

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume VII - Numéro 14 Décembre 2017 ISSN : 2313-7908
N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : ***administration@perspectivesphilosophiques.net***

Site internet : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

#

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, 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. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, 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. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr. Abou SANGARÉ, Maître de Conférences
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Dr. Steven BROU, Maître de Conférences
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

AXE 1 : PRINCIPES DU VIVRE-ENSEMBLE

- 1. Art et rapprochement des peuples,**
Jean-Claude Y. GBEGUELE..... 2
- 2. Le vivre-ensemble à l'épreuve de l'avoir et de l'être dans la pensée de Ebénézer Njoh-Mouelle,**
Amenan Edwige KOUAKOU.....14
- 3. Vertu kantienne et vivre-ensemble,**
GUI Désiré.....29
- 4. L'unité de la vie chez Claude Bernard : un modèle pour penser le vivre ensemble sociétal,**
AGBAVON Tiasvi Yao Raoul.....49
- 5. De la problématique du vivre-ensemble dans la pensée de Hannah Arendt,**
ASSEMIEN Assoumou Joël-Pacôme.....65
- 6. Le concept du visage levinassien comme fondement du vivre-ensemble,**
COULIBALY Adama..... 79

AXE 2 : MULTIPARTISME ET VIVRE-ENSEMBLE

- 7. Des enjeux de la diversité culturelle,**
KOUAMÉ Akissi Danielle..... 99
- 8. Du dévoilement des pièges de la différence : condition de possibilité du vivre-ensemble chez Paulin Hountondji,**
DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise..... 112
- 9. Le vivre-ensemble à l'épreuve du multipartisme en contexte africain : la nécessaire éthicisation du politique africain,**
COULIBALY Sounan..... 131

AXE 3 : REPLI IDENTITAIRE ET UNITÉ NATIONALE

- 10. L'interculturalité comme conceptualisation du vivre-ensemble,**
VASSY Sylveira Tiburce..... 150
- 11. Le Panafricanisme de Nkrumah et les Replis Identitaires,**
GNAGNE Akpa Akpro Franck Michaël..... 166

12. Idéologie et identité : vers une esthétique du bien-vivre-ensemble,
TUO Fagaba Moïse..... 187

AXE 4 : PAIX, GUERRE ET MONDIALISATION

13. Sport et dopage : quel rapport au vivre-ensemble ?,
ABOGNY Claude Aurélie..... 204

14. Humanisme techno-numérique et la refondation du vivre-ensemble en Afrique,
ABOUDOU Aïcha Stéphanie..... 220

15. Tics et vivre ensemble,
N'DJA Koffi Blaise..... 238

16. Le vivre-ensemble : perspectives du contrat social dans le philosophe lockéen,
KOUA Kouassi Serge Arnaud.....250

AXE 5 : LA SAUVEGARDE DE L'ENVIRONNEMENT

17. Le vivre-ensemble et la sauvegarde de l'environnement : l'archétype du développement durable,
COULIBALY Sionfoungon Kassoum..... 268

18. Les impacts socioéconomiques de la crise écologique sur la vie communautaire,
SORO Torna..... 285

19. Une écologie humaniste comme gage de la protection de la vie,
Casimir Konan BOUSSOU..... 301

20. L'environnement à l'épreuve de la mondialisation,
KOUA Guéi Simplicite..... 315

21. Protection de l'environnement en Afrique : vers une culture de l'écocitoyenneté,
SIALLOU Kouassi Hermann..... 333

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

**LE CONCEPT DU VISAGE LEVINASSIEN
COMME FONDEMENT DU VIVRE-ENSEMBLE**

COULIBALY Adama

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

coulibalyadama49@yahoo.fr

Résumé :

Poser la question du vivre-ensemble, c'est la poser dans un monde en crise relationnelle comme le nôtre. Au fond, toute crise, qu'elle soit profonde ou peu profonde, a pour origine première, le rapport à autrui. Partant, il est pertinent d'envisager le vivre-ensemble dans une perspective de crise du rapport à l'autre. Le concept levinassien du visage trouve là son assise essentielle. Étant parvenu à s'arracher au séjour familial et quotidien, le visage se révèle comme la réalité d'autrui dans sa pure humanité, là où se lit l'homme pour l'homme. L'enjeu de cette conception éthique est l'humain se saisissant comme le visage universel où se disent les valeurs substantielles, qui régissent l'harmonie sociale et politique. En ce sens, l'éthique du visage s'inscrit dans une perspective de la valorisation de l'homme, de la préservation de sa dignité et du respect de ses droits. Les principes afférents au visage sont donc des principes du vivre-ensemble.

Mots-clés : Autrui, Épiphanie, Humain, Justice sociale, Nudité, Responsabilité, Visage, Vivre-ensemble.

Abstract :

Asking the question of living together, is questioning it in a world in relational crisis like ours. Basically any crisis either acute or less acute has its first cause in the relationship with others. Consequently, it is important to consider the live together in a crisis perspective of the relationship to others. The levinassian concept of face has here an important place to substantially think this problematic. Having been able to step away from the informal and daily stay, the face reveals itself as a reality of others in his pure mankind, where man is read for man. The issue of this ethical conception is humanity

#

understanding as the universal face, where substantial values that govern social and political harmony are told. The ethics of the face fall, consequently, within the scope of mankind valorisation, his dignity preservation and respect of his rights. So, the principles pertaining to the face are live together principles.

Key words : Epiphany, Face, Mankind, Nudity, Others, Responsibility, Social justice, Live together

Introduction

La thèse du philosophe grec Aristote selon laquelle « l'homme est par nature un animal politique » (ARISTOTE, 1990, p. 91) trouve toute sa signification dans l'idée que l'existence humaine est une coexistence. C'est dire qu'il n'y a pas de vie authentiquement humaine qui soit isolée. La cohabitation de l'homme avec son semblable en vue d'un rapport harmonieux donc d'un vivre-ensemble paisible devient essentiellement une exigence fondamentale de l'exister humain.

Pourtant, l'existence humaine est menée aujourd'hui de telle sorte que toute idée de paix, d'harmonie et de fraternité semble être compromise. À la vérité, lorsqu'on scrute nos sociétés actuelles, on constate qu'elles sont profondément marquées par une crise relationnelle. Constatable par l'accroissement des inégalités et des injustices sociales, de l'émergence de nouvelles formes de pauvreté et d'exclusion, de la confiscation des droits les plus fondamentaux (le droit à la vie, le droit à la liberté) de l'autre homme ou de l'homme tout court par l'exercice du pouvoir politique, devenu de plus en plus violent. Aussi, sans oublier de souligner d'une part, la résurgence de certains phénomènes devenus globaux tels que le terrorisme, les fondamentalismes religieux, le racisme, les dérives identitaires liées à l'exaltation et à l'exacerbation des nationalismes, et d'autre part, l'ère des mutations technologiques et de la mondialisation où on assiste à la réification de l'homme au moyen de la technique et à un oubli total de l'humain au nom du profit ou de l'avoir.

#

Toute chose atteste évidemment que la crise du vivre-ensemble est avant tout une crise relationnelle ; l'expression de la perte du sens de soi, de la perversion des valeurs éthiques exprimée dans la perte du sens de l'autre. N'est-ce pas vrai que toute crise a pour origine fondamentale, le rapport à autrui ? Le refus de la proximité n'est-il pas le produit de la haine pour l'autre, et donc source de violences et de guerres ? La crise du vivre-ensemble apparaît-là, sans conteste, comme une crise du rapport à l'autre.

C'est partant de ce fait que la réflexion éthique levinassienne de la relation à autrui s'avère nécessaire pour penser substantiellement la question du vivre-ensemble.

Née du traumatisme de l'expérience propre au XXe siècle, de la négation absolue de l'autre qui est celle des camps, l'éthique levinassienne est fondée sur la conception du rapport à autrui. Elle enseigne la reconnaissance de l'humanisme de l'autre homme, interdit de nuire à autrui et ordonne de lui porter secours, fut-il meurtrier, ennemi, ou persécuteur. Et ce noyau, il l'a trouvé dans le visage d'autrui. En effet, « la présence personnelle de l'Autre à travers son visage signifie, pour Levinas, l'ordre au Moi de renoncer à la violence et l'engage à se "mettre en société avec lui" » (Emmanuel LEVINAS, 1994, p. 14). Il laisse entendre, à travers le visage, la nécessité de cohabiter avec l'autre, de le reconnaître comme un frère humain dont je suis responsable. Une telle éthique est, selon Zielinski, « un garde-fou contre les risques d'une éthique pensée à partir de soi, qui ferait de l'égoïsme la mesure de toute action » (Agata ZIELINSKI, 2004, p. 115).

L'enjeu de cette conception éthique est l'humain, surtout parce que le problème philosophique est toujours entendu comme celui du sens de l'humain, de la recherche du fameux « sens de la vie ». Le visage de l'autre est, selon Levinas, le lieu où peut se garantir cette valeur substantielle et universelle.

De là, il apparaît que le concept fondamental de l'éthique levinassienne, le visage, a un rapport essentiel avec le concept du vivre-ensemble. C'est

#

d'ailleurs cette question qui est à l'origine même des aspects les plus radicaux de sa proposition éthique du visage (Agata ZIELINSKI, 2004, p. 7).

L'objectif principal du présent article est de montrer que le visage levinassien est capable de nous offrir des opportunités indéniables, des principes pouvant nous permettre de construire un vivre-ensemble harmonieux.

Dès lors, comment articuler la notion du visage levinassien avec le concept du vivre-ensemble ? En d'autres termes, en quoi la conception du visage levinassien se donnerait-elle à comprendre comme fondement du vivre-ensemble ? Dans une époque, comme la nôtre, encline à la violence, aux guerres et aux déchirements fratricides, comment penser le visage comme facteur de restauration du rapprochement entre les hommes ? Soucieuse de relever le défi d'une paix durable, l'exigence éthique du visage ne se saisirait-elle pas comme socle de la promotion de la dignité humaine ?

Le présent article s'articulera autour de trois principaux axes qui s'énoncent comme suit :

1. Approche phénoménologique du visage : Pour une saisie substantielle du concept
2. L'épiphanie du visage comme facteur de restauration des relations humaines
3. L'exigence éthique du visage : socle de la promotion de la dignité humaine

1. Approche phénoménologique du visage : pour une saisie substantielle du concept

Parler du visage dans le champ strictement levinassien, est-ce faire référence à la conception de l'imagerie populaire où celui-ci est réduit à sa pure empiricité ? Répondre par l'affirmative serait loin de faire justice à la pensée levinassienne du visage, c'est la pervertir ou la méconnaître absolument. En fait, il est à saisir que le « visage » levinassien, même s'il part d'un principe phénoménologique, ne se rapporte pas au visage physique. Sa phénoménalité a valeur d'exception. C'est ce que Levinas met en valeur par

#

l'expression « épiphanie du visage ». En tant qu'il est essentiellement une désensibilisation, une dématérialisation de la donnée sensible, le visage n'est pas réductible à un ensemble de qualités sensibles que sont le nez, les yeux, le front, le menton. Ce n'est donc pas un simple étant (Emmanuel LEVINAS, 1982, p. 89) placé devant nous. Pourtant, généralement quand on aborde la question du visage, on a tendance à l'appréhender comme telle. C'est d'ailleurs pourquoi, l'on entend souvent dire, qu'un tel a un visage rond, allongé, chiffonné, ridé, mignon ou agréable.

De ce point de vue, le visage devient une référence à partir de laquelle on est capable d'apprécier ou de déprécier telle ou telle personne. Cette conception est de nature à vouloir identifier l'homme à partir de la couleur de sa peau, de la forme de son nez, de la couleur de ses yeux. En fustigeant une telle pensée, Levinas écrit : « Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui » (Emmanuel LEVINAS, 1982, p. 90), surtout qu'elle apparaît, à ses yeux, comme source de conflit ou de discrimination entre les hommes. Les propos divisionnistes, discriminatoires, négationnistes, racistes trouvent, ici, toute leur justification. Pourtant, comme on le dit communément, « voir le visage de quelqu'un, ce n'est pas le connaître ». Vouloir déterminer l'homme à partir des catégories générales, raciale, ethnique, religieuse, politique c'est le dénaturer, le dévisager (Michel DUPUIS, 1994, p. 109).

Le visage ne se résume pas, pour ainsi dire, à la fonction sociale dans laquelle on tente parfois de l'enfermer. C'est dire avec Salomon Malka que « le visage pour Levinas est exilé de son contexte physique et social et signifie par lui-même et en lui-même » (Salomon MALKA, 1989, p. 22). On remarquera, chez Levinas, une certaine réciprocité du visage à l'être heideggerien, qui en tant que phénomène ne se donne pas comme ce qui se montre en personne dans les limites d'une intuition donatrice originaire, mais ce qui de lui-même donne sens et fondement à ce qui se montre (Martin HEIDEGGER, 1986, p. 57). Si le visage, tout comme l'être, ne se rapporte pas à l'immédiateté d'un

#

étant, sa spécificité réside en ce qu'il n'est rien d'anonyme, d'impersonnel, de formel mais se rapporte toujours à un individu.

Le visage est chez Levinas un trait caractéristique de l'autre, il signifie une radicale transcendance d'autrui (Emmanuel LEVINAS, 2001, p. 239). Il se révèle irréductible à toute structure intentionnelle ou gnoséologique, pour autant qu'il échappe à toute prise donc non-totalisable. Comme on le voit, le visage apparaît-là comme une dimension fondamentale de l'homme, figure de « la vraie essence de l'homme » (Emmanuel LEVINAS, 1965, p. 266). Il signifie plus que le corps. Il signifie toute la personne humaine. Il ne saurait nullement être comparable, de ce fait, aux choses de la nature qui sont convertibles, comestibles qui ont un prix. Le visage ne se présente pas sous la modalité d'une chose du monde. Il ne saurait, par conséquent, être réduit à aucune tentative d'objectivation.

Malheureusement, l'homme de la postmodernité est en déphasage dans son rapport au visage. Il est devenu un moyen d'attraction, de plaisir ou de concupiscence justifiant certaines pratiques telles que la dépigmentation de la peau, la chirurgie esthétique, les maquillages, etc. C'est l'expression d'une tendance réductionniste du corps ou du visage à la pure matérialité.

De plus, avec la mondialisation et l'apport des nouvelles technologies de l'image et de l'information, le "beau visage" devient un produit de grande consommation que la culture publicitaire insinue dans les consciences individuelle et collectives. Dans cette logique du marché, le visage se trouve évacué au profit de la banalité du "on", de la publicité et de la visée utilitaire. Quand le visage est défiguré en son essence, il y a absolument risque de perte du sens de l'humain.

Avec Levinas, l'accès à l'expérience du visage ou à sa vérité substantielle n'est pas dans l'attraction des choses ou dans l'avoir, mais surgit de sa nudité. Celle-ci n'est pas à confondre avec l'état d'un corps sans vêtements : on peut être nu tout en étant paré. Au sens levinassien, il y a nudité lorsqu'il y a

#

révélation de vulnérabilité, de dénuement. C'est dire qu'au cœur de la nudité du visage se trouve transparaitre la vulnérabilité de toute personne humaine inscrite dans l'expression des yeux, fut-il maître ou esclave, riche ou pauvre, puissant ou faible (Emmanuel LEVINAS, 1984, pp. 162-163). Cette vulnérabilité de la condition humaine que Levinas qualifie de « pauvreté essentielle » (Emmanuel LEVINAS, 1982, p. 90), se donne à saisir comme une pauvreté qui ne s'apparente nullement à une misère existentielle ni à une condition de vie matérielle démunie. Il s'agit bien plutôt de l'expression d'un visage dépouillé de toutes ses qualités, autant culturelles que naturelles. La vérité du visage s'affirme, dès lors, avec Levinas, dans un arrachement au séjour familial et quotidien (Emmanuel LEVINAS, 1972, p. 21).

La particularité du philosophe, c'est d'avoir révélé, à travers le visage, autrui dans sa pure humanité. Cette lecture qui se veut substantielle de l'autre, ne se révèle-t-elle pas comme lieu d'un rapport éthique fondamental ? Au fond, le concept du visage levinassien ne revêt-il pas des principes fondateurs et régulateurs du vivre-ensemble ?

2. L'Épiphanie du visage comme facteur de restauration des relations humaines

Le visage levinassien est essentiellement porteur d'une relation éthique fondamentale marquée par le sceau de l'asymétrie. Celle-ci ne se situe pas sur le plan de la réciprocité symétrique du rapport « je-tu » (Martin EUBER, 1938 p. 13), telle qu'on le trouve chez Martin Buber ou Gabriel Marcel, où l'intersubjectivité se lit en terme de marchandage, de troc, du donant-donnant. Dans cette logique relationnelle, l'autre serait destiné à rendre au moi, au sujet le bien que celui-ci lui aurait fait. Ce rapport inégalitaire ne doit pas non plus s'entendre comme un rapport de domination où l'autre dans une logique de servitude se doit de se soumettre à la tyrannie d'un maître. Elle est cette relation où l'obligation à l'égard d'autrui prime sur tout ce que je pourrais attendre de lui.

#

Dans cette relation, le sujet se préoccupe d'abord de l'autre avant de se soucier de sa propre personne. La primauté est toujours accordée à autrui. C'est ce que Levinas a appelé, en langage grec, la dissymétrie de la relation interpersonnelle (1982, p. 145). C'est d'ailleurs l'un des traits majeurs auquel le philosophe tient comme à la prunelle de ses yeux. Ainsi, il écrit : « aucune ligne de ce que j'ai écrit ne tient, s'il n'y a pas cela » (Emmanuel LEVINAS, 1982, p. 145).

Or, il se trouve que cette intersubjectivité originelle et première dite éthique, ne saurait à vrai dire constituer la structure de la relation sociale puisque « deux hommes face à face ne constituent pas le noyau d'une société » (Salomon MALKA, 1989, p. 95). En effet, dans l'ordre social autrui n'existe pas seul, il y a aussi le tiers, le « troisième homme ». « S'il était mon seul interlocuteur je n'aurais eu que des obligations ! Mais je ne vis pas dans un monde où il n'y a qu'un seul « premier venu » ; il y a toujours dans le monde un tiers : il est aussi mon autre, mon prochain » (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 113). Pour lui, la relation singulière au visage d'autrui ne saurait se fermer sur elle-même, ne saurait exister sans la prise en compte du tiers, le pluriel des autres : l'entrée du tiers ouvre la relation du face-à-face à l'universalité où le sujet devient responsable de tous. Il y a donc là co-existence, rassemblement.

Dès lors, le lien social naît véritablement avec la prise en compte du tiers dans les relations interhumaines. Cette prise en compte du tiers dans le philosopher levinassien est tout entière une préoccupation du vivre-ensemble. C'est d'ailleurs pourquoi, la pensée de Levinas s'inscrit pleinement dans une dimension politique et sociale. Dès lors, comment Levinas aborde-t-il la question de la relation sociale ? En d'autres termes, comment entend-il garantir cette nouvelle approche relationnelle ?

Pour garantir la sécurité ou la protection des relations sociales, Levinas évoque la nécessité de l'instauration d'une justice entre les incomparables pour autant que chaque être est unique (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 114). Il s'agit de modérer le privilège accordé à autrui, de situer une responsabilité

#

mesurée et d'établir l'égalité entre les unicités qui ne deviennent des citoyens qu'à cette condition. On voit là, qu'avec le tiers s'ouvre la nécessité de l'État et des lois. C'est donc à partir de la notion de justice, réclamée par le tiers, que le philosophe envisage la possibilité de la réalisation « d'une société juste » (Emmanuel LEVINAS, 1963, p. 37). Pour parvenir à cette fin, « il faut des institutions qui arbitrent et une autorité politique qui la soutienne. La justice exige et fonde l'État » (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 202). Dans cette nécessité de s'occuper de la justice apparaît l'idée d'équité, voire d'impartialité sur laquelle se fonde l'idée d'objectivité.

Cependant, cette seconde forme de socialité ne se limite pas au strict respect des lois, mais sur le visage qui fait appel à la responsabilité personnelle de chacun, dans laquelle il se sent élu et irremplaçable. Ainsi, il préconise une politique d'un État libéral où, de droit, la justice se donne d'être toujours meilleure. « L'État libéral, dit Levinas, n'est pas une notion purement empirique — il est une catégorie de l'éthique où, placés sous la généralité des lois, les hommes conservent le sens de leur responsabilité, c'est-à-dire leur unicité d'élus à répondre » (Jacques ROLLAND, 1988, p. 62). Dans la réflexion politique levinassienne, il apparaît clairement que le tiers, loin d'introduire la rupture dans la pensée de Levinas, introduit plutôt la responsabilité éthique dans la dimension d'une responsabilité juridique et politique. En ce sens, la justice sociale ne devient possible que sur une ouverture inconditionnelle au visage, entendu, ici, non comme la forme singulière d'un seul homme, mais l'expression métaphysique de l'humanité qui englobe, et autrui, et le tiers.

Partant, il convient de souligner que la dimension politique apparaît comme étant aussi bien dérivée que dépendante de la relation inégalitaire, car la visée éthique est toujours au-delà des lois. Cette subordination de la politique à l'éthique vise à débarrasser celle-ci de toute forme de despotisme et de dictature qui sont de véritables sources des malheurs publics. Aux yeux de Levinas, il semblerait que tout État soit totalitaire en puissance. Et sa critique morale de la totalité englobe le totalitarisme politique (Agata ZIELINSKI, 2004,

#

p. 144). Aussi, précise-t-il que dans « un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire » (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 115). Au sein d'un tel État, les droits de l'homme sont constamment violés, les relations entre les individus deviennent de véritables cauchemars puisqu'elles entretiennent la haine, la méfiance des uns à l'égard des autres. C'est dire que quand il y a une scission qui s'opère entre la politique et les normes éthiques du visage, il y a forcément une crise du vivre-ensemble.

Contrairement à cette vision totalitaire, Levinas opte pour une politique de la fraternité, de la proximité humaine où chacun se doit d'être responsable de son prochain, de son frère humain. C'est cette responsabilité que Levinas a appelé « l'amour du prochain » (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 113) en tant qu'elle est la prise sur soi du destin d'autrui. C'est là véritablement où la multiplicité humaine (Emmanuel LEVINAS, 1984, p. 345) de la structure de l'État est soumise aux exigences de la rencontre du visage et du dialogue qu'il prône. Pour le philosophe qui fait la promotion de l'autre, il est indispensable de toujours lier l'État et la responsabilité envers les autres hommes, afin que la paix ne soit pas la suite d'une contrainte, de la force exercée par l'État ou de la suspension provisoire de la guerre, mais la paix grâce au visage. Ce n'est donc pas l'État qui vient offrir le cadre immuable d'un vivre-ensemble, mais l'incessant appel du visage de l'autre et du tiers.

Dans le visage de l'autre et du tiers se loge déjà la paix et la fraternité. En tant que tel, le visage exige droiture et honnêteté et exige, par conséquent, une gestion transparente des ressources de l'État. Là où ces exigences sont prises en compte, là règne l'intérêt des autres, l'intérêt public. Les actes de prévarications, le vol des deniers publics sont l'expression du manque du souci du visage qui dicte de ne pas tuer. Le « tu ne tueras point » (Emmanuel LEVINAS, 1991, p. 114), le discours dont il est porteur, est l'interdit fondateur de toute société politique. Il enseigne de ne pas porter atteinte à l'humain : visage universel où se disent les valeurs substantielles qui régissent

#

l'harmonie sociale et politique. C'est là que le visage apparaît comme cette transcendance à partir de laquelle la fraternité humaine devient possible et la justice sociale se consolide.

En abordant la question politique dans son rapport au visage, Levinas veut répondre à une préoccupation existentielle, celle du vivre-ensemble harmonieux qui semble avoir perdu son sens dans un monde constamment en crise relationnelle. L'objectif fondamental de cette conception du visage, est de garantir ou de renforcer au cœur des relations humaines, la fraternité, l'amour et la justice afin d'instaurer un *cum-vivre*, un vivre-ensemble. En ce sens, ce concept du visage en appel à la reconnaissance des droits de l'autre homme.

Avec Levinas, le droit de l'homme devient originairement le droit de l'autre. L'originalité de ces droits se manifeste dans l'idée que seul autrui a des droits, le sujet n'a que des devoirs (Emmanuel LEVINAS, 1987, p. 119). La loi qui engage la relation éthique et qui vise le respect des droits de l'autre est non écrite, mais elle est pourtant ce qui incarne en premier lieu le visage d'autrui. C'est dans le sens de la responsabilité-pour-autrui que les droits de l'autre homme ont une signification chez Levinas. Ainsi, il précise que « la responsabilité de l'un-pour-l'autre, à travers laquelle, dans le concret, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre. » (Emmanuel LEVINAS, 1997, p. 169) Cette responsabilité est une exposition aux autres, aux tiers-homme et au quart-homme et à tous les autres.

Le privilège accordé à la loi de l'autre dans cette responsabilité vise la reconnaissance et le respect des droits des opprimés, des faibles (veuve, orphelin, étranger), des non-apparentés, des sans-secours, des minorités. Lesquels sont quotidiennement mis à prix par les droits des plus forts, dans un monde où les droits de l'homme sont des droits de certains genres, des plus forts (Bernard FORTHOMME, 1979, p. 52). Il y a là une sorte d'impérialisme dominateur, l'expression des suppôts du Même qui est de nature à masquer l'absolution du visage à servir, parce que réduisant tout, les droits de l'homme, les valeurs au Moi. Un Moi que Blaise Pascal trouvait déjà

#

haïssable, usurpateur. Il s'agit de dénoncer ce qu'il y a d'inhumain dans cette expression des droits et surtout de l'égoïsme qu'elle incarne. Partant, la reconnaissance et le respect des droits d'autrui apparaissent pour Levinas comme totalement asymétriques et non réciproques.

