes tous vulnérables et parce que certains d'entre nous sont plus vulnérables que d'autres, parce que chacun peut à tout moment faire partie des plus vulnérables d'entre nous, parce que nous avons été maintenus en vie dès notre naissance par notre entourage, parce que nous n'échapperons ni à la maladie ni au vieillissement, parce que, même dans les sociétés les plus justes, le risque de la précarité sociale reste une possibilité, l'éthique du *care* nous invite à faire preuve de sollicitude les uns envers les autres et à manifester cette sollicitude par des actions concrètes en vue d'améliorer le sort de nos semblables.

Pour employer un vocabulaire plus proche de celui de Spinoza, l'éthique du *care* nous invite à nous rendre utiles les uns aux autres et à ne pas réserver les tâches relevant du soin des autres à certaines catégories de la population qui sont souvent les moins bien considérées. C'est d'ailleurs en termes spinozistes que Liane Mozère, dans l'avant-propos qu'elle a rédigé pour l'édition française d'*Un monde vulnérable* de Joan Tronto, exprime la nécessité de cette sollicitude.

⁶⁷ Elisabeth Badinter, *L'amour en plus*, Flammarion, Paris, 1980.

On ne se soucie pas de l'autre ou d'un corps parce qu'il a un problème ou parce qu'il est un problème. Il est nécessaire que de la sollicitude lui soit prodiguée car autrement cet autre ou ce corps ne peuvent persévérer dans leur être, ils sont détruits⁶⁸.

Il est symptomatique, pour ce qui concerne le peu de considération accordé aux professionnels du *care*, qu'en milieu hospitalier le médecin, qui dispose du savoir et de la compétence technique qui relève du *cure*, bénéficie d'une aura plus importante que les infirmières ou les aides-soignantes. Ces distinctions se retrouvent même à l'intérieur du corps médical lui-même. Il suffit pour cela de mesurer les difficultés rencontrées par la médecine palliative pour se faire reconnaître comme une spécialité à part entière. Prendre conscience de cette vulnérabilité, c'est donc prendre conscience que nous sommes tous susceptibles d'être à la fois des récepteurs et des pourvoyeurs de *care*. Une telle attitude suppose donc que l'on manifeste un intérêt réel envers autrui, un désir profond de lui venir en aide et la question se pose, dans le cadre de ce rapprochement que nous tentons d'établir entre éthique spinoziste et éthique du *care*, de savoir ce qui, chez Spinoza, peut être à l'origine d'une telle sollicitude.

D'où peut donc naître l'attention aux autres, l'intérêt envers eux dans l'éthique spinoziste sinon d'une connaissance ? En effet, l'intérêt pour autrui relève nécessairement du désir et ce désir ne peut être libre et actif que s'il procède d'une connaissance. Sinon il n'est que passionnel et relève d'une sympathie ou d'une pitié qui, si elles ne sont pas sans valeur, sont fort fragiles et ne sont pas nécessairement suivies de conséquences favorables. Il ne peut donc y avoir de véritable sollicitude que fondée sur la connaissance de l'autre en tant qu'autre, dans la mesure où je ne puis aimer que ce que je connais. Le problème, c'est que l'autre du fait même de son altérité m'échappe toujours partiellement. L'autre est en effet un individu singulier et si je puis connaître ce qui fait de lui mon semblable, ce que je possède en commun avec lui, puis-je connaître ce qui le fait autre, son altérité foncière ? Il y a toujours, en effet, un mystère de l'autre dont jamais je ne pourrai pénétrer la conscience. Cependant, ce que je puis connaître c'est sa condition. Je sais qu'il est, comme moi, une expression de la puissance de Dieu et que, pour cette raison, il est, comme toute chose singulière, uni à la nature tout entière. Ainsi se trouve d'ailleurs dépassée l'opposition entre égoïsme et altruisme qui pourrait conduire à opposer l'utile propre et l'utile commun, le soi individuel et l'autre dont les intérêts seraient nécessairement divergents des miens. Or, pour que ces termes aient un sens, il faudrait que le soi des uns et des autres renvoie à une réalité substantielle, et ce serait là retomber dans la fiction de l'autonomie foncière de chacun. L'éthique de Spinoza comme

