

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume XIV - Numéro 26 Décembre 2023 ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Grégoire TRAORÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 01 03 01 08 85

(+225) 01 03 47 11 75

(+225) 01 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : <https://www.perspectivesphilosophiques.net>

ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Grégoire TRAORÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr Éric Inespéré KOFFI**, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Donissongui SORO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Philosophie de l'éducation Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Nicolas Kolotioloma YEO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Secrétaire de rédaction : **Dr Kouassi Honoré ELLA**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr Kouadio Victorien EKPO**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Dr Faloukou DOSSO**, Maître de Conférences
Dr Kouassi Marcellin AGBRA, Maître de Conférences
Prof. Alexis Koffi KOFFI, Professeur des Universités,
Dr Chantal PALÉ-KOUTOUAN, Maître de Conférences
Dr Amed Karamoko SANOGO, Maître de Conférences

SOMMAIRE

1. Platon et la question du beau Pierre Hubert MFOUTOU	1
2. Ivoirité et socialité Mafa Georges ASSEU	15
3. Éthique du visage et éthique du care : la double histoire du même ? Relwende GUIGUEMDE	31
4. Normativité de l'opinion publique à l'épreuve de la culture de masse chez Jürgen HABERMAS Garba OUMAROU	51
5. La communication devoir-pouvoir et le mal de la communication de pouvoir chez Kierkegaard Krouyé Constant KOFFI	71
6. L'humain à l'ère de l'Intelligence Artificielle (IA) 1. Adama COULIBALY 2. N'golo OUATTARA	91
7. Problématique éthique de l'abandon des enfants souffrant de handicap en milieu hospitalier 1. Koffi Sévérin FODIO 2. Andrédou Pierre KABLAN 3. Christelle AVI-SIALLOU, 4. Christian YAO, 5. Kouadio Vincent ASSE 6. Antoine KOUAKOU	105
8. La problématique des technologies de l'information et de la communication (TIC) dans le biotope africain 1. Jacques Gervais OULA 2. Florent MALANDA KONZO	129
9. Nature et technologie chez H. MARCUSE 1. Abdoul Karim NA ALLAH ROUGAH 2. Issaka TAFFA GUISSO	151
10. Sciences et réalités africaines : le cas de la sorcellerie dans la perspective poppérienne Ahou Marthe ASSIÈ épse BOTI Bi	167
11. du terrorisme au sahel : des enjeux cosmopolitiques pour une lecture de la théorie de la justice de John RAWLS Moussa MOUMOUNI	183

12. Le totalitarisme ou la fin de l'éthique politique Soumaïla COULIBALY	203
13. La désacralisation de la mort et de sa mystique en Afrique : à partir des expériences congolaise, tchadienne et ivoirienne Hygin Bellarmin ELENGA	217
14. La survivante de Rose Marie GUIRAUD : dynamique des genres littéraires et écriture du réel Bi Goré KOÉ	237
15. Méthodes culinaires et qualité de l'attiéké de Dabou du XVIII^E siècle au XX^E siècle Jean-Jacques ESSOH	257
16. L'animation culturelle dans le système Licence, Master, Doctorat (L.M.D.) : fonctions et enjeux Messou FIAN	273
17. Les sciences expérimentales au crible de la pensée philosophique Seydou SOUMANA	287

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

ÉTHIQUE DU VISAGE ET ÉTHIQUE DU CARE : LA DOUBLE HISTOIRE DU MÊME ?

Relwende GUIGUEMDE

Centre Universitaire de Manga (Burkina Faso)

grelwende@yahoo.fr

Résumé :

L'éthique lévinassienne du visage et l'éthique du *care* constituent deux formes d'éthique qui ont émergé à l'époque contemporaine. L'éthique du visage tout comme celle du *care* appelle au respect de l'autre. D'après Levinas la rencontre de l'autre me fait découvrir son visage et le visage de celui-ci me rappelle le sens de ma responsabilité. L'éthique du *care* issue des travaux de Carol Gilligan se caractérise quant à elle par le souci et l'attention portée aux autres. Cette dernière est proche de l'éthique lévinassienne à travers la valorisation du bien-être d'autrui. Toutefois l'éthique du *care* est beaucoup plus concrète et contextualisée par rapport à l'éthique du visage qui se présente comme une éthique fondamentale.

Mots-clés : Care, Éthique, L'autre, Responsabilité, Vulnérabilité.

Abstract :

Levinasian ethics of the face and the ethics of care constitute two forms of ethics that have emerged in contemporary times. The ethics of the face, like that of care, calls for respect for others. According to Levinas, meeting the other makes me discover their face and their face reminds me of the sense of my responsibility. The ethics of care resulting from the work of Carol Gilligan are characterized by concern and attention to others. The latter is close to Levinasian ethics through the promotion of the well-being of others. However, the ethics of care is much more concrete and contextualized in relation to the ethics of the face which presents itself as a fundamental ethics.

Keywords : Care, Ethics, The Other, Responsibility, Vulnerability.

