



**INTERDISCIPLINARY
FINANCE AND DEVELOPMENT
JOURNAL**

**Revue Interdisciplinaire de Finance
et de Développement**

Volume - Volume: 3 | Issue - Numéro: 1 | Winter - Hiver 2026

**ISSN:
3023-896X**



Interdisciplinary Finance and Development Journal

<https://infinancejournal.com/>

Revue Interdisciplinaire de Finance et de Développement



OWNER / PROPRIÉTAIRE

Dr. Patrice Racine DIALLO

MANAGING EDITOR / ÉDITEUR EN CHEF

Dr. Patrice Racine DIALLO

EDITOR / ÉDITEUR

Dr. Patrice Racine DIALLO

CONTACT

Editor / Éditeur

editor@infinancejournal.com

Technical support / Assistance technique

editor@infinancejournal.com

Email

editor@infinancejournal.com

Web

<https://infinancejournal.com/>

ISSN:

3023-896X

© 2026

INDEXING / INDEXATION



EDITORIAL TEAM / COMITÉ ÉDITORIAL

Editor / Éditeurs

Dr. Patrice Racine DIALLO

Associate Editors / Éditeurs Associés

Assoc. Prof. Dr. Özlem SAYILIR (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Asst. Prof. Murat DELİBAŞ (**Ankara Hacı Bayram Veli University / TÜRKİYE**)

Dr. Boubacar Amadou CISSE (**Bamako University of Social Sciences and Management / MALI**)

Dr Alhousseini BARRO (**University of Legal and Political Sciences of Bamako / MALI**)

Dr. Hatice DELİBAŞ (**Ankara Hacı Bayram Veli University / TÜRKİYE**)

Dr. Muhammed Aslam Chelery Komath (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Editorial Board / Comité Éditorial

Prof. Dr. Güven SEVİL (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Abdoul SOGODOGO (**University of Legal and Political Sciences of Bamako / MALI**)

Prof. Dr. Bülent AÇMA (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Seval Kardeş SELİMOĞLU (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Saime ÖNCE (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Aslı AFŞAR (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Abdullah YALAMAN (**Eskisehir Osmangazi University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Nuray TOKGÖZ (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Feride HAYIRSEVER BAŞTÜRK (**Bilecik Şeyh Edebali University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Mustafa ÖZER (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Prof. Dr. Amara NIMAGA (**Normal School of Technical and Vocational Education / MALI**)

Assoc. Prof. Dr. Alp POLAT (**Bilecik Şeyh Edebali University / TÜRKİYE**)

Assoc. Prof. Dr. Nurdan SEVİM (**Bilecik Şeyh Edebali University / TÜRKİYE**)

Assoc. Prof. Dr. Çetin POLAT (**Anadolu University / TÜRKİYE**)

Assoc. Prof. Dr. Melik KAMIŞLI (**Bilecik Şeyh Edebali University / TÜRKİYE**)

Asst. Prof. Sharafudheen VK (**Calicut University / INDIA**)

Asst. Prof. Moussa THIAM (**Normal School of Technical and Vocational Education / MALI**)

Asst. Prof. Daouda KOUMA (**Normal School of Technical and Vocational Education / MALI**)

Asst. Prof. Murat DELİBAŞ (Ankara Hacı Bayram Veli University / TÜRKİYE)

Asst. Prof. Murat DOĞAN (Manisa Celal Bayar University / TÜRKİYE)

Asst. Prof. Rana Şen DOĞAN (Manisa Celal Bayar University / TÜRKİYE)

Dr. Hatice DELİBAŞ (Ankara Hacı Bayram Veli University / TÜRKİYE)

Dr. Ibrahima Diarra (Paris Saclay University / FRANCE)

Dr. Alou DEMBELE (University of Segou / MALI)

Managing Editor / Éditeur En Chef

Dr. Patrice Racine DIALLO

Technical Editor / Éditeur Technique

Beşir İstemi (Information Manager/Programmer)

EDITOR'S NOTE :

This issue was born out of a shared concern and a consciously embraced sense of hope.

It addresses rice production under increasing climate variability, public procurement systems that shape the effectiveness of public policies, fuel shortages, health systems under strain, the challenge of building endogenous industries, and media narratives capable of fostering both fear and resilience. At the heart of these analyses lies a fundamental question: how can decent living conditions be preserved amid economic, institutional, and social uncertainty?

The contributions brought together in this issue do not remain at the level of theoretical abstraction. They are grounded in concrete realities, agricultural territories, public administrations, cities under pressure, populations facing scarcity, and states striving for sovereignty. They also open a space for ethical reflection, notably through the thought of Emmanuel Levinas, reminding us that any reflection on development entails a responsibility toward others.

This issue does not claim to provide exhaustive answers. Instead, it makes a deliberate choice: to confront the complexity of reality with scientific rigor, critical insight, and intellectual commitment. Here, thinking is never neutral; it is an act of lucidity, sometimes even a form of resistance.

We wish you an engaging read.

The Editor

Dr. Patrice Racine DIALLO

NOTE DE L'ÉDITEUR :

Ce numéro est né d'une inquiétude partagée et d'une espérance assumée.

Il y est question de riz cultivé sous une variabilité climatique croissante, de marchés publics qui conditionnent la réussite des politiques publiques, de pénuries de carburant, de systèmes de santé sous tension, d'industries à construire de manière endogène, et de récits médiatiques capables de nourrir aussi bien la peur que la résilience. Au cœur de ces analyses se pose une interrogation essentielle : comment préserver des conditions de vie dignes dans un contexte d'incertitude économique, institutionnelle et sociale ?

Les contributions réunies dans ce numéro ne s'en tiennent pas à des abstractions théoriques. Elles s'ancrent dans des réalités concrètes : des territoires agricoles, des administrations publiques, des villes éprouvées, