



Le Fromager

Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues
et Civilisations

Fréquence :

TRIMESTRIELLE

ISSN-L : 3079-8388

ISSN-P : 3079-837X

Editeur :

**UFR/Lettres et Langues de l'Université Alassane
Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire)**

WWW.REVUEFROMAGER.NET

ADMINISTRATION ET RÉDACTION

Directeur de publication

DANHO Yayo Vincent
Maître de Conférences
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire de la rédaction

KOUAMÉ Arsène

Web Master

KOUAKOU Kouadio Sanguen
Assistant, Ingénieur en informatique, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Comité scientifique

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
GOMA-THETHET Roal, Maître de conférences, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou
KAMATE Banhouman André, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
Klaus van EICKELS, Professeur titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg (Allemagne)
KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro
LATTE Egue Jean-Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I
N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
SANGARE Abou, Professeur titulaire, Université Peleforo Gbon Coulibaly

SANGARE Souleymane, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

Comité de rédaction

ALLABA Djama Ignace, Maître de Conférences, Etudes Germaniques, Université Félix Houphouët-Boigny

DJAMALA Kouadio Alexandre Histoire, Assistant, Université Alassane Ouattara

EBA Axel Richard, Maître-Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara

KONÉ Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara

KOUAME N’Founoum Parfait Sidoine, Maître-Assistant, Histoire, Université Peleforo Gon Coulibaly (Côte d’Ivoire)

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara

KOUASSI Koffi Sylvain, Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara

MAWA-Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

N’SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N’gouabi de Brazzaville

OULAI Jean-Claude, Professeur titulaire, Communication, Université Alassane Ouattara

OZOUKOU Koudou François, Maître-Assistant, philosophie, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d’Ivoire

Comité de lecture

ALLABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

BRINDOUMI Atta Kouamé Jacob, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

DEDEJean Charles, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

DIARRASOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

DJAMALA Kouadio Alexandre, Assistant, Université Alassane Ouattara

EBA Axel Richard, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara

FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

GOMA-THETHET Roval, Maître de conférences, Université Marien N’Gouabi de Brazzaville

GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou

KOUAME N’Founoum Parfait Sidoine, Maître-Assistant, Université Peleforo Gon Coulibaly

KOUASSI Koffi Sylvain, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara

MAWA -Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'Gouabi de Brazzaville

N'GUESSAN Konan Parfait, Maître-Assistant, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny

NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville

NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I

OZOUKOU Koudou François, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké

SANOGO Lamine Mamadou, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

POLITIQUE ÉDITORIALE

Le Fromager est une revue internationale qui fournit une plateforme aux scientifiques et aux chercheurs du monde entier pour la diffusion des connaissances en sciences humaines et sociales et domaines connexes. Les articles publiés sont en accès libre et, donc, accessibles à toute personne.

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Le Fromager n'accepte que des articles inédits et originaux en français ou en anglais. Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Le manuscrit est remis à deux rapporteurs au moins, choisis en fonction de leur compétence dans la discipline. Le secrétariat de rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le Comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai — d'autant plus long que l'article sera parvenu plus tôt au secrétariat pour remettre la version définitive de son texte.

Les auteurs sont invités à respecter les délais qui leur seront communiqués, sous peine de voir la publication de leurs travaux repoussée au numéro suivant.

1. Structure de l'article

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Fonction, Grade, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français [200 mots maximum], Mots clés [5 mots maximum] ; Titre en Anglais, Abstract, Keywords ; Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche méthodologique), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Fonction, Grade, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français [200 mots au plus], Mots clés [5 mots au plus] ; Titre en Anglais, Abstract, Keywords ; Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

2. Longueur de l'article

Quelle que soit la nature de l'article, sa longueur maximale, incluant aussi bien le texte principal que les résumés, les notes et la documentation, doit être comprise **entre 5000 et 8000 mots**.

3. Formats d'enregistrement et d'envoi

Tous les articles doivent nous parvenir obligatoirement en version numérique.

Texte numérique (Word et PDF)

3.1 Traitement de texte

La saisie de l'article doit être effectuée avec traitement de texte Word, obligatoirement en **police Garamond de taille 12, interligne simple (1)**.

La mise en forme (changement de corps, de caractères, normalisation des titres, etc.) est réalisée par l'équipe éditoriale de la revue. Les césures manuelles, le soulignement, le retrait d'alinéa ou de tabulation pour les paragraphes sont proscrits. Une ligne sera sautée pour différencier les paragraphes.

Pour la ponctuation, les normes sont les suivantes : un espace après (.) et (,) ; un espace avant et après (;), (:), (?), et (!). Les signes mathématiques (+, —, etc.) sont précédés et suivis d'un espace.

L'utilisation des guillemets français (« ») doit être privilégiée. Les guillemets anglais (" ") ne doivent apparaître qu'à l'intérieur de citations déjà entre guillemets.

Les chiffres incorporés dans le texte doivent être écrits en toutes lettres jusqu'au nombre cent. Au-delà, ils le seront sous forme de chiffres arabes (101, 102, 103...)

Les siècles doivent être indiqués en chiffres romains (I, II, III, IV, X, XX).

Les appels de note doivent se situer avant la ponctuation.

3.2. Le texte imprimé

Le texte comporte une marge de 2,5 cm sur les quatre bords. L'auteur peut faire apparaître directement les enrichissements typographiques ou avoir recours aux codes suivants : 1 trait : italiques 2 traits : capitales (majuscules) 1 trait ondulé : caractères gras. Le texte sera paginé.

4. Pagination

Le document est paginé de la page de titre aux références bibliographiques. Cette pagination sera continue sans bis, ter, etc.

5. Références bibliographiques

S'assurer que toutes les références bibliographiques indiquées dans le texte, et seulement celles-ci s'y trouvent. Elles doivent être présentées selon les normes suivantes :

5.1. Bibliographie

– Pour un ouvrage :

PICLIN Michel, 2017, *La notion de transcendance : son sens, son évolution*, Paris, Armand Colin.

– Pour un article de périodique :

IGUE Ogunsola, 2010, « Une nouvelle génération de leaders en Afrique : quels enjeux ? », *Revue internationale de politique de développement*, vol. 1, No. 2, p. 119-138.

– Pour un article dans un ouvrage :

ZARADER Marlène, 1981, « Être et Transcendance Chez Heidegger », in Martin KAPPLER (dir.), *Métaphysique et Morale*, Paris, L'Harmattan, p. x-y.

– Pour une thèse :

OLEH Kam, 2008, « Logiques paysannes, logiques des développeurs et stratégies participatives dans les projets de développements ; l'exemple du projet Bad-Ouest en Côte d'Ivoire », Thèse unique de doctorat, Institut d'Ethnologie, Université Cocody, Côte D'Ivoire.

5.2. Sources

– Pour les sources écrites :

Nom de la structure conservant le document (Centre d'archives), fonds, carton ou dossier, titre du document, année (exemple : GGAEF — 4 (1) D39 : Rapport annuel d'ensemble de la colonie du Gabon, en 1939).

– Pour les sources orales :

Nom(s) et prénom(s) de l'informateur, numéro d'ordre, date et lieu de l'entretien, sa qualité et sa profession, son âge et/ou sa date de naissance.

6. Références et notes

6.1. Appel de référence

Dans le texte, l'appel à la référence bibliographique se fait suivant la méthode du premier élément et de la date, entre parenthèses. En d'autres termes, les références des ouvrages et des articles doivent être placées à l'intérieur du texte en indiquant, entre parenthèses, le nom de l'auteur précédé de l'abréviation de son prénom, l'année et/ou la (les) page(s) consulté(es), suivis de deux points. Exemple : (A. Koffi, 2012 : 54-55).

Si plusieurs références existent dans la même année pour un même auteur, faire suivre la date de a, b, etc., tant dans l'appel que dans la bibliographie : (A. Koffi, 2012a).

À partir de trois auteurs, faire suivre le premier auteur de et *al.* : (K. Arnaud et *al.* 2010). Quand il est fait appel à plusieurs références distinctes, on séparera les différentes références par un point-virgule (;) : (E. Kedar, 1978, 1989 ; E. Zadi, 1990).

6.2. Références aux sources

Les références aux sources (orales ou imprimées) doivent être indiquées en note de bas de page selon une numérotation continue.

6.3. Notes de bas de page

Les explications ou autres développements explicitant le texte doivent être placés en notes de bas de page correspondante (sous la forme : 1, 2, 3, etc.). Ces notes infra-paginales doivent être exceptionnelles et aussi brèves que possible.

6.4. Citations

Le texte peut comporter des citations. Celles-ci doivent être mises en évidence à partir de lignes ; retrait gauche et droite en interligne simple, en italique et entre guillemets.

– Les **citations courtes** (1, 2 ou 3 lignes) doivent être entre guillemets français à l'intérieur des paragraphes en police 12, interligne simple.

– Les **citations longues** (4 lignes et plus) doivent être sans guillemets et hors texte, avec un retrait de 1 cm à gauche et interligne simple.

– Les **Crochets** : Mettre entre crochets [] les lettres ou les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant la coupure d'un passage [...].

7. Les documents non textuels

7.1 Illustrations

L'ensemble des illustrations, y compris les photographies, doit impérativement accompagner la première expédition de l'article. En plus de chaque original, l'auteur fournira une copie aux dimensions souhaitées pour la publication : pleine page, demi-page, sur une colonne, etc. Au dos seront portés le nom du ou des auteurs, le numéro de la figure, l'indication du haut de l'illustration.

La justification maximale est de 120 mm de largeur sur 200 mm de hauteur pour une illustration pleine page. Les textes portés sur les illustrations seront en Garamond.

7.2 Dessins originaux

Ils seront soit tracés à l'encre de Chine, soit issus de traitement informatique imprimé dans de bonnes conditions. Dans ce dernier cas, on évitera les trames dessinées. Pour les objets lithiques, les croquis dits « schémas diacritiques » gagneront à être accompagnés des dessins traités en hachures valorisantes qui, eux, montrent la morphologie technique.

7.3 Documents photographiques

Les documents doivent être parfaitement nets, contrastés et être fournis sous forme de fichier numérique ; enregistrés pour « PC » (Photoshop ©/niveaux de gris 300 ppi ou bitmap 600 ppi/Tiff/taille de publication dans Illustrator © ou tout autre logiciel de dessin vectoriel/EPS/textes vectorisés).

7.4 Tableaux

La revue n'assure pas la composition des tableaux. Ils devront être remis sous forme de fichiers Acrobat © PDF (print/niveau de gris/taille de publication/300dpi) ou Illustrator © (EPS/niveau de gris/taille de publication/300dpi), respectant la justification et la mise en pages de la revue. Privilégier les fontes Garamond.

7.5 Échelles

Aussi souvent que possible, la représentation grandeur nature sera recherchée. Lorsque la réduction s'impose, l'auteur aura soin de prévoir une échelle de réduction constante pour une même catégorie de vestiges. Pour chaque carte ou plan, l'auteur donnera une échelle graphique, ainsi que la direction du Nord. Pour les objets dessinés ou photographiés, une échelle, si possible constante, accompagnera chaque pièce ou ensemble de pièces.

7.6 Titres des illustrations, photos et tableaux

Toutes les illustrations, toutes les photos et tous les tableaux doivent avoir des titres. Ces titres sont obligatoirement placés en dessous des illustrations, des photos ou des tableaux.

7.7 Légendes

L'auteur accordera un soin particulier à la qualité des légendes. Les illustrations, les photos, les tableaux et leurs légendes constituent souvent le premier contact du lecteur avec l'article. Les légendes doivent être placées en dessous des titres.

7.8 Appels des illustrations, photos et tableaux

Dans le texte, l'auteur doit obligatoirement indiquer l'appel aux illustrations, photos ou tableaux. Cet appel doit être en chiffres arabes : (fig. 1), (tabl. 2), (pl. 3 - fig. 4), etc.

Site internet de LE FROMAGER : <https://revuefromager.net/>
L'équipe éditoriale

SOMMAIRE

Aïkpa Benjamin DIOMAND

Concentration du capital chez Marx et réflexion sur l'écosystème des petites et moyennes entreprises et des petites et moyennes industries africaines 9-22

Akpolé Koffi Daniel YAO, Rosine Cinthia GAHÉ-GOHOUN

La responsabilité face à la captivité de l'être : enquête sur l'éthique lévinassienne 23-34

Albert DJIDOHOKPIN, LANHA Magloire

Prise en compte de l'approche genre dans la scolarisation des filles au cours secondaire dans le département de l'Atacora en République du Bénin 35-47

Alima NTAINTIE

Appropriation et pérennisation des projets de développement local au Cameroun : entre défis institutionnels et participation citoyenne. Le cas du Programme National de Développement Participatif (PNDP) dans le département du Noun (2004-2024) 48-61