⁶⁸ Liane Mozère, Avant propos au livre de Joan Tronto, *un monde vulnérable*, *OP. cit.*, p. 7.

l'éthique du *care*, rejette précisément cette conception d'un soi substantiel⁶⁹ et d'une opposition entre l'utile propre et l'utile commun⁷⁰. En se comprenant et en comprenant l'autre comme l'expression de la puissance de Dieu, chacun se pense nécessairement comme une réalité qui n'a d'existence que relationnelle et, dans la mesure où des individus possédant un très grand nombre de caractères communs sont d'autant plus puissants qu'ils se conviennent les uns aux autres, les intérêts des uns et des autres se confondent.

Comme le fait remarquer Jacqueline Lagrée dans son article sur l'amour intellectuel du prochain chez Spinoza, la connaissance de la véritable nature de Dieu nous permet de comprendre et d'aimer les choses singulières, principalement celles qui nous sont semblables, et par là même en développant l'amour intellectuel de Dieu de faire progresser celui que nous ressentons pour nos semblables. La sollicitude qui est à l'origine même des actes de *care* peut donc reposer sur une telle compréhension qui relève de l'intuition intellectuelle de notre union avec la nature tout entière. Cette union explique notre vulnérabilité en tant qu'individus dépendants les uns des autres, mais justifie également la nécessité de tout mettre en œuvre pour qu'une solidarité plus active nous rassemble.

Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la raison, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu⁷¹.

Cela dit, faut-il en conclure que ne peuvent faire preuve de sollicitude que les hommes gouvernés par la raison et étant parvenus à la béatitude qui est la vertu même ? Faut-il conclure que « les hommes vivant rarement sous la dictée de la raison⁷² », seuls ceux qui peuvent accéder à l'amour intellectuel de Dieu peuvent devenir de bons pourvoyeurs de *care* ?

L'expérience semble prouver le contraire. Il suffit de côtoyer des soignants travaillant en milieu hospitalier pour se rendre compte que l'amour de Dieu ou des hommes, ce qui est finalement la même chose, peut prendre des formes diverses et se manifester dans toute sa puissance, même chez des individus que l'on pourrait qualifier d'ignorants au sens où l'entend Spinoza. S'il peut en être ainsi c'est qu'il est des affects qui, s'ils peuvent paraître

⁶⁹ Fabienne Brugère résume ainsi la conception du soi selon l'éthique du *care* : « Le soi selon les *care* n'est bien sur pas un soi séparé, ce serait renouer avec l'égoïsme des besoins, mais un soi interdépendant, préoccupé. », *L'éthique du care*, *Op.cit.*, p. 22.

⁷⁰ « Cette éthique doit permettre de résoudre la tension entre ce qui est bon pour soi et ce qui ne nuit pas à autrui. Si l'interaction entre soi et autrui est bien à l'origine de cette morale, elle doit permettre alors de sortir de l'opposition individualiste entre soi et l'autre pour être du côté d'une mise en perspective de l'interdépendance et de la coopération. », *Ibid.*, p. 23.

⁷¹ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition XXXVII, *Op ; cit.*, p. 395.

⁷² *Ibid.*, Quatrième partie, Scolie de la proposition LIV.