La philosophie du droit de l'autre homme en appel, ainsi, à une responsabilité qui est rupture de la subjectivité autosuffisante du moi jouissant. Elle est porteuse du sens d'une identité humaine qui ne se lit pas dans un enfermement à soi, dans les particularités culturelles, raciales, sociales, religieuses et politiques, mais dans une ouverture, une présence aux autres au prix d'un renoncement à soi. Pour Emmanuel Levinas, le vivre-ensemble exige essentiellement un prix. C'est au prix d'un acte de déposition, de la déposition de la souveraineté par le Moi que la relation sociale avec autrui voire le vivre-ensemble devient possible.

En ce sens, une lecture substantielle de soi ne devient réellement saisissable qu'à travers une révélation dépendante du visage de l'autre. L'auteur de *l'Humanisme de l'autre homme* entend lutter efficacement contre le mal qui se manifeste d'une certaine manière par des attitudes de conflits entretenues par une certaine recherche de la suprématie, aussi de certaines conceptions idéologiques de l'existence d'autrui (Robert MISRAHI, 1997, p. 253). Sa pensée du visage se présente comme un effort de la préservation de l'intégrité absolue de l'autre, de l'humain puisque, « la présence personnelle de l'Autre à travers son visage signifie l'ordre au Moi de renoncer à la violence et l'engage à se "mettre en société avec lui" » (Emmanuel LEVINAS, 1994, p. 14). Dès lors, la coexistence pacifique dans des sociétés multiculturelles, la concorde, la diversité, la tolérance, le dialogue ainsi que la prévention des discours haineux et conflictuels apparaissent comme des principes qu'incarnent le visage et fait qu'il apparaît comme une véritable parade contre l'exclusion sociale.

Par ailleurs, cette approche levinassienne du visage, en tant qu'elle vise l'humain, est en correspondance essentielle avec l'idée de la religion. Penser

#

donc la religion avec Levinas c'est penser le visage. « Le visage de l'homme – c'est ce par quoi l'invisible en lui est visible et est en commerce avec nous » (Emmanuel LEVINAS, 1976, pp. 187-188). On le voit avec Levinas que le visage humain (Emmanuel LEVINAS, 1965, p. 50) se donne comme le lieu de la manifestation de l'infini et lieu de la possibilité d'une relation avec la transcendance. Cette approche phénoménologique indique essentiellement que Dieu est à penser dans la merveille de la rencontre avec l'autre. Connaître Dieu, c'est être en harmonie avec autrui.

Cette orientation éthique de la question de Dieu à partir du visage constitue un appel à l'humanité entière à se rendre plus respectueuse à l'égard de l'autre. En philosophie, la question de Dieu renvoie plus particulièrement à la vie humaine selon les normes morales et éthiques : « quand on aborde la question de la théologie à l'œuvre dans la philosophie, il ne faut pas oublier que le site originaire de Dieu est l'éthique » (François-David SEBBAH, 2000, p. 54). La crise spirituelle de notre temps, crise de la religion s'explique par le fait que celle-ci a été vidée de sa substance, de sa dimension éthique. C'est dire que les comportements déviationnistes religieux sont la conséquence de la perversion de l'idée de Dieu, de la déchéance de l'humanité de l'Autre. Ainsi, « dire que Dieu peut ordonner aux hommes des actes d'injustices et de cruautés, c'est la plus grande erreur qu'on puisse commettre à son égard » (Emmanuel LEVINAS, 1976, p. 184), c'est même la base de toutes les dépravations morales.

Au total, il y a lieu de constater que la question de la relation sociale et politique, ainsi que les questions des droits de l'homme et de la religion, dans leur rapport au visage, telles qu'abordées par Levinas, dégagent non seulement une signification profonde, mais énoncent aussi des principes que sont la justice, l'amour, la fraternité, la tolérance, l'ouverture à l'autre et le respect de la personne humaine. Ces principes afférents au visage permettent de restaurer les relations interhumaines en vue de l'instauration d'une paix durable. Une telle éthique, en tant qu'elle obéit aux exigences de

#

l'humanité de l'homme, ne se dévoile-t-elle pas comme socle de la promotion de la dignité humaine ?

3. L'exigence éthique du visage : socle de la promotion de la dignité humaine

Ce qui est mis en avant par l'exigence de l'éthique du visage, c'est la dignité humaine. C'est elle qui est promue. Avec Emmanuel Levinas, il ne s'agit pas d'une dignité scolaire, intellectuelle ou d'une construction idéale, mais d'une dignité qui prend sens à partir d'une réalité relationnelle qu'exige le visage de l'autre qui fait naître le sentiment de respect de la personne humaine. Il faut entendre par là que la dignité qui transparaît dans le visage est consubstantielle au respect : il s'agit fondamentalement du respect de la vie humaine. Cette idée est celle qui est mise en valeur ici par cette expression : « le visage est un Sinaï qui interdit le meurtre » (Paul RICOEUR, 1990, p. 388). Il s'agit de veiller à ce que la vie ne soit pas relativisée ; il n'est pas de vie humaine qui soit plus digne que l'autre, elle est égale pour tous. Par voie de conséquence, tous les êtres humains méritent respect, sans exception de personne, de groupe et de race. Pourtant, il est malheureux de constater que l'œuvre d'Hitler, celle qui a tant causé du tort à l'humanité, demeure encore de nos jours. Elle s'exerce très souvent dans les instances sportives et culturelles. En effet, il est tout à fait regrettable de voir des hommes injuriés, rejetés, stigmatisés à cause de la couleur de leur peau. Ces actes racistes ou de prosopolepsie, en tant que pure négation de l'humanité de l'autre, manifeste l'intérêt qu'a l'homme du XXI^e siècle de recourir à la conception levinassienne du visage qui s'impose comme une véritable parade contre cette désolation, cette inhumanité.