Arsène N'guessan KOUADIO, Pierre Anvo AYEMOU, Arsène Géthème Attoukora KOUADIO

Transition urbaine et polarisation des défis de l'assainissement à l'aide des SIG à Méagui (Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire) 62-78

Barnabé Cossi HOUEDIN

Relogement post-dégueerpissement et marginalité urbaine : étude de cas à Abidjan 79-106

Constant Cyrille MAMPOUMA MBERI

Transversalité de la question du beau dans la métaphysique chez Platon 107-122

Datté Anderson KOUADIO, Atsé Calvin YAPI, LemissaYann Kersen KOFFI

Dégradation de la voirie et les pratiques de mobilité urbaine à Toumodi (Côte d'Ivoire) 123-140

Diadjim ZANRE

Le développement de la culture du haricot vert dans la province du Bam au Burkina Faso de 1973 à 1991 : un levier stratégique de lutte contre la pauvreté pour les politiques publiques 141-160

Djofolo DOUMBIA

L'écriture mémorielle de l'acte terroriste dans *Le Lambeau* de Philippe Lançon 161-171

Dougoutigui BAMBA, Kouadio Joseph KRA

La promotion du tourisme à Korhogo : impacts des infrastructures et moyens de transport 172-192

Élise ABENG ZE

Emile Zola et Calixthe Beyala : vers une écriture de la censure et de la reconstruction sociale 193-207

Faya Pascal IFFONO, Aboudou Wabi RADJI, Marie-Thérèse DRAMOU

Ethnomusicologie de la région forestière en République de Guinée : entre adaptation moderne et défi de sauvegarde et de transmission 208-220

Francis Pacôme KOUAKOU

Éducation et sensibilisation dans la lutte contre la schistosomiase urogénitale dans la sous-préfecture de Guessigué (département d'Agboville) dans un contexte de covid-19 221-235

Gomongo Nargawélé SILUÉ, Azo Assiène Samuel LOGBO

L'attention au vivant : essai d'une lecture écostylistique du roman *En compagnie des hommes* de Véronique Tadjo 236-253

Inoussa SAVADOGO

Le développement maraicher dans le Yatenga, au nord du Burkina Faso : une réponse aux sécheresses de 1970 à nos jours 254-267

Issiaka KONÉ, Zanga Aboudramane TOURÉ

Logiques organisationnelles et impacts de l'absentéisme sur la qualité du service public dans la région de Gbêkê (Côte d'Ivoire) 268-283

Koffi Évariste KOUASSI

Recours aux forces invisibles et sécurisation des biens privés à Abidjan : une analyse de l'efficacité symbolique des dispositifs de protection spirituelle **284-300**

Koffi Mathurin N'GUESSAN

Le miroir fissuré de la certitude : critique du réalisme absolu chez Cournot à la lumière du probabilisme **301-313**

Méndez Carrión Reina Aurora épouse ALKOIRET

L'hostilité dans les relations de couple en Afrique **314-328**

Miadjingarti DINGAMRO, Amane TATOLOUM, Masdewel MOUGA

L'exploitabilité apicole dans le Mandoul : analyse de la productivité et enjeux socioéconomiques de la chaîne de valeur miel **329-351**

Mohamed Beydi SANGARE, Moussa Fadiala BOCOUM

Gestion des déchets solides à Bamako : analyse diagnostique, obstacles et stratégies d'optimisation **352-364**

Moussa Fadiala BOCOUM

Dynamique d'adoption de la mécanisation agricole dans le bassin cotonnier de Koutiala **365-381**

Moussa Fadiala BOCOUM

Expansion agricole et dégradation du couvert végétal, étude de l'office du Niger **382-391**

Narcisse Rostand MIAFO YANOU

Le présent de l'État en Afrique **392-408**

Natalie MADZO, Placide MENGOUA

Pratiques de gestion des ressources humaines et satisfaction des enseignants au travail dans les établissements secondaires publics de Bertoua **409-425**

N'doumy Noël ABE, Madoussou DIABAGATÉ, Zanga Aboudramane TOURÉ

Les parcours thérapeutiques des PVVIH à Bouaké : entre rationalité biomédicale, croyances locales et contraintes socio-sanitaires **426-438**

N'Zué Koffi Arsène GNA

L'adaptation des « avec » en milieu urbain face à l'exclusion bancaire : une analyse socio-économique à Kinshasa (RDC) **439-462**

Rahma HAMIDÉ ABRAS

Méthodes andragogiques, motivation et persévérances des étudiants en Conseiller d'Alphabétisation, d'Education Non Formelle (CAENF) de l'Ecole Normale Supérieure de N'Djaména **463-475**

Rémi Oscar AKA, Amadou TAMBOURA, Sakibou KOULAWELE ALIDOU

Évaluation de l'approche ethnomathématique du jeu awalé dans l'enseignement secondaire en République du Bénin **476-489**

Robert Lorimer ZOUKPÉ

La perméabilité de la frontière Côte d'Ivoire-Burkina-Faso et structuration des groupes armés : cas de Doropo dans la région du Bounkani (nord-est ivoirien) **490-508**

Sadio SIDIBE, Moussa Fadiala BOCOUM

Éthique, sacre et biodiversité : les nouveaux défis africains **509-521**

Tiasvi Yao Raoul AGBAVON, Jean-Baptiste KOFFI

Claude Bernard et Canguilhem : du déterminisme de la normativité à la normativité du déterminisme **522-534**

Gnantin Mathias GAHIÉ, Kapiéfolo Julien KONE, Zahouela Marcelin SIAGBE

Électricité et développement du numérique dans la Sous-préfecture de Tiobli : contraintes énergétiques et dynamiques du développement local **535-550**

La responsabilité face à la captivité de l'être : enquête sur l'éthique levinassienne

Akpolê Koffi Daniel YAO

Enseignant-Chercheur
Maître-Assistant
Département de Philosophie
Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo
yaoakdaniel@yahoo.fr

Rosine Cinthia GAHÉ-GOHOUN

Enseignant-Chercheur
Maître de Conférences
Département de Philosophie
Université FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, Abidjan
tishougg@gmail.com

Résumé

La restauration de la métaphysique par Levinas, contre l'ontologie développée par Heidegger, donne naissance à une pensée éthique qui a le statut de philosophie première. Cette métaphysique éthique, loin de l'abstraction pure, tire sa source d'une expérience donnant sens à l'emploi d'une phénoménologie descriptive. Cette dernière en s'appuyant sur l'existence vécue, engage une réflexion qui entend dépasser les contradictions introduites par les idéologies aux arrières fonds ontologiques. Ainsi, la présente étude, en analysant la trame du vécu par la médiation de la métaphysique et de la phénoménologie descriptive, prend en objet le rapport du « je » et de « l'autre » pour définir une relation épurée de la violence, que le concept d'éthique permet d'explorer. La réflexion aboutit à l'idée que, entre le « je » et « l'autre », il s'y introduit donc un normativisme moral qui, en mettant en avant la responsabilité du « je » vis-à-vis de l'autre, l'engage à se rendre disponible pour l'humanité. En cela, cette éthique se veut englobante en prenant en charge l'individuel, le social et le politique.