Introduction

Face aux crises multiformes auxquelles l'humanité contemporaine est confrontée, la pensée philosophique est interpellée à œuvrer au triomphe du sens à travers notamment l'élaboration d'une éthique de la solidarité, de la fraternité et de l'hospitalité. Par-delà le pessimisme ambiant, l'une des missions de la philosophie est de révéler les possibilités de libération effective qui se profile à l'horizon. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les deux mouvements de la pensée éthique contemporaine que sont l'éthique du visage et l'éthique du *care*. Ces deux mouvements de la pensée éthique contemporaine participent à la dynamique de l'émergence d'une éthique de l'altérité. Il nous faut cependant remonter aux origines de ces deux courants de la pensée éthique afin d'interroger leur fondement philosophique. Quels sont les fondements de l'éthique lévinassienne du visage ? Sur quoi repose l'éthique du *care* ? Quel lien existe-t-il entre ces deux mouvements de la pensée éthique contemporaine ? À quelle condition une éthique de l'altérité peut-elle constituer un remède à la crise civilisationnelle à laquelle notre humanité est confrontée ? Cette présente recherche vise à montrer en quoi les deux formes d'éthique que sont l'éthique du visage et celle du *care* participent à l'émergence d'une véritable éthique de l'altérité. Nous avons adopté une méthode herméneutique pour interpréter les textes fondamentaux des promoteurs de ces deux mouvements de la pensée éthique contemporaine en vue d'en dégager leurs significations.

1. L'éthique du visage chez Levinas

L'éthique occupe une place majeure dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Pour fonder sa pensée éthique, Emmanuel Levinas a entrepris un dialogue critique à l'égard de la tradition philosophique occidentale. Dans *Totalité et infini* (1971), il reproche à la tradition philosophique d'avoir promu la philosophie du même et de la totalité. Ce type de philosophie ne favorise pas l'émergence d'une véritable altérité. Ces critiques permettent à Emmanuel Levinas de fonder une véritable éthique de l'altérité. Dans la conception lévinassienne de l'éthique, le visage de l'autre occupe une place importante en ce sens qu'il est révélateur de l'infini. Le visage de l'autre m'interpelle sur le

sens de mes responsabilités. Le visage s'appréhende ici à partir d'un idéal éthique et en tant que tel, il m'interpelle sur la vulnérabilité de l'autre et le sens de ma responsabilité envers ce dernier.

1.1. Le dialogue critique de Levinas avec la tradition philosophique

La pensée de Levinas s'est élaborée dans la dynamique d'un dialogue critique avec la tradition philosophique qui la précède. Dans ses œuvres philosophiques, Levinas discute avec les grandes figures de la tradition philosophique. La pensée de ce philosophe se déploie dans le cadre de la phénoménologie et de l'éthique. En face de la tradition philosophique dominée par le raisonnement spéculatif, se tient une nouvelle philosophie inaugurée par Edmund Husserl. La phénoménologie s'annonce comme une nouvelle philosophie se distinguant de l'exercice spéculatif de la pensée et des constructions systématiques de la raison.

À l'opposé de l'abstraction spéculative, elle se présente comme une logique de l'intuition et une philosophie du vécu de la conscience humaine. C'est de là qu'est née l'admiration lévinassienne pour ce type de philosophie. C'est en 1928 que le jeune Levinas se déplace à Fribourg à la rencontre du père de la phénoménologie à savoir Edmund Husserl. Son admiration pour Husserl ne dure pas longtemps pour plusieurs raisons : Emmanuel Levinas dénonce chez Edmund Husserl le primat du théorique sur le vécu concret de l'individu. « Parlant de Husserl, il en fait le modèle pédagogique du philosophe dans sa tour d'ivoire qui se parle et se complait uniquement à s'entendre parler, quitte à ignorer même comme Thalès, la terre qui se dérobe sous ses pas » (F. Nyamsi, 2009, p. 257).

Levinas décèle chez Husserl un intellectualisme et un théoricisme excessif. La découverte de l'intentionnalité devrait conduire à la primauté de la pratique sur le théorique. Or, chez Husserl, malgré la découverte de l'intentionnalité, le philosophe reste prisonnier de la pensée contemplative. Dans ces conditions, la vie pensée l'emporte sur la vie vécue et la science a une primauté sur la réalité vécue. Cette critique lévinassienne à l'encontre de la philosophie

husserlienne est similaire à celle adressée par Soeren Kierkegaard à la philosophie systématique de Hegel. Voici ce qu'il en dit :

Un système de l'existence ne peut être donné. S'ensuit-il qu'un tel système n'existe pas ? En aucune façon. Ce n'est d'ailleurs pas dit dans les mots qui précèdent. L'existence est elle-même un système - pour Dieu, mais ne peut l'être pour un esprit existant. Être un système et être clos se correspondent l'un à l'autre, mais l'existence est justement l'opposé. Du point de vue abstrait, système et existence ne se peuvent penser ensemble, parce que la pensée systématique pour penser l'existence doit la penser comme abolie, et donc pas comme existante. L'existence est ce qui sert d'intervalle, ce qui tient les choses séparées, le systématique est la fermeture, la parfaite jointure. (S. Kierkegaard, 1949, p. 93).

Selon S. Kierkegaard, Hegel est le modèle du philosophe de la synthèse et de la totalisation qui réconcilie les contraires par la dialectique. Sa philosophie se donne pour ambition de saisir le réel dans son entièreté y compris l'existence humaine par le concept. C'est au nom de la singularité et de l'originalité de l'existence que Soeren Kierkegaard s'élève contre le rationalisme hégélien. Le philosophe danois affirme le primat du vécu sur la réflexion abstraite. Comme le souligne M. Gex (1964, p. 45) « devant l'abus des abstractions, la conscience humaine proteste. Elle ne se retrouve plus avec ses expériences vécues, ses soucis, ses désirs, dans ces sévères palais d'idées trop bien agencées ».

La pensée lévinassienne s'oriente vers l'analyse heideggerienne de la sollicitude, analyse selon laquelle la vie est d'abord un champ d'activité ou de sollicitude. L'être-là de Martin Heidegger est d'abord un étant au milieu des objets qui sollicitent la manipulation ou l'utilisation. Le *dasein* de Heidegger est d'abord un étant au milieu des objets qui sollicitent la manipulation ou l'utilisation. Il est essentiellement un être de préoccupation. Selon M. Heidegger (1986, p. 91) « c'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au *dasein* que son être à l'égard du monde est essentiellement préoccupation. » Heidegger donne l'exemple du forgeron qui bat le fer toute la journée sans plus réfléchir. Cette analyse conforte l'idée selon laquelle le premier contact de l'homme avec les éléments du monde n'est pas de l'ordre théorique mais pratique.

Le rapport de l'homme au monde n'est pas d'emblée de l'ordre de la connaissance mais plutôt de la manipulation. L'auteur de *Totalité et infini* (1971) illustre cela à partir d'un premier niveau d'existence préréflexive où le

sujet existe sous le mode de la jouissance. Cette vie de jouissance se distingue de l'intentionnalité de la représentation. Il y a pour ainsi dire, une manière de signifier, par-delà la représentation et la thématisation de l'existence.

Toutefois, Levinas prendra des distances à l'égard de Heidegger pour un certain nombre de raisons. Il reproche à Heidegger la primauté qu'il accorde à l'ontologie. L'ontologie heideggérienne subordonne le rapport avec l'autre à la relation avec le neutre qu'est l'être. Alors que Martin Heidegger se préoccupe du sens de l'être, l'auteur de *Totalité et infini* cherche à fonder une véritable philosophie de l'altérité.

Selon Heidegger, pour accéder au sens de l'être, il faut au préalable s'intéresser à l'étant capable de saisir le sens de l'être. Cet étant n'est rien d'autre que le *dasein*. Il faut pour ce faire, saisir le *dasein* dans sa totalité et son authenticité afin d'accéder au sens de l'être. Dès lors, le *dasein* aura pour mission de devenir le berger de l'être.

Levinas a, quant à lui, pour ambition de s'orienter vers une éthique de l'altérité. Il adopte pour cela une attitude critique vis-à-vis de la tradition philosophique à laquelle il reproche la promotion de la philosophie du même et de la totalité. *Totalité et infini* (1971) se présente comme une critique de la philosophie du même et de la totalité. Hegel apparaît aux yeux de Levinas comme le penseur par excellence de la totalité qui veut saisir le réel dans son entièreté par le concept. Levinas veut dépasser cet enfermement de l'autre dans le même ; il veut réintroduire la possibilité du « tout autre », inassimilable à la totalité. E. Levinas (1971, p. 326) écrit en ces termes : « À l'idée de totalité où la philosophie ontologique réunit ou comprend véritablement le multiple, il s'agit de substituer l'idée d'une séparation résistante à la synthèse. » Pour y parvenir, il s'inspire de l'idée d'infini exprimée dans *Les méditations* de Descartes et de l'idée du Bien chez Platon.

Levinas prend également des distances à l'égard de la vision du sujet comme être-pour-soi. Cette critique s'adresse à Jean-Paul Sartre pour qui le sujet s'appréhende comme être pour soi. La liberté et la responsabilité occupent une place fondamentale dans la conception sartrienne de la

subjectivité. Ce qui caractérise le sujet chez Sartre, c'est sa capacité à s'affirmer comme un être libre. Le sujet est condamné à être libre et sa liberté s'affirme dans les actes libres qu'il pose. C'est pour cela que J.-P. Sartre (1943, p. 598) affirme : « L'homme étant condamné à être libre porte le poids du monde entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même (...) en ce sens la responsabilité du pour-soi est accablante ». Emmanuel Levinas insiste quant à lui sur l'ouverture du sujet envers l'autre homme. Pour ce dernier le sujet se caractérise par son ouverture et sa responsabilité à l'égard d'autrui. Il s'agit d'un sujet en qui habite le désir de son autre. Être moi dans ce contexte, ce n'est pas se replier sur soi-même, mais c'est se mettre au service de l'autre dans la bonté.

1.2. L'idée d'infini, le visage de l'autre et l'expérience éthique

La rencontre de l'autre est ce qui permet au sujet de se transcender véritablement. Par cette rencontre, j'accède à l'infini et c'est en cela que réside la véritable transcendance du sujet. Dans la méditation troisième, Descartes nous parle de l'idée d'infini comme une idée véridique en ce sens qu'elle s'annonce par son évidence. Ce philosophe de la modernité peut ainsi s'interroger : comment puis-je avoir en moi l'idée d'infini alors que je suis un être fini ? Cette idée a été également mise en nous car « je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie » (R. Descartes, 1979, p. 117). Á ses yeux, l'idée d'infini a été mise en moi par l'être infini c'est-à-dire par Dieu lui-même.

Selon Levinas, dès que je rencontre autrui à travers son visage, je fais l'expérience de l'infini. L'idée d'infini rend possible la rencontre du radicalement autre. L'extériorité de l'infini ne peut être contenue dans la pensée qui la pense car le moi qui pense l'infini est plus que lui-même. L'idée d'infini déborde la pensée qui la pense. L'idée d'infini désigne ici le désir infini porté sur le radicalement autre. Le désir dont nous parlons ici se distingue du besoin biologique en ce sens qu'il ne peut être satisfait. « En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, existe l'autre, absolument autre que l'on désire » (E. Levinas, 2010 p. 242). Considéré du

point de vue éthique, le désir renvoie à la recherche de la perfection. Levinas souligne également qu'il doit être considéré du point de vue du rapport social. Ce rapport consiste à rencontrer un être absolument extérieur c'est-à-dire autrui. L'extériorité d'autrui réside dans l'infini de son être que l'on ne peut contenir. Le moi se met ainsi infiniment en cause. La relation avec l'altérité me vide ainsi de moi-même. La rencontre avec l'infini oblige le moi à se remettre en cause et à se mettre au service des autres dans la bonté. D'après l'auteur de *Totalité et infini* (1971), l'existence humaine n'est pas condamnée à la liberté mais plutôt investie de liberté. Dans ces conditions, philosopher consiste à découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire.

C'est par son visage que l'autre homme se présente à moi. Le visage d'autrui échappe cependant à toute saisie phénoménologique. La conscience échoue dans sa tentative de le saisir comme les autres phénomènes. Le visage de l'autre exprime l'épiphanie synonyme de la révélation divine. Il se distingue en cela des autres phénomènes, des objets plastiques. Comme on peut le constater, c'est toujours à partir de l'idéal éthique qu'il faut aborder le visage d'autrui. Autrui se tient à une hauteur divine et son visage me commande au respect de sa vie. Le visage de l'autre m'interpelle sur le sens de mes responsabilités à l'égard de la cause humaine.

Si le visage d'autrui est synonyme d'épiphanie, Levinas montre par ailleurs qu'il est synonyme de vulnérabilité. À ce propos il écrit :

Par-delà l'en-soi et le pour-soi du dévoilé, voici la nudité humaine, plus extérieure que le dehors du monde, des paysages, des choses et des institutions. La nudité qui crie son étrangeté au monde, sa solitude, la mort dissimulée dans son être ; elle crie, dans l'apparaître, la honte de sa misère cachée, elle crie la mort dans l'âme ; la nudité humaine m'interpelle ; elle interpelle le moi que je suis ; elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité. (E. Levinas, 1971, p. II)

Ceci nous enseigne que la condition humaine se caractérise par sa vulnérabilité et celle-ci nous invite à faire quelque chose pour servir la cause humaine. Selon l'auteur d'*Éthique et infini*, « Dès qu'autrui me regarde, j'en suis responsable sans même avoir à prendre des responsabilités à son égard, sa responsabilité m'incombe » (E. Levinas, 1982, p. 92).

À ce niveau, l'éthique lévinassienne se rapproche de celle d'E. Kant pour qui la personne humaine est une fin en soi et doit être traitée avec respect. Aux yeux de Kant, la personne humaine n'a pas de prix ; elle ne saurait être traitée comme un moyen pour atteindre une finalité quelconque.

L'être humain, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté (...) Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les distingue déjà comme des fins en soi c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être utilisé comme moyen. (E. Kant, 1994, p. 107).

Chez Kant, l'obéissance à l'acte moral émane du commandement de la raison et ce commandement réside dans l'universalité. L'impératif catégorique chez Kant consiste à poser une action comme bonne en elle-même et pour elle-même. L'action morale doit être pour ainsi dire désintéressée. Chez Emmanuel Levinas également, l'œuvre morale doit être accomplie de façon désintéressée. Le sujet moral agit suivant le commandement provenant du visage de l'autre homme. Selon E. Levinas (1971, p. 61), « le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours ». Levinas nous parle d'une responsabilité originelle antérieure à la liberté du sujet. Cette responsabilité nous amène à répondre à l'appel d'autrui dans la bonté.

Comme on peut le constater, l'éthique consiste à répondre à l'appel du visage et à se mettre au service de l'autre dans la bonté sans même s'attendre à une récompense immédiate. L'éthique lévinassienne repose sur la responsabilité du sujet à l'égard de l'autre homme. La rencontre de l'autre constitue un événement fondamental de l'éthique car elle favorise la proximité à l'égard de celui-ci. Être proche de l'autre consiste à être attentif à son bien-être. Le souci de l'autre est très présent dans l'éthique lévinassienne au point que l'on assimile cela à une responsabilité d'otage. Dans cette éthique, le moi est l'otage de l'autre car la réussite de sa vie lui incombe. L'éthique lévinassienne peut être également qualifiée d'une éthique hospitalière car elle insiste sur l'accueil et la solidarité à l'égard de celui-ci.

La relation à l'autre est possible grâce au langage. À ce propos, Levinas soutient que le visage de l'autre est porteur d'un message éthique, d'un « dire »

originel. Ce « dire » prime sur tout autre discours en ce sens qu'il est éthique. Le message éthique nous invite au respect de la vie de tout homme. L'éthique nous invite à faire le bien à l'égard de l'autre de façon désintéressée. Le sujet moral est celui qui assume sa responsabilité vis-à-vis de son prochain et lui vient au secours quand il est dans le besoin. Désormais, il ne saurait se replier sur lui-même, dans l'égoïsme total ; au contraire il est appelé à servir l'humanité dans la bonté. La problématique d'une éthique de l'altérité inaugurée par Emmanuel Levinas trouve un écho favorable dans l'éthique contemporaine du *care*. Les promoteurs de l'éthique du *care* partagent avec Levinas un ensemble de points communs.

2. L'éthique du *care*

Le *care* peut être défini « comme ce que l'on fait en vue d'apporter une réponse aux besoins et au mieux-être d'autrui et du monde environnant » (N. Borgeaud-Garciandia, 2020, p. 246). L'éthique du *care* s'est construite dans une dynamique critique vis-à-vis des morales traditionnelles abstraites. Elle est considérée par ses promoteurs comme une éthique contextuelle et pragmatique fondée sur l'expérience pratique du soin de l'autre. Cette éthique qui vise le bien-être d'autrui est issue du milieu anglo-saxon et plus particulièrement des travaux de Carol Gilligan.

2.1. L'éthique du *care* : une éthique du bien-être d'autrui

Née dans le milieu anglo-saxon dans le cadre de la pensée féministe, l'éthique du *care* est souvent assimilée à une éthique féministe car la relation mère/enfant a servi de modèle de référence à l'élaboration d'une telle éthique, qui veut s'en inspirer pour construire ses valeurs. « Le *care* a initialement été identifié comme une qualité morale féminine, propre à prendre soin de la vie, à s'attacher à la défense des personnes vulnérables » (A. Dépaolis, 2021, p. 15).

L'éthique du *care* qui est issue des travaux de Carol Gilligan, accorde une importance aux soins et à l'attention portée aux autres. Elle se présente comme une éthique pratique qui s'intéresse aux conditions sociales des hommes. S'opposant à ce titre aux morales abstraites, elle s'intéresse au bien-être concret d'autrui et aux conditions de sa réalisation.

Gilligan entend s'inspirer de la manière dont les femmes traitent les questions morales pour élaborer une véritable éthique du *care*. Cette éthique qui s'enracine dans les pratiques féminines des soins a pour vocation à devenir universelle. À travers une enquête sur la psychologie morale, Carol Gilligan découvre que les critères de décisions ne sont pas les mêmes chez les femmes et chez les hommes. Les femmes ont tendance à privilégier la relation alors que les hommes privilégient la logique du calcul et la référence aux droits. Comme le souligne A. Dépaolis (2021, p. 16) :

Gilligan constate que les critères de décision morale diffèrent selon le genre. La morale sociale générale, pensée par des hommes et soutenue par les lois de la justice, est fondée sur des valeurs abstraites. Selon elle, le positionnement d'une femme s'en distingue. Instinctivement, celle-ci aura davantage tendance à asseoir sa décision sur l'impact concret de son choix. Elle prendra naturellement en compte la dimension humaine, c'est ce dont le *care* est l'expression.

Selon C. Gilligan (2008, p. 12) :

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

L'éthique du *care* vise à répondre à la question suivante : « comment faire, dans telle situation, pour préserver et entretenir les relations humaines qui y sont en jeu ? Cela requiert un examen des situations particulières et, comme le dit Carol Gilligan, « un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait » (C. Gilligan, 2008, p. IV).

À ses débuts les travaux de Gilligan s'inscrivent dans une dynamique critique vis-à-vis de son collègue psychologue Lawrence Kohlberg à propos du développement du raisonnement moral. Chez Kohlberg, la morale se rapproche de la justice ; elle se fonde sur la mise en œuvre des règles et des droits. Cette théorie du développement du raisonnement moral aboutit à l'identification de l'éthique de la justice à des principes généraux de règles et de droits. Gilligan souligne que chez son homologue il manque le raisonnement moral des femmes.

Elle avance une objection majeure à l'idée soutenue par Kohlberg selon laquelle le degré le plus élevé de raisonnement moral met en œuvre des principes de justice abstraits et impartiaux. Surtout, elle montre empiriquement que ce n'est pas toujours le cas, et qu'en particulier les femmes - mais pas seulement elles - considèrent d'autres facteurs comme des principes de décision morale tout aussi importants. Le souci de maintenir la relation lorsque les désirs et les intérêts divergent, la prise en compte des particularités de la personne et de la situation, l'engagement à répondre aux besoins concrets, le rôle accordé aux sentiments et aux émotions dans la compréhension des situations, caractérisent, entre autres, cette façon de définir les problèmes moraux et d'y répondre (C. Gilligan, 2008, p. XI).

Gilligan cherche à élaborer une véritable éthique de la responsabilité. Elle exprime son point de vue dans son ouvrage intitulé : *In a difference voice. Psychological theory and women development*(1982). L'ouvrage a été traduit en 1986 en français sous le titre : *une si grande différence*. Gilligan montre comment l'empathie et la communication jouent un rôle fondamental dans l'approche féminine de la relation à l'autre. Elle y montre la différence existant entre le mode de raisonnement des femmes et des hommes. Dans cet ouvrage, elle met l'accent sur des valeurs comme l'écoute, l'attention, la responsabilité. Toutes choses qui s'opposent aux valeurs patriarcales. Comme le souligne Aline Girard (2021, p. 36) :

Elle y développait une vision proprement féminine de l'éthique et des rapports sociaux et proposait de donner tout leur sens à des valeurs morales d'abord identifiées comme féminine-le soin, l'attention à autrui, la sollicitude-vision parfois considérée comme essentialiste mais faisant de *facto* émerger une nouvelle philosophie morale.

Avec Gilligan, l'éthique du *care* veut s'émanciper du paradigme féministe mère/enfant pour se positionner comme une véritable éthique à visée universaliste. Comme on peut le constater, l'éthique du *care* cherche à s'émanciper de ses origines maternalistes. C'est dans cette optique que l'auteur de la voix différente s'exprime :

La voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre mais par son thème. Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique. J'ai pu l'identifier et suivre ses étapes en me mettant à l'écoute de voix féminines. Mais cette association n'est pas absolue. Les voix masculines et féminines ont été mises en contraste ici afin de souligner la distinction qui existe entre deux modes de pensée et d'élucider un problème d'interprétation (C. Gilligan, 2008, p. 12).

L'éthique du *care* est une morale contextualiste d'inspiration kantienne. À la différence de la morale kantienne qui apparaît formaliste, l'éthique du *care* se veut une morale enracinée dans la vie quotidienne des individus. Elle « invite à interroger les situations vécues au cas par cas afin de leur apporter les meilleures réponses possibles » (A. Dépaolis, 2021, p. 15-16). La prise en charge des patients dans les centres hospitaliers, la prise en charge des personnes vulnérables dans les maisons de retraite constituent des domaines d'étude du *care*. Dans ces cas de figure, le soignant est amené à établir une relation d'empathie avec le soigné. Comme on peut le constater, les réflexions sur le *care* dépassent le cadre privé pour englober la sphère publique. Il existe une dimension politique du *care*.

2. 2. L'éthique du care et la politique

Du point de vue politique, l'éthique du *care* dénonce les systèmes d'exploitation et de domination. Elle cherche à promouvoir les institutions qui prennent en charge la vulnérabilité des personnes. D'une manière générale les philosophes du *care* considèrent l'être humain comme un être vulnérable dont il faut se soucier. Cette vulnérabilité est susceptible de se présenter à certains moments de la vie comme dans les situations de maladie, de vieillesse, de pauvreté, etc. Le *care* renvoie à cette capacité à être sensible à la condition d'autrui, à prendre soin de lui en cas de besoin.

Cette conception de la morale, pour Gilligan, se définit par un souci fondamental du bien-être d'autrui, et centre le développement moral sur l'attention aux responsabilités et à la nature des rapports humains. Alors que la morale conçue comme justice centre, comme l'a montré de façon très complète Lawrence Kohlberg-dont Carol Gilligan fut la collègue et qui a inspiré ses critiques-, le développement moral sur la compréhension et la mise en œuvre des droits et des règles. On voit ce qui différencie, d'emblée, l'éthique du *care* de la morale de la justice. D'abord l'éthique du *care* se centre sur des concepts moraux différents de ceux de l'éthique de la justice. Ensuite, cette morale est liée à des conditions concrètes, au lieu d'être générale et abstraite. En cela, elle est liée à un tournant qu'on pourrait dire (en un sens non technique) particulariste de la philosophie morale. (C. Gilligan, 2008, p. V).

Dans la pratique du *care*, certaines précautions sont néanmoins recommandées pour que les soins soient efficaces. Il faut notamment que les soins permettent aux bénéficiaires d'évoluer vers l'autonomie, c'est-à-dire que

les soins doivent contribuer à la réduction de l'état de vulnérabilité des personnes bénéficiaires.

Ceci est important, car dans la pratique du soin s'instaure une relation d'inégalité entre le donneur et le receveur du soin. Toute chose qui peut conduire à une situation de dépendance du bénéficiaire à l'égard du donneur de *care*. La théorie du *care* cultive également un certain nombre de valeurs indispensables à la bonne marche de la société. Ces valeurs sont entre autres : la solidarité, le respect de la dignité humaine, l'amour du prochain. Contre l'individualisme, l'éthique du *care* affirme l'interdépendance des hommes et la nécessité de la solidarité humaine. Il n'est cependant pas question d'encourager l'assistanat perpétuel mais d'en appeler à la responsabilité de chaque humain à l'égard de ses semblables. Pour utiliser une terminologie de Nussbaum et de Sen, nous dirons que le *care* vise à accroître les capacités de l'être humain.

Dans les années 1990, on assiste à l'apparition d'une deuxième génération du féminisme qui dénonce les stéréotypes attribués aux femmes. Il y est question de sortir le *care* du milieu familial afin de l'étendre vers la sphère publique. La question de la justice est également au centre des préoccupations des théoriciens du *care*. Joan Tronto qui fait partie de cette deuxième génération du *care* oriente ses réflexions sur le *care* vers la sphère politique. Le *care* devient à ce propos un outil de cohésion sociale. L'objectif est de rendre le *care* accessible à tout le monde et de favoriser par la même occasion la cohésion sociale. La cohésion sociale est possible si les hommes prennent conscience de leur vulnérabilité et de leur interdépendance.

De fait, Tronto suggère que les pratiques de *care* peuvent aussi informer les pratiques civiques en facilitant l'acquisition de qualités d'attention, de responsabilité, de compétence et de capacité de réaction, qui ne se limitent pas aux objets de notre sollicitude mais peuvent inspirer notre pratique de la citoyenneté. D'où la proposition de redéfinir l'égalité démocratique comme égalité de voix, en écho à la valeur de réceptivité caractérisant l'accomplissement des processus de *care*. Bien plus, Tronto est ainsi allée jusqu'à suggérer l'existence d'une connivence profonde entre les valeurs propres au *care* et les valeurs dialogiques au cœur des pratiques démocratiques, telle que l'écoute et la compréhension, pointant ainsi le lien existant entre la revalorisation des pratiques de *care* et la défense d'une conception délibérative des pratiques démocratiques (A. Le Goff, 2012, p.107-108).