Par ailleurs, la dignité que confère le visage n'est pas fonction d'un pouvoir ou d'une possession, mais s'inscrit dans une signification propre du visage que Levinas nomme épiphanie qui échappe à tout pouvoir, à toute prise en tant qu'elle est la révélation de la saisie de l'invisible dans le visible (Yvon PAILLE, 2004, p. 202): le visage. Cette manifestation de la splendeur de

#

l'infini (Emmanuel LEVINAS, 1965, p. 50) dans le visage indique que la dignité humaine ou le respect dû à une personne ne se perd pas parce qu'elle aurait perdu sa possession, son pouvoir, sa raison. Non ! Cette dernière n'est aussi en aucune manière une détermination de la dignité humaine. Finalement, la dignité est ce qui « ne se divise pas, ne se multiplie pas, ne s'évalue pas sur une échelle graduée. Elle est » (Jacques DUQUESNE, 1998, p. 97). Chez Emmanuel Levinas, la dignité s'aperçoit à travers le visage comme ce qu'il y a de plus universelle, « c'est celle de toute humanité qui me regarde dans le visage d'autrui et dont je suis responsable, l'universalité de chair et de sang, présente dans le lointain comme dans le prochain » (Olivier, DEKENS, 2003, p. 82). La conception éthique qui se dégage est celle de comprendre que toute violation des règles de l'humanité de l'autre, de sa dignité est une atteinte à l'humain donc à soi-même.

À la vérité, nous nous sommes éloignés du visage et notre existence s'est racornie, desséchée : les guerres, les violences ainsi que les actes terroristes qui sévissent partout dans le monde ont, au fond, pour origine première le rapport à autrui. Le visage semble avoir été vidé de sa substance. Il s'agit avec Levinas de redonner, à partir du visage, de la valeur à ce qui est désormais devenue obsolète : la dignité. C'est pour mettre en exergue cette valeur hautement humaine que l'éthique du visage trouve son assise essentielle. La signification de cette éthique tient à la possibilité que dans le visage il y a d'humain en l'homme. C'est pour cette raison que l'éthique s'avère un humanisme de l'autre homme, une reconnaissance de l'autre. Cette reconnaissance, comme l'énonce si bien, Charles Taylor, « n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital » (Charles TAYLOR, 1994, pp. 41-42).

Dans cette perspective, la reconnaissance de l'humanisme de l'autre devient une exigence fondamentale pour l'accomplissement de l'humanité de l'homme puisque, par principe, elle exclut l'intolérance, l'inégalité, le mépris des autres ainsi que les discours réductionnistes, négationnistes et

#

exclusionnistes. Ces discours sont l'expression de la perte du sens de soi, de la perversion des valeurs éthiques exprimée dans la perte du sens de l'autre. Cette exigence du visage peut être profitable dans le cadre de la recherche de la paix dans le monde, surtout comme on le constate aujourd'hui, la reconnaissance de l'humanisme de l'autre continue de poser un problème crucial aussi bien en Occident qu'en Afrique.

L'exigence d'une éthique du visage se présente comme une exigence de la Kénose où le sujet perd ses avidités égocentriques pour se mettre en relation éthique avec l'autre. » (Henri BAH, 2009, p. 89). L'éthique devient, de ce fait, « ce lieu, cette conception des relations humaines, du lien social où la primauté est accordée à l'Autre » (Agata ZIELINSKI, 2004, p. 93). C'est ce que soutient aussi René Henrion en ces mots : « Le seul moyen d'assurer son bonheur, c'est de ne songer qu'à celui d'autrui » (Rene HENRION, 1970, p. 7). Dans un monde tourné constamment vers l'idéal d'un bonheur matériel, n'est-il pas anachronique de croire qu'il est possible de s'intéresser davantage à l'autre qu'à soi ? Il nous faut sortir de cet enchaînement à soi, compris dans l'exaltation du narcissisme pour une ouverture inconditionnelle au visage d'autrui. L'essence éthique c'est cela, celle qui exige le respect absolu de l'humanité de l'autre (Fred POCHE, 1998, p. 81), car sans autrui, il ne saurait y avoir d'éthique.

Avec Emmanuel Levinas, la dignité, consubstantielle au respect de la personne humaine donc de la vie, ne trouve sa signification que dans le visage d'autrui. Ce visage, dans son épaisseur métaphysique, est l'immédiateté d'un appel qui vise l'humain en nous (Fabio, CIARAMELLI, 1989, 28). Ainsi, l'exigence éthique qu'il prône, et qui s'entrevoit à travers l'exigence de la sortie de soi vers autrui, de sa reconnaissance, de sa primauté, de la mise en avant de ses intérêts dans les relations interhumaines, milite entièrement pour la promotion de la dignité humaine.