Mots-clefs : Autre, Éthique, Moi, Ontologie, Responsabilité.

Responsibility against the captivity of being: an inquiry into levinassian ethics

Abstract

Levinas's restoration of metaphysics, over and against the ontology developed by Heidegger, gives rise to an ethical thought that holds the status of first philosophy. Far from pure abstraction, this ethical metaphysics draws its source from an experience that lends meaning to the use of a descriptive phenomenology. By grounding itself in lived existence, the latter engages in a reflection aimed at overcoming the contradictions introduced by ideologies with ontological backgrounds. Thus, this reflection, by analyzing the fabric of lived experience through the mediation of metaphysics and descriptive phenomenology, takes the relationship between the "I" and the "other" as its object in order to define a relationship purged of violence, which the concept of ethics allows us to explore. The reflection leads to the idea that between the "I" and the "other," a moral normativism is introduced that, by emphasizing the responsibility of the "I" toward the other, commits it to making itself available to humanity. In this regard, this ethics strives to be encompassing by taking responsibility for the individual, the social, and the political.

Keywords: Other, Ethics, Self, Ontology, Responsibility

Introduction

Philosopher avec Levinas, c'est faire chemin avec une pensée qui se veut fondamentalement éthique. C'est en effet contre l'inhumaine neutralité du *il y a* de l'ontologie, ayant tendance à réduire au même les particularités individuelles, les détruisant ainsi, que la perspective éthique trouve son sens. Dans *De l'existence à l'existant*, tournant de sa pensée où le philosophe réalise l'importance de l'altérité, il se désolidarise de l'ontologie pour proposer une éthique de la dé-neutralisation de l'altérité dont le sens apparaît dans ce qui suit : « Jamais ma relation à l'égard du prochain n'est la réciproque de celle qui va de lui à moi car jamais je ne suis quitte envers l'autre. La relation est irréversible. Voilà une dé-neutralisation de l'être, qui laisse enfin entrevoir la signification éthique du mot *bien* » (E. Levinas, 2004 : 11-12). Le surgissement de l'éthique, intimement liée au concept de bien, se découvre avec une célébration de l'absolue altérité. Cet existant qui se prête ainsi à la réflexion autorise une désignation de la morale comme cadre immédiat de l'entreprise de Levinas parce que sa pensée détermine les dispositions de l'action subjective.

Mais, l'action morale n'est pas sans répercussions sociales et même politiques. P. Fortin (1995 : 35) laisse subtilement apparaître cela lorsqu'il s'interroge de la façon suivante : « Notre société est-elle en manque de morale à la suite du déclin de certaines valeurs et de la mort des idéologies qui ont façonné nos sociétés (...) ? » On en déduit que les sociétés sont le fait de valeurs qui découlent de la morale. Les considérations levinassiennes qui établissent, à partir du moi, le prolongement du moi à l'autre, définissent un schéma qui fait sens dans le social et dans la politique. Au-delà des interactions entre les individus, le moi du dirigeant et le peuple rassemblé sous l'altérité reproduisent ce schéma qui permet de mettre en perspective une lecture sociale et politique de Levinas.

Cette lecture a du sens car elle tend à mettre en question la dynamique qui doit sous-tendre les actions du moi ou du je dans le contexte qui le sollicite. Cette éthique aux fondements métaphysiques se prête ainsi comme ce qu'il y a de plus concret. Ce souci du concret que cette étude traduit en objectif permet d'établir le lien nécessaire entre métaphysique, éthique, social et politique. Ainsi, dans quelle perspective la philosophie fondamentalement éthique de Levinas peut-elle se transmuier en un normativisme moral aux répercussions englobantes intégrant l'individuel, le social et le politique ? Si la connexion entre éthique et politique peut aller de soi dans maintes études, avec Levinas les choses semblent moins évidentes. Par exemple, lorsque G. Bensussan (2000 : 3) aborde la politique avec Levinas, il note qu'« il ne peut en effet y avoir d'inscription politique que dans la symétrisation de tous les rapports », or l'éthique de Levinas propose une

asymétrie. Une contradiction ou une incompatibilité entre éthique et politique peut apparaître. Cependant, une lecture rigoureuse de Levinas dévoile les choses en leur assise en considérant le point de départ et la destination de sa pensée. En empruntant la voie méthodologique de l'herméneutique et de la phénoménologie descriptive, cette étude se propose de rappeler l'influence d'un contexte politique qu'on peut exposer sous le signe d'une ontologie de la captivité (1). C'est à partir de cela que pourra être analysé le passage de l'être à l'autre comme tournant éthique de la philosophie (2). Avec l'éthique, surgit le concept de responsabilité qui autorise une entrée dans les figures concrètes de la vie (3).

1. L'ontologie de la captivité et la tragédie du moi

Il faut partir du vécu d'Emmanuel Levinas pour une considération plus adéquate de son projet philosophique. Cette idée qui a tout son sens dans ce contexte justifie l'idée de Marx selon laquelle les philosophes sont fils de leurs époques. En effet, Emmanuel Levinas s'impose comme l'une des figures de proue de la philosophie du XXe siècle dont la trajectoire intellectuelle fut inextricablement liée aux tragédies de son temps. La tragédie de la seconde guerre mondiale, durant laquelle il fut prisonnier, constitue l'une des pages les plus honteuses de l'histoire de l'humanité qui éveilla dans l'esprit du philosophe une exigence de pensée en direction de l'humanité. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas situe sur les conditions de la rédaction de ce texte en signifiant ceci : « L'ensemble de ces recherches commencées avant la guerre, a été poursuivi et, en majeure partie, rédigé en captivité » (E. Levinas, 2004 : 9). Ces conditions de captivité se prêtent à une analyse métaphysique sur la cause fondamentale de la guerre. Cette cause, loin des contradictions et oppositions entre des visions politiques, se situe dans une certaine appréhension de l'existence ; c'est en effet le sens qu'on se fait de l'existence et des existants qui détermine notre rapport au monde et aux autres hommes. C'est dans cette perspective que la captivité se prête comme expression de la solitude dont le répondant philosophique est l'ontologie ; c'est-à-dire la doctrine de l'être.