La pensée de Tronto s'oriente vers une société du *care* dans laquelle les valeurs du *care* se trouvent au centre de la vie citoyenne. Le *care* devient un projet politique qui consiste à cultiver et à promouvoir le sens de la solidarité et de la responsabilité citoyenne. Comme on peut le constater, la solidarité et le souci mutuel se trouvent au cœur de l'éthique du *care*. À ce titre, l'éthique du *care* est proche de l'éthique lévinassienne du visage.

3. Éthique du visage et éthique du *care* : similitude et différence

La question de l'altérité se trouve au cœur de l'éthique du visage et de celle du *care*. Les deux mouvements de la pensée éthique sont très proches dans la mesure où ils partagent un objet commun à savoir le bien-être de l'autre. Cette proximité tient également dans leur commune conception d'une socialité humaine marquée par l'interdépendance, la solidarité et l'hospitalité. Toutefois ce rapprochement ne signifie pas un effacement de la spécificité de chacune de ces deux formes d'éthique.

3.1. L'altérité au cœur de l'éthique du visage et du *care*

L'éthique du *care* partage plusieurs points communs avec celle du visage promue par Emmanuel Levinas. Les points communs des deux types d'éthique se situent au niveau de leur objet commun et de leurs valeurs communes. Les deux types d'éthique ont comme objet la relation à l'autre qu'ils entendent humaniser à travers un ensemble de recommandations. Cette humanisation des relations interhumaines se fait également autour d'un ensemble de valeurs qui sont entre autres : le sens de la responsabilité, l'hospitalité et la solidarité. Les promoteurs de ces deux types d'éthique sont animés par la conviction selon laquelle il est possible de rendre meilleure notre humanité à travers nos bonnes actions.

La question de l'altérité se trouve au cœur de l'éthique du visage et celle du *care*. L'éthique du visage tout comme celle du *care* place l'autre au cœur de sa préoccupation. L'éthique lévinassienne est proche de celle du *care* car toutes deux se caractérisent par le souci de l'autre. L'éthique du *care* nous invite à prêter attention à la vulnérabilité de l'autre afin d'en prendre soin. Il y est question de la capacité à être sensible à la souffrance de l'autre et à lui venir en

aide. Le souci de l'autre se traduit par la capacité à être attentif à ses besoins et préoccupations afin de lui apporter l'aide nécessaire dont il a besoin. L'autre est présenté comme un être dont la vulnérabilité interpelle chaque humain sur le sens de ses responsabilités. L'éthique du *care*, tout comme l'éthique lévinassienne du visage considère qu'il est possible d'apporter une réponse à la vulnérabilité humaine afin de rendre le monde meilleur. Au-delà de l'autre, ces éthiques s'adressent à l'humanité toute entière. Pour entendre l'appel de l'autre, il faut auparavant renoncer à un certain nombre de vices. Entre autres, on note l'égoïsme, le narcissisme, l'orgueil. Après un tel renoncement, le sujet doit être capable de se mettre au service de l'humanité dans la bonté.

Chez Levinas tout comme chez les promoteurs de l'éthique du *care*, on note une remise en question de la tradition philosophique tout comme de l'éthique traditionnelle. Aux yeux de Levinas la tradition philosophique occidentale aboutit à la pensée impérialiste en ce sens qu'elle valorise la philosophie du même et de la totalité. Elle ne favorise pas l'émergence d'une véritable altérité. Elle est essentiellement une philosophie de l'autonomie et de l'immanence. En lieu et place de ce type de philosophie, Levinas veut fonder une véritable éthique de l'altérité. Les promoteurs de l'éthique du *care* remettent également en cause l'éthique traditionnelle en tant qu'elle est formaliste et abstraite. Chez Emmanuel Kant par exemple, la moralité est fondée sur le respect de l'impératif catégorique qui consiste à agir par devoir. L'action morale émane de la liberté c'est-à-dire de la capacité de l'homme à se donner des normes universelles de conduite.

La critique de l'éthique traditionnelle vise à donner une nouvelle orientation à celle-ci. Non seulement Levinas affirme la primauté de l'éthique sur les autres dimensions de la philosophie mais également chez lui, l'éthique est hétéronome. Elle émane du commandement inscrit sur le visage de l'autre. L'éthique du *care* reproche quant à elle à l'éthique traditionnelle, son caractère abstrait. C'est pour cette raison que les promoteurs de cette nouvelle éthique revendiquent une éthique concrète soucieuse des besoins concrets de l'autre.

Emmanuel Levinas évoque dans certains de ses textes l'idée des petites bontés. Même au moment les plus obscurs de la vie, où l'on perd tout espoir à l'égard de l'humanité, brille soudain de tout éclat les petites bontés à la manière dont la lumière des lucioles laisse voir quelques lueurs d'espoir au milieu de la nuit la plus sombre.

L'éthique du *care* se présente comme une éthique contextuelle qui vise à apporter le bien-être autour de soi à travers les soins que l'on apporte à autrui. Cette éthique met l'accent sur l'interdépendance et la nécessité de l'entre-aide entre les hommes afin de rendre notre monde meilleur. Cette éthique qui se présente comme une éthique dont la sphère d'influence se situe dans le domaine privé s'est élargie pour toucher la sphère publique.

3.2. Les points de divergences entre l'éthique du care et l'éthique lévinassienne du visage

Si les deux types d'éthique semblent similaires en ce qui concerne leur objet de réflexion, force est de constater que l'éthique lévinassienne semble être du domaine des principes. À ce niveau, elle se situe du domaine de la métaphysique alors que l'éthique du *care* se veut concrète et contextuelle. L'éthique du *care* apparaît comme une éthique appliquée à des domaines précis tandis que chez Levinas la réflexion est orientée beaucoup plus vers la fondation éthique. L'éthique du *care* s'intéresse à des domaines comme l'hôpital, les EHPAD (Établissement d'Hébergement pour Personnes Âgées Dépendantes), les asiles, les foyers, etc.