#

Conclusion

La problématique du vivre-ensemble se joue dans un cadre existentiel, cadre social et politique où s'entretiennent des rapports conflictuels entre les hommes. En abordant, dans cette sphère, sa théorie éthique du visage, Levinas entend répondre aux crises relationnelles par l'instauration d'une justice nouvelle fondée sur la fraternité, la proximité, l'amour, c'est-à-dire sur la responsabilité-pour-autrui. C'est, donc, en ce sens que la question du tiers devient essentielle dans la pensée politique du philosophe. L'espace institutionnel qu'elle justifie n'est plus commandé par la logique d'homogénéisation, pour autant que dans l'anonymat des rapports institutionnels, toute différence s'abolit au nom du caractère universel des lois qui est, par principe, structurellement oublieux de la singularité, de l'autre homme. C'est dire que tout État serait foncièrement violent, totalitaire en puissance.

Penser le vivre-ensemble dans le cadre de la conception du visage chez Levinas, implique que nous nous appuyions sur l'approche levinassienne de la politique considérée comme devant être le lieu où s'incarne le droit de l'autre. Le visage de l'autre est l'expression métaphysique de l'humanité qui n'est pas réductible à la totalité. Il échappe pour ainsi dire à toutes les catégories sociales. Une telle pensée est déjà une résistance de l'individu à la société, aux effets d'homogénéisation de la vie commune. Aux yeux de Levinas, la légitimité de l'État dépend tout entière de sa capacité à respecter et à rendre possible la relation à la singularité d'autrui. Ainsi, l'exigence d'une subordination radicale de la politique à l'éthique s'avère nécessaire au maintien de l'ordre public, de la paix et de la fraternité. En mettant en avant le souci de l'autre, du tiers, cette subordination exige droiture et honnêteté, voire une gestion transparente des ressources de l'État. René Simon en déduit que dire qu'une telle pensée n'a pas de répercussion pratique sur l'existence singulière et collective, c'est se méprendre du tout au tout sur la signification de son discours. La dimension la plus concrète, la plus existentielle, la plus sensible, la plus corporelle, de cette pensée, c'est bien cette immédiate relation avec le visage de l'autre, cette

#

proximité constitutive de la subjectivité (Simonne PLOURDE, 1996, p. 142). Cette dernière obéit à l'exigence de la Kénose où le sujet perd ses avidités égocentriques pour se mettre en relation éthique avec l'autre.

L'éthique du visage, en tant qu'elle milite pour la reconnaissance de l'autre, de la préservation de sa dignité et du respect de ses droits, s'impose comme une véritable parade contre le mal en formes d'exclusion sociale, de crises identitaires, religieuses et politiques. Le concept du visage levinassien, de ce fait, est capable de favoriser l'instauration d'un vivre-ensemble fraternel, pacifique où la vie de chacun est préservée et promue.

Références bibliographiques

Agata ZIELINSKI, *Levinas : la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, 159 p.

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1990, 576 p

Bernard FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance, la métaphysique de Levinas*, Paris, Vrin, 1979, 437 p.

Charles TAYLOR, *Multiculturalisme*, Paris, Aubier, 1994, 142 p.

Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, 270 p.

Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, 411 p.

Emmanuel LEVINAS, *Entre Nous*, Paris, Grasset, 1991, 252 p. .

Emmanuel LEVINAS, *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, 1997, 220 p.

Emmanuel LEVINAS, *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, 104 p.

Emmanuel LEVINAS, « Paix et proximité », in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 345-346.

Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1984, 174 p.

Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Jean Vrin, 2001 330 p.

#

Emmanuel LEVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, 144 p.

Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, 123 p.

François-David SEBBAH, *Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les belles Lettres, 2000, 222 p.

Fabio CIARAMELLI, *Transcendance et éthique, essai sur Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1989, 220 p.

Fred POCHE, *Penser avec Arendt et Levinas. Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, chronique sociale, 1998, 147 p.

Henri BAH, « Penser la reconstruction post-conflit en Côte d'Ivoire », in *Revue scientifique de l'Université de Bouaké*, n°2, Paris, MENAIBUC, 2009, pp.81-92.

Jacques DUQUESNE, *Le bonheur en 36 vertus*, Paris, Albin Michel, 1998, 312 p.

Jacques ROLLAND, *Autrement que savoir, Emmanuel Levinas*, Paris, Osiris, 1988, 95 p.

Martin BUBER, *Je et tu, préface de Gaston Bachelard, trad. Geneviève Bianquis*, Paris, Aubier/ Montagne, 1938, 173 p.

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad., François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 590 p.

Michel DUPUIS, *Levinas en contrastes*, Bruxelles, Le point, 1994, 202 p.

Olivier DEKENS, *Politique de l'autre homme : Levinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003, 96 p.

Paul RICCEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 430 p.

René HENRION, *Le livre d'amour*, Paris, Flammarion, 1970, 268 p.

Robert MISRAHI, *Qu'est-ce que l'éthique ?* Paris, Armand COLIN, 1997, 285 p.

Salomon MALKA, *Lire Levinas*, Paris, Cerf, 1989, 116 p.

Yvon PAILLÉ, *Philosophie, éthique et politique, Québec, Beauchemin*, 2004, 284 p.

#