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, l'être a souvent été célébré comme le fondement glorieux de l'existence ou comme un horizon de liberté conquis par le sujet ou le moi. Pourtant, Levinas opère un renversement saisissant en dénonçant ce qu'est véritablement l'être : l'être n'est pas une libération, mais une incarcération. Avant de s'ouvrir à l'Autre par l'éthique, le sujet fait l'expérience d'une solitude radicale et d'une lourdeur ontologique. Analyser la condition humaine chez Levinas, et avec lui, revient à explorer ce paradoxe fondamental : comment le surgissement du moi se transforme-t-il immédiatement en une tragique captivité ? En effet, l'éclosion du moi ou du sujet avait toujours rimé avec la liberté. Cependant, on découvre avec

Levinas que le surgissement du moi ou la sortie de l'anonymat l'engage devant une réalité dont la capacité à assumer est déterminante.

Le processus par lequel l'existant s'arrache à l'anonymat impersonnel de l'être, ce que le philosophe nomme l'« il y a » s'appelle l'hypostase. C'est l'apparition d'une conscience, d'un moi qui prend position. Cependant, dès que le sujet s'affirme, il se retrouve en face de la responsabilité d'exister. Il ne suffit donc pas d'exister, mais de prendre en charge cette existence même. Ainsi, « l'être assumé est une charge. Par là ce qu'on appelle le tragique d'être est saisi dans son origine même » (E. Levinas, 2004 : 134). Ce tragique originel réside dans le fait que l'existence n'est pas un choix, mais un événement irréversible. L'existant, qui est aussi le moi ou le sujet, en venant au monde, assume un être qu'il n'a pas créé mais qu'il doit désormais supporter. La tragédie humaine ne découle donc pas de la menace de la mort ou du néant, mais de la pure positivité de l'être lui-même, du fait qu'il soit incontournable.

Comme tel, il y va de l'être que de s'imposer, de maintenir dans un certain enfermement. Il se fait ainsi pesant et maintient en convoquant le sujet face au présent. L'être nous convoque au présent en nous détachant du passé. Le présent est le lieu de l'initiative, le moment où le sujet semble libre d'agir et de se définir. Pourtant, cette liberté est immédiatement confinée par sa propre dynamique. « Le présent, libre à l'égard du passé, mais captif de lui-même, respire la gravité de l'être où il s'engage » (E. Levinas, 2004 : 135). Le présent offre une rupture avec ce qui a été, mais il s'engue instantanément dans sa propre réalité. Chaque décision, chaque instant vécu réaffirme l'engagement du sujet dans l'existence. Et cet état de fait empêche le moi de s'évader de l'instant présent. Le sujet est condamné à être ce qu'il est, ici et maintenant, sans pouvoir suspendre le cours de son existence. Le présent devient ainsi une cellule dont les murs sont faits de temps. Cette métaphysique du présent impose au moi que son identité ne soit établie que dans ce rapport tautologique à lui-même. Le « moi » est ainsi enfermé en lui-même par l'injonction d'être que sous-tend l'ontologie.

Le cœur de la captivité réside dans la relation indéfectible que le « moi » entretient avec sa propre identité. L'individualité, souvent perçue comme le refuge de l'autonomie, se révèle être une condamnation à perpétuité. L'existence que le moi « a assumée, il y est à jamais enchaîné. Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu'il est rivé à son être » (E. Levinas, 2004 : 143). Être rivé à son être évoque l'image d'un prisonnier enchaîné à une masse invisible mais d'une lourdeur absolue : soi-même. Le moi ne peut pas faire de pause dans son identité ; il ne peut s'absenter de lui-même. Le repli sur soi qui se profile ici rappelle la caractéristique de l'égoïsme. L'égoïsme du moi n'est pas un plaisir narcissique, mais une contrainte

ontologique. Finalement, Levinas nous invite à « considérer la relation entre moi et soi comme constituant la fatalité de l'hypostase. [...] Être moi comporte un enchaînement à soi, une impossibilité de s'en défaire » (E. Levinas, 2004 : 150). La fatalité n'est plus ici un destin tragique dicté par la transcendance, mais une condition interne à la conscience. L'hypostase, qui est l'acte même de devenir un sujet, se referme sur elle-même comme un piège. Le sujet est prisonnier de sa propre monade. Il n'existe aucune issue de secours interne, aucune introspection qui permette d'échapper à cette lourdeur d'être. Dans le repère que constitue l'ontologie une modalité existentielle se décline.

L'individualisme imputé de l'ontologie au moi offre au monde le tragique spectacle de la solitude (E. Levinas, 2004 : 144) et de ses répercussions dans la communauté des hommes. La promotion du moi ou même fait de l'ontologie une philosophie de la réduction au même, donc de la totalité qui exclut l'altérité. Dans *Totalité et Infini*, Emmanuel Levinas déploie une critique radicale de la tradition philosophique occidentale, qu'il accuse d'être une entreprise de réduction et d'assimilation de l'altérité. Le refus de l'altérité est la violence même face à l'altérité. Le moi entre en guerre avec l'altérité. Ainsi, « la face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu » (E. Levinas, 2000, p. 6). Dans la totalité, l'homme perd son unicité. Il devient un être générique.

Cette dynamique de la totalité prend sa source dans l'ontologie qui fait de l'Être son objet d'étude suprême. L'ontologie est structurellement égoïste, car elle cherche toujours à s'approprier ce qui lui est étranger. « L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre » (E. Levinas, 2000 : 32). Comprendre, dans cette tradition, revient à englober, à ramener l'inconnu, c'est-à-dire l'Autre à des concepts déjà connus, comme le même. C'est une philosophie de la conquête où la liberté du sujet consiste à ne rien laisser lui échapper. Levinas prolonge cette critique en ciblant directement la philosophie de son temps : « L'ontologie heideggérienne (...) demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie » (E. Levinas, 2000 : 37). En subordonnant le rapport à autrui à la question anonyme et abstraite de l'Être, Heidegger a préparé le terrain pour la tyrannie.