nuisibles lorsqu'ils sont mal orientés, peuvent, malgré tout, lorsqu'ils sont cultivés dans un contexte favorable disposer l'esprit à la vraie sollicitude. Et nous retrouvons là le rôle que peut jouer l'expérience du pourvoyeur de *care*, dont nous parlions précédemment. C'est par exemple le cas de la pitié et de la miséricorde, de l'humilité ou de l'espérance. La pitié dont Pierre Macherey souligne le caractère équivoque⁷³ dans la mesure où elle est le signe de bonnes dispositions chez l'ignorant⁷⁴, alors qu'elle est « par soi mauvaise et inutile, dans l'homme qui vit sous la conduite de la raison⁷⁵. ». La miséricorde qui est « l'amour en tant qu'il affecte un homme de telle sorte qu'il est content du bonheur d'autrui, et, au contraire, qu'il est triste du malheur d'autrui. » et que Jacqueline Lagrée assimile à la véritable sollicitude⁷⁶. L'humilité et l'espérance au sujet desquels Spinoza lui-même écrit qu'« on peut beaucoup plus facilement amener ceux qui sont sujets à ces affects que les autres à vivre enfin sous la conduite de la raison, c'est-à-dire à être libres, et à jouir de la vie des bienheureux⁷⁷. ». Il reste néanmoins à préciser dans quelle mesure l'homme libre peut être non plus pourvoyeur, mais bénéficiaire de *care*. Spinoza semble, en effet, considérer que l'homme gouverné par la raison a tout intérêt à éviter d'accepter les services que peut lui proposer un ignorant :

L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il peut à décliner leurs bienfaits⁷⁸.

Une telle recommandation repose sur la crainte de devoir en retour se soumettre aux désirs de l'ignorant et d'être conduit en conséquence à accomplir des actes que la raison réproouve. Cependant, ce conseil n'est en rien un impératif catégorique et, comme souvent, Spinoza précise « autant qu'il peut ». Aussi, le scolie qui suit cette proposition précise-t-il en quoi l'ignorant peut être utile à l'homme libre du fait qu'il est malgré tout son semblable :

Je dis *autant qu'il peut*. Car, encore que les hommes soient ignorants ce sont pourtant des hommes, qui dans les cas de nécessité peuvent apporter un secours d'homme, qui est le plus précieux de tous ; et par suite arrive-t-il souvent qu'il est nécessaire

⁷³ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La troisième partie, La vie affective*, PUF, Paris, 1995, p. 225.

⁷⁴ « C'est donc que la pitié a malgré tout, indirectement, une valeur éthique de substitution, lorsque les conditions d'une existence raisonnable ne sont pas réunies. », Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La quatrième partie, la condition humaine*, P.U.F., Paris, 1997, p. 287.

⁷⁵ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition L, *Op. cit.*, p. 419.

⁷⁶ « La sollicitude n'est pas la pitié, faiblesse plus encore que vertu, mais le service et la miséricorde, au sens spinoziste, car c'est un mouvement réfléchi et perpétuellement confronté à la réflexion sur le vrai bien de l'autre. », Jacqueline Lagrée, « La vie sans fin... Aspects philosophiques », in *Fin de vie en réanimation*, J. M. Boles, F. Lemaire, Elsevier, 2004.

⁷⁷ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Scolie de la proposition LIV, *Op. cit.*, p. 425.

⁷⁸ *Ibid.*, Proposition LXX, p. 449.

d'accepter d'eux un bienfait, et par conséquent de les remercier en retour selon leur tempérament ; à quoi s'ajoute que, même en déclinant leurs bienfaits, nous devons faire attention à ne pas donner l'impression de les mésestimer, ou d'avoir peur, par Avarice, de leur rendre la pareille, car alors, en fuyant leur Haine, nous irions tout droit les offenser. Et donc il faut tenir compte de l'utile et de l'honnête en déclinant les bienfaits.

Ne faut-il pas voir dans cette manière d'appréhender le rapport de l'homme libre à l'ignorant, à la fois la grande capacité de l'homme libre à assumer sa vulnérabilité en acceptant de devoir parfois dépendre de l'action de l'ignorant et, en même temps, une manifestation de sa grande sollicitude puisque, même lorsqu'il pourrait s'en dispenser, il est parfois conduit à accepter les bienfaits de l'ignorant pour ne pas l'offenser et ne pas accroître sa tristesse et son impuissance ?

Ainsi donc, même en insistant sur la nécessité de limiter la dépendance de l'homme libre envers les plus ignorants, sont à nouveau affirmées la vulnérabilité des hommes et leur utilité les uns pour les autres.