Selon Romuald Evariste Bambara, l'éthique lévinassienne est par principe « transcendantale », c'est-à-dire qu'elle se situe au-delà ou en-deçà des limites de l'espace et du temps, du côté de ce qui constitue les conditions de possibilité de l'expérience, et à ce titre elle n'est pas réductible à l'une des modalités particulières de l'expérience ou de la vie humaine. « C'est pourquoi elle ne doit pas être confondue à la morale : Cette dernière est plurielle et relative : elle dépend des sociétés ou est fonction des structures sociales et économiques, intègre leurs particularités » (R. E. Bambara, 2016, p. 221). Cette éthique apparaît comme une attitude fondamentale par-delà les morales relativistes.

Une telle éthique qui se distingue des prescriptions issues des différentes idéologies, se veut absolue. L'éthique intervient dans le face-à-face du moi et de l'autre homme. Dans ce face-à-face, le moi qui se sent infiniment redevable à l'autre se met à son service dans la bonté. Comme on peut le constater, Levinas ne fixe pas des règles de comportement dans un domaine particulier.

L'éthique du *care* réfléchit, quant à elle, sur les conditions concrètes des individus dans la société. De ce fait elle se détache des considérations métaphysiques et abstraites. Elle s'intéresse aux soins que l'on peut apporter aux autres afin de leur assurer le bien-être nécessaire à leur épanouissement. Ces besoins quotidiens touchent plusieurs sphères de la vie comme la santé, l'éducation, l'hygiène, etc.

Conclusion

L'éthique du visage et l'éthique du *care* constituent deux formes d'éthique qui ont émergé à l'époque contemporaine. L'éthique du visage dont Emmanuel Levinas est le promoteur s'est élaborée dans un dialogue critique à l'égard de la tradition philosophique. Dans son principal ouvrage intitulé *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas critique la philosophie du même et de la totalité. La pensée occidentale qui promeut la philosophie du même et de la totalité culmine nécessairement dans la violence. Pour combattre cette forme de violence, il faut développer une pensée dans laquelle, il y a de la place pour l'altérité. C'est ce à quoi s'attèle Emmanuel Levinas à travers l'éthique du visage. La vulnérabilité du visage d'autrui m'interpelle sur le sens de mes responsabilités et la nécessité d'œuvrer à la protection de la vie humaine. Emmanuel Levinas considère l'éthique comme une philosophie première au regard de son importance dans le maintien de l'équilibre social. L'éthique du visage dont il est le promoteur est issue de ses travaux sur l'altérité.

Cette éthique nous invite à entendre la voie de l'autre, à être responsable de lui et à se mettre à son service. Tout comme l'éthique lévinassienne du visage, l'éthique du *care* repose sur le souci de l'autre et la nécessité de prendre soin de celui-ci. Comme on peut le constater, l'altérité occupe une place centrale dans ces deux mouvements de la pensée éthique. Les

promoteurs de l'éthique du *care* placent le bien-être de l'autre au cœur de l'éthique. Les deux types d'éthique sont proches dans leur commune promotion de l'altérité. Toutefois l'éthique du *care* se présente comme une éthique contextualisée tandis que l'éthique du visage se place au niveau des questions relatives à la fondation éthique.

Références bibliographiques

BAMBARA Romuald Evariste, 2016, « Éthique et politique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas », in *Le cahier philosophique d'Afrique*, N°0014, Ouagadougou, éditions Presses Universitaires de Ouagadougou.

BORGEAUD-GARCIANDIA Natacha, 2020/2, « Le travail et l'éthique en temps de pandémie. Une recension située de *Le care Monde* de Pascal Molinier », in *Travailler* n° 44, La Meuse, éditions Martin Média, pp. 245-256.

DÉPAULIS Alain, 2021/4, « Le *care* au risque de l'économie libérale », in *Empan* N°124, Toulouse, éditions Érès, pp. 14 à 21.

DESCARTES René, 1979, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion.

GARRAU Marie, LE GOFF Alice, 2012, *Politiser le care ? Perspectives sociologiques et philosophique*, Lormont, Le bord de l'eau.

GEX Maurice, 1964, *La philosophie contemporaine*, Neuchâtel, Éditions du Griffon.

GILLIGAN Carol, 2008, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, trad. Annick KWIATEK revue par Vanessa NUROCK, Paris, Flammarion.

GIRARD Aline, 2021/1, « Le *care*, de la morale à la politique », in *Humanisme* N° 330, Paris, éditions Grand Orient de France, pp. 36-42.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, trad. François VEZIN, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs I*, trad. Alain RENAUT, Paris, G.F Flammarion.

KIERKEGAARD Søren, 1949, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul PETIT, Paris, Éditions Gallimard.

LEVINAS Emmanuel, 2010, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.

LEVINAS Emmanuel, 1982, *Éthique et infini*, Paris, éditions Fayard.

LEVINAS Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, éditions Fata Morgana.

LEVINAS Emmanuel, 1994, *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS Emmanuel, 1971, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, éditions Martinus Nijhoff.

NYAMSI Franklin, 2009, « La relation pédagogique entre Husserl et Levinas », in *ALTER, Revue de phénoménologie*, N°17, Marseille, éditions ALTER.

SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.