Le point d'aboutissement de cette logique est l'absorption totale de la subjectivité dans une histoire universelle de l'humanité en direction d'une identité. Face à cette prétention d'unifier l'humanité sous une seule bannière intellectuelle, Levinas s'insurge et note ceci : « Si l'histoire prétend intégrer le moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté

et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui. » (E. Levinas, 2000 : 44). Cette synthèse historique universelle est une violence qui efface toute perspective de responsabilité vis-à-vis d'autrui car l'ontologie ne saurait prendre en charge autrui. C'est en cela que le paradigme de l'ontologie se trouve limité face à la diversité qui est pourtant une réalité existentielle. C'est bien pour cette raison que contre l'impérialisme de l'être, Levinas pose les bases d'une philosophie où l'éthique, et non l'ontologie, devient la philosophie première. Pour briser la tyrannie de la totalité, il faut reconnaître que la relation à Autrui échappe à jamais à toute tentative de réduction.

2. De l'être à l'autre : tournant vers le cœur de l'éthique levinassienne

L'erreur conceptuelle, à portée historique, c'est-à-dire l'ontologie et la guerre est ce que Levinas entreprend de résoudre en substituant l'être par l'autre. Pour lui, la pensée occidentale s'est efforcée de penser l'autre en le ramenant malheureusement à soi, en l'assimilant au Même, transformant l'altérité en une simple extension de la subjectivité. Or, une question cruciale se pose : qu'est-ce qui, dans l'autre, me ressemble ? Levinas répond qu'en réalité rien ne me ressemble, dans la mesure où l'autre est radicalement différent, identique à soi-même dans sa singularité, et donc ne saurait être assimilable à une autre personne sans subir une violence conceptuelle. Si pour les philosophes classiques l'être occupait une place prédominante, Levinas va porter sur lui un regard totalement différent. Il s'agit de penser autrement l'autre, en l'analysant de manière radicale. C'est ce qui l'amène à affirmer une opposition ferme à l'encontre des structures de pensée qui ont dominé la modernité. « E. Levinas est [en effet] contre l'identité statique, pensée comme catégorie fixe, cette manière de traiter l'autre comme s'il était indistinct du Moi, il est contre ce cercle du Même qui englobe l'Autre et dont on a pu voir les horreurs dans l'histoire du XXème siècle. » (S. Ella, 2009 : 81). Il y a donc manifestement une disproportion entre le moi et l'autre, au détriment du moi.

La disproportion qui s'introduit n'est pas surajoutée, elle doit son caractère au statut de l'altérité. « L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi » (E. Levinas, 2000 : 27). Cela signifie clairement qu'il serait totalement absurde de chercher à mettre l'autre et le moi sur le même pied. Cette inégalité est le signe que le moi et l'autre revendique des appartenances différenciés. L'altérité relève de l'infini qui déborde la pensée. « La relation avec l'infini [...] déborde la pensée dans un tout autre sens que l'opinion. [...] Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. » (E. Levinas, 2000 : 9). Contrairement à l'opinion, qui n'est qu'une connaissance imparfaite ou provisoire en attente d'être clarifiée, la relation avec l'infini déborde la perfection. L'infini n'est pas un objet trop grand que notre esprit limité finirait par appréhender avec le temps ; il est une altérité d'une nature radicalement différente. Penser l'infini, c'est faire

l'expérience de l'absolument extérieur parce qu'il ne se laisse pas enfermé dans le moi. La relation du moi et de l'autre ne peut donc être symétrique. Levinas l'explique en ces termes : « L'idée de l'infini [...] consiste, paradoxalement, à penser plus que ce qui est pensé en le conservant, ainsi, dans sa démesure, par rapport à la pensée, à entrer en relation avec l'insaisissable, tout en lui garantissant son statut d'insaisissable » (E. Levinas, 1972 : 49).

En maintenant l'Autre dans sa démesure, la pensée renonce à sa prétention de maîtrise et de domination. Entrer en relation avec l'insaisissable ne signifie pas le posséder, mais respecter sa transcendance et sa distance. C'est une relation de pur accueil où l'altérité de l'Autre est pleinement préservée. Cela traduit une exigence morale qui se formule comme suit : « La relation morale indique paradoxalement qu'autrui n'est pas une *réédition du moi* ; en sa qualité d'autrui, il se situe dans une dimension de hauteur, de l'idéal, du divin... » (E. Levinas, 1976 : 37). C'est aussi là le tournant éthique de sa pensée. Comme le pense S. Ella (2009 : 15), « L'éthique, chez Levinas, c'est l'événement empirique par excellence qui marque la rencontre de l'Autre homme. Elle commence et demeure dans et par le face-à-face avec autrui » (S. Ella, 2009 : 15). Il ressort clairement de cette pensée que l'éthique levinassienne, loin d'être une réflexion abstraite centrée sur elle-même, trouve son sens à travers l'absolument autre. Contrairement à la notion d'être, l'éthique est ouverture.

Lorsque l'on pose un regard panoramique sur les différentes crises et guerres qui ont jalonné l'histoire de l'humanité, il est manifeste que ces violences témoignent d'une faillite dans la réception et la compréhension de l'humanisme.

Dans un sens large, l'humanisme signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée homme, l'affirmation de sa valeur engendrant toutes les valeurs : respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté ; épanouissement de la nature humaine (E. Levinas, 1976 : 385).

L'humanisme est un socle commun à partir duquel les relations humaines doivent être envisagées. Car « la crise de l'humanisme a commencé par les inhumains événements de l'histoire récente » (E. Levinas, 1976 : 390). À ce niveau, les exemples ne manquent pas et permettent de souligner le caractère concret de l'éthique à laquelle Levinas souscrit. Relevons ceci :

Les régimes communistes ont commis des crimes concernant environ 100 millions de personnes, contre environ 25 millions de personnes nazisme. Ce simple constat doit au moins inciter à une réflexion comparative sur la similitude entre le régime qui fut considéré à partir de 1945 comme le régime le plus criminel du siècle, et un système communiste qui a conservé, jusqu'en 1991, toute sa légitimité internationale et qui, jusqu'aujourd'hui, est au pouvoir dans certains pays et garde des adeptes dans le monde entier (S. Courtois, 1997 : 20).

Ce qui réside au fond de ces doctrines (communisme et nazisme), c'est l'exclusion de l'altérité. La subsistance de particularités étrangères à une certaine identité constitue une menace à supprimer. Cela vient renforcer l'intérêt pour l'éthique.