Conclusion

Il peut donc sembler curieux de rapprocher l'Éthique de Spinoza de l'éthique du *care* mais en soulignant que tous les hommes naissent dans la servitude, Spinoza n'a-t-il pas d'une autre manière affirmé que nous sommes tous vulnérables ? En déclarant que l'homme n'est pas dans la nature « comme un empire dans un empire » n'a-t-il pas insisté sur notre état de dépendance foncière ? En soutenant qu'il n'y a rien de plus utile à l'homme qu'un autre homme n'a-t-il pas démontré la nécessité de prendre soin les uns des autres ? Il semble donc possible sans forcer à l'excès la pensée de Spinoza d'établir des passerelles entre ces deux éthiques, mais il apparaît également qu'une lecture de l'éthique du *care* à travers le prisme de l'éthique spinoziste ne soit pas sans intérêt pour l'éthique du *care* elle-même, dans la mesure où elle permet d'y injecter une nouvelle forme de rationalité et lui apporte la dimension de la puissance qui peut-être lui manque parfois. On a trop souvent tendance à présenter l'éthique du *care* comme une éthique de la faiblesse ayant pour effet de maintenir les bénéficiaires de *care* dans une situation de sujétion et d'assistanat. Or, si l'on tient compte du fait que nous sommes tous simultanément pourvoyeurs et récepteurs de *care* et si l'on conçoit le *care* comme la démarche par laquelle chacun contribue à faire croître la puissance d'autrui tout en développant la sienne propre, cette accusation tombe d'elle-même. Fabienne Brugère n'hésite pas d'ailleurs à interpréter l'éthique du *care* comme une réactualisation du *conatus* :

Elle (l'éthique du *care*) réactualise, en ce sens, le *conatus* spinoziste, puissance d'agir qui n'est rien de substantiel ni de souverain et peut être fait comme défaut dans son rapport aux autres. Avec l'éthique, il n'existe pas de prééminence de l'esprit sur le corps, et les valeurs morales ne sont pas intangibles. Plutôt que de parler du bien et du mal hors de tout contexte, il est plus juste d'évoquer des rapports, et donc du bon et du mauvais⁷⁹.

Il ne s'agit donc pas de se complaire dans la vulnérabilité mais d'en prendre acte afin de progresser vers cette autonomie solidaire et relationnelle qui manque cruellement dans nos sociétés où la concurrence est posée comme une valeur. En réalité les sociétés de la concurrence sont contre-performantes. Elles cultivent la tristesse parce qu'elles font de l'autre une limitation à l'augmentation de la perfection de chacun. En revanche, une meilleure compréhension des liens qui nous unissent ne peut qu'encourager à pratiquer la sollicitude envers autrui pour consolider la solidarité entre les hommes. Une telle pratique du *care*, parce qu'elle repose sur la compréhension que la puissance des uns augmente d'autant que s'accroît celle des autres, ne peut que nous faire progresser vers un type de société pratiquant la culture de la joie. Cette approche de l'éthique du *care* en termes de puissance pourrait donc permettre d'enrichir les théories du développement humain inspirées des thèses de l'économiste Amartya Sen et centrées sur la notion de capabilité reprise également par Martha Nussbaum⁸⁰. Une lecture spinoziste permet donc d'insister sur les fondements rationnels de l'éthique du *care* et de contester l'accusation d'être purement compassionnelle qui lui est souvent adressée. Ainsi, une telle lecture permet-elle de sortir de l'alternative opposant les sentiments moraux aux principes *a priori* sur lesquels s'appuient les théories de la justice qui réduisent l'homme à « un être de raison », c'est-à-dire à une pure abstraction. Il est alors possible de fonder l'éthique sur une rationalité qui est plutôt l'expression d'une raison incarnée, d'une raison exprimant les liens qui unissent des individus souffrant et jouissant dans leur corps et dans leur chair. En fondant ainsi l'éthique sur la connaissance des liens par lesquels notre esprit est uni à toute la nature, celle-ci exprime la conscience des liens qui unissent les corps les uns aux autres, des corps vulnérables qui naissent, grandissent et meurent, des corps qui affectent et sont affectés et dont la puissance augmente d'autant qu'ils comprennent les causes de leurs affections. Une éthique du *care* pensée en termes spinozistes relève donc de l'idée du