Pour Emmanuel Levinas, l'éthique ne découle pas d'une simple règle morale, mais surgit comme un désir métaphysique. « Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre. [...] Le désir métaphysique a une autre intention : il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté : le Désiré ne le comble pas, mais le creuse » (E. Levinas, 2000 : 21). C'est un véritable désir qui, contrairement au besoin physique ou psychologique qui peuvent être comblés par un quelconque apport, ce désir métaphysique qui tend vers l'absolument autre ne peut être rempli ; il ne se satisfait qu'en se creusant. C'est la bonté qui, manifestée, appelle encore plus de bonté en dévoilant la capacité du sujet à s'incliner devant l'autre. Il ne vise pas à assimiler autrui pour se compléter soi-même, mais s'apparente à la bonté pure, où le Désiré, loin de satisfaire le sujet, le creuse et approfondit son élan. « L'altérité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de résurrection. » (E. Levinas, 1972 : 10). Cette altérité radicale se manifestant de manière saisissante dans le visage de l'autre, décrit une présence insaisissable qui s'absente déjà, échappant à toute tentative de possession ou de retour. C'est précisément dans cette vulnérabilité que se produit l'épiphanie de l'absolument autre (E. Levinas, 1972 : 47). À travers sa nudité et son dénuement, le visage d'Autrui interpelle le sujet et lui signifie un ordre éthique absolu, fondant ainsi la responsabilité humaine avant toute liberté.

Le moi qui résiste à l'altérité doit donc être épuré de tout caractère narcissique pour permettre la reconnaissance de l'autre dans sa singularité. Reconnaître, c'est admettre l'existence d'autrui comme une valeur absolue, un acte de gratitude qui fonde la société. Le philosophe Axel Honneth a montré que le déni de cette reconnaissance provoque un mépris profond, source de violences physiques et de perte de confiance. « Aussi entraîne-t-elle, avec une sorte de honte sociale, une perte de confiance en soi et dans le monde, qui affecte, jusque dans sa dimension corporelle, la relation pratique de l'individu avec les autres » (A. Honneth, 2000, p. 162). Chez Levinas, le « moi » ne se définit plus par l'égoïsme mais par une ouverture qui crée un lien d'attachement et une responsabilité infinie. Ainsi il affirme : « Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi » (E. Levinas, 1982 : 97-98). Cette unicité transforme le moi en un serviteur de l'autre. Le sujet ne dit plus *je suis*, mais répond *me voici* à l'appel du prochain. La responsabilité appelle ainsi la disponibilité.

3. La responsabilité ou l'expression de la disponibilité pour autrui

Au cœur de la philosophie de Levinas se développe une redéfinition radicale de la subjectivité, arrachée au traditionnel empire du Moi souverain pour être entièrement tournée vers l'autre. Le sujet levinassien n'est pas un être autonome qui choisit délibérément d'aller vers l'autre ; il est d'emblée otage d'une exigence éthique qui précède les déterminations de son propre vouloir. Ainsi, dans *Autrement qu'être*, Levinas peut écrire ceci :

La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un intérieur à un souvenir, d'un ultérieur à tout accomplissement, du non présent, par excellence du non-originel, l'anarchique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence (E. Levinas, 1974 : 24).

Cette responsabilité doit son caractère anarchique précisément au fait qu'elle n'a pas son commencement dans une quelconque volonté. Elle se prête comme cette détermination de l'être qui fait dire "l'être est". La responsabilité est consubstantielle à l'existence du sujet en tant qu'elle en constitue le sens. Avant même que je ne puisse formuler un choix ou exercer ma liberté consciente, le visage d'autrui m'assigne à comparaître et réclame ma protection. Il y a une irruption de l'altérité qui ne se réalise pas dans la douceur d'une reconnaissance mutuelle et convenue. L'autre, ou l'absolument Autre, n'est pas simplement un semblable avec qui j'entretiens une familiarité. Il brise mes certitudes, dérange mon égoïsme naturel et bouscule mon intention de persévérer dans mon être. Sa présence peut même être vécue comme une intrusion, « Comme si son existence était une gêne » (E. Levinas, 2000 : 89). Cette gêne provient de l'altérité radicale qui se dresse comme une barrière. Elle manifeste le choc de la rencontre avec une transcendance que l'esprit humain ne peut ni assimiler, ni thématiser, ni posséder. Autrui me résiste par sa seule vulnérabilité.

Cependant, la philosophie de Levinas ne s'arrête pas au constat d'une fracture douloureuse entre le Moi et l'Autre ; sinon l'existence offrirait le spectacle tragique d'un conflit perpétuel d'aspiration et de résistance entre le moi et l'autre. Mais, si l'altérité instaure une distance infranchissable par la simple connaissance conceptuelle, elle appelle un autre mode de relation. En effet, cette distance peut être franchie, nous par le mouvement ramène tout à soi, mais par l'amour et la tendresse, tension bienveillante hors de soi que Levinas matérialise par le geste de la caresse. « La caresse comme le contact est sensibilité. Mais la caresse transcende le sensible » (E. Levinas, 2000 : 288). Car elle est le geste qui répond de la bonté de l'infini. Par la caresse, le sujet ne cherche pas à saisir ou à s'approprier un objet. Bien au contraire, la caresse est l'acte de la découverte et de la précaution qui accompagne ce qui est saisi comme étant un autre accompagné d'une certaine fragilité. Elle traduit donc une quête de ce qui se dérobe sans cesse, une ouverture pure vers l'infini

de l'autre. En allant au-delà de la simple sensation physique, la caresse devient l'expression ultime d'une éthique où la peau et le toucher témoignent d'une tendresse absolue, respectant le secret de l'autre tout en s'y abandonnant.

L'abandon à autrui dans un acte de douceur comme celui de la caresse est mobilisé par la fragilité d'autrui que le visage, métaphysiquement saisi, exprime. C'est la vulnérabilité du visage que le philosophe exprime comme suit : « Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer » (E. Levinas, 1982 : 80). Que peut bien signifier cela ? Le sujet a entre autre possibilité, le fait de pouvoir céder à l'instinct de violence face à l'autre. C'est en cela qu'il est responsable, c'est à dire qu'il répond volontairement de l'autre. Mais, son autonomie ici n'est pas pleine, car le sujet est aussi défini par une dette métaphysique qui l'enchaîne à autrui dans une relation purement morale. Le « je suis responsable de lui » (E. Levinas, 1982 : 93) est ce qui définit les normes de l'action individuelle. Cette action se focalisant sur le rôle du « je », en le chargeant, en faisant de lui le périphérique d'un essentiel, définit une relation fondamentalement asymétrique. Le moi est responsable sans attendre de réciprocité. « La réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciprocité, que je suis sujétion à autrui ; et je suis sujet essentiellement en ce sens » (E. Levinas, 1982 : 94-95). La subjectivité véritable émerge dans cet abandon de la position centrale. Dans cet ordre moral, la rencontre est une *épiphany*, une manifestation de l'ordre divin à travers le visage. L'autre est alors abordé comme un *étranger* dont la dignité est absolue.

Dans ma relation avec l'étranger qui représente l'autre, celui qui est radicalement différent de soi, je n'avais jusqu'ici qu'une responsabilité absolue à remplir. Cette responsabilité consiste à se tourner vers l'autre, non pas en le considérant comme un simple prochain, un alter-ego ou un semblable, mais plutôt en s'érigant comme un serviteur se mettre totalement au service de l'autre en répondant à ses besoins et à ses ordres. Le je paie sa dette éthique en se rendant ainsi disponible. Ce que traduit cette disponibilité, c'est qu'il ne saurait intérêt-agir dans l'existence ; il ne saurait agir par pur intérêt dans sa tension vis-à-vis de l'autre. L'intérêt et l'indifférence deviennent donc des dispositions que l'éthique met entre parenthèses ou hors circuit pour fonder une existence pacifique. La disponibilité pour autrui traduit ainsi ce que l'éthique postule comme disposition positive. Ainsi, devant le « tu ne tueras point », peut se dresser positivement le « tu te rendras disponible ». La raison se trouve dans ce qui suit : l'injonction d'interdiction, fondamentalement violent, peut produire une réaction violente parce que, signifiant une discontinuité entre le confort du moi et la tension vers l'autre, appelle une violence sur soi-même pour autrui. À l'opposé, l'injonction de faire supprime la discontinuité et sous-tend un élan naturel, une tension de tendresse vers autrui qui a dans la pratique sociale des occurrences dont la compréhension élargit la portée

de la pensée de Levinas. Le face à face que le philosophe installe entre le « je » et l'autre peut autoriser l'idée d'une socialité à deux. Mais, la vie ne se fait pas à deux, et exister c'est vivre non simplement avec l'autre, mais aussi avec les autres. Mais, comment l'éthique du « je » et du « tu » peut-elle prendre en charge cette disposition qui s'étend jusqu'à la dimension politique ?

Il faut dès le départ répondre que le tiers n'est pas inexistant dans la pensée de Levinas. Il note bien que « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui » (E. Levinas, 2000 : 233). Et J. Derrida (1997 : 62) dira que « le tiers n'attend pas, il est là, dès la première épiphanie du visage dans le face-à-face ». Ici, l'introduction du tiers apporte une clarification au concept d'altérité. Cette altérité qui a été saisie et limitée dans la dimension d'un autre individu seul, s'épaissit lorsque son concept déborde une autre particularité. En effet, les choses ne peuvent être autrement quand on sait que l'altérité, étant visage, est la manifestation de l'infini. L'infini venant à l'existence se donne ainsi sans borne dans une communauté qui se tient devant le « je ». Si le « je » fini ne peut voir qu'un seul autre, ne peut prendre en charge qu'une seule altérité, il y a que la présence du visage est aussi présence du tiers qui introduit l'humanité. Plus profond est que sa « conscience naît comme présence du tiers. » (E. Wolff, 2007 : 271). Ainsi, dans le fait de se rendre disponible pour autrui, c'est fondamentalement et plus essentiellement la disponibilité pour l'humanité qui s'exprime.

Cette disposition communautaire dans laquelle le tiers nous installe est bien concrète avec la sphère politique. Comme le moi qui rapporte tout au même est une tyrannie, « la politique laissée à elle-même, porte en elle [aussi] une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace » (E. Levinas, 2000 : 334). Contre une telle politique, c'est une politique plus éthique correspondant à celle de l'état libéral qui est recommandée. L'autre qui prend à ce niveau la figure des citoyens demande à l'État de se rendre disponible pour lui en établissant les conditions de sa liberté. Pour cette raison, « l'État libéral n'est pas une notion purement empirique — il est une catégorie de l'éthique » (E. Wolff, 2007 : 396-397). qui exprime de cette façon son caractère englobant en prenant en charge toutes les dimensions de la vie pour ordonner une disponibilité sans borne.

Conclusion

Dans quelle perspective la philosophie fondamentalement éthique de Levinas peut-elle se transmuier en un normativisme moral aux répercussions englobantes intégrant l'individuel, le social et le politique ? C'est la question centrale de cette étude dans l'intérêt a résidé dans la mise en lumière des déterminations fondamentales d'une éthique proposant les voie pour une sortie de l'humanité du spectre de la destruction. La cause de la menace constante qui pèse sur l'humanité est à rechercher dans un totalitarisme ontologique qui a célébré le moi, le même, et a détruit, par

la même occasion la différence ou l'altérité. C'est eu égard à cela que Levinas a saisie l'urgence d'une sortie de l'ontologie pour mettre au centre l'altérité. Ce qu'exprime l'altérité, c'est la vulnérabilité qui m'enjoint une responsabilité infinie. Le « je » dois donc, par responsabilité, se rendre disponible pour l'autre. Il y va de son existence que de se soumettre à cette injonction. La paix entre « je » et l'autre ne tient qu'à l'accueil que je lui réserve. Un accueil qui ne peut être éthique que s'il répond à la parole qui, sortant du visage de l'autre, nous vient de l'infini. En effet, « L'être humain n'est pas seulement au monde (...) mais aussi zum-Buch-Sein en relation à la Parole inspirée » (E. Wolff, 2007 : 321).

Références bibliographiques

- BENSUSSAN Gérard, 2000, « Levinas et la question politique », *Noesis*, No 3, consulté le 19 septembre 2025. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/9> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.9>
- COURTOIS Stéphane, 1997, « crime du communisme », in COURTOIS Stéphane (dir.), *Le Livre noir du communisme : Crimes, terreur, répression*, Paris, R. Laffont, 923 p.
- DERRIDA Jacques, 1997, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 216 p.
- ELLA Steeve Elvis, 2009, *Emmanuel Levinas : des droits de l'homme à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 164 p.
- FORTIN Pierre, 1995, *La morale, l'éthique, l'éthicologie*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 140 p.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, France, Edition cerf, 233 p.
- LEVINAS Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 122 p.
- LEVINAS Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la Haye, M. Nijhoff, 243 p.
- LEVINAS Emmanuel, 1976, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 425 p.
- LEVINAS Emmanuel, 1982, *Éthique et infini, dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 143 p.
- LEVINAS Emmanuel, 2000, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française, 343 p.
- LEVINAS Emmanuel, 2004, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 166 p.
- WOLFF Ernst, 2007, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Dordrecht, Springer, 415 p.