⁷⁹ Fabienne Brugère, *L'éthique du care ?*, *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁰ « Il existe désormais un nouveau paradigme théorique dans le monde de la politique du développement. Connue sous le terme d'« approche du développement humain », « approche de la capabilité » ou « approche des capacités », il commence par une question toute simple : qu'est-ce que les gens sont réellement capable de faire et d'être ? », Martha C. Nussbaum, *Capabilités – Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Traduit de l'anglais par Laurence Chavel, Climats, 2012, p. 10.

corps, de l'idée d'un corps vulnérable relié à d'autres corps vulnérables qui interagissent les uns sur les autres et les uns avec les autres, mais de l'idée d'un corps qui n'en est pas moins puissant puisqu'il trouve dans les liens qu'il entretient avec les autres corps de quoi persévérer dans son être en se réalisant comme un corps agissant par sa capacité à être à la fois dispensateur et bénéficiaire de *care*.

À la lumière de l'éthique spinoziste on peut donc concevoir une éthique du *care* qui, loin de faire l'éloge de la faiblesse, est au contraire une éthique de la puissance, au sens où l'entend Spinoza, de la *potentia* et non de la *potestas*. Il s'agit d'être puissant, pas d'exercer un pouvoir sur l'autre en l'assujettissant par une assistance qui ne ferait qu'accroître son impuissance. Il s'agit d'une puissance d'être et d'agir, de la puissance de l'homme vulnérable qui est d'autant plus puissant qu'il assume sa vulnérabilité.

Bibliographie

- Badinter Élisabeth, *L'amour en plus*, Flammarion, Paris, 1980.
- Brugère Fabienne, *L'éthique du care*, P.U.F., Que sais-je ?, Paris, 2011.
- Delassus Eric, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.
- Garrau Marie et Le Goff Alice, *Care, justice et dépendance – Introduction aux éthiques du Care*, P.U.F., Paris, 2010.
- Giligan Carol, *une voix différente*, Préface par Sandra Laugier et Patricia Paperman, Flammarion, Champs Essai, Paris, 2008.
- Lagrée Jacqueline, « La vie sans fin... Aspect philosophique », *Fin de vie en réanimation*, J. M. Boles, F. Lemaire, Elsevier, 2004.
- Lagrée Jacqueline, « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », in *Spinoza, philosophe de l'amour*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Séverac, Ariel Suhamy, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2005.
- Macherey Pierre, *Introduction à l'éthique de Spinoza 3e partie, La vie affective*, PUF, Paris, 1995.
- Macherey Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La quatrième partie, la condition humaine*, P.U.F., Paris, 1997.
- Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de minuit, 1988
- Molinier Pascal, Laugier Sandra, Paperman Patricia (sous la direction de), *Qu'est-ce que le care ?*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009.
- Mugnier-Pollet Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976.
- Nussbaum Martha C., *Capabilités – Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Traduit de l'anglais par Laurence Chavel, Climats, 2012.
- Pautrat Bernard, *Ethica sexualis – Spinoza et l'amour*, Payot, 2011.
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, établissement du texte, traduction et introduction de B. Rousset, Vrin, 2002.
- Spinoza, *Éthique*, Texte et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Seuil, 1988.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, P.U.F, collection Épiméthée, 1999.
- Spinoza, *Traité politique*, Texte établi par Omero Proietti, Traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, P.U.F., 2005.

- Spinoza, *Correspondance*, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier Flammarion, 2010.
- Tronto Joan, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009.
- Worms Frédéric, *Le moment du soin*, P.U.F., Paris, 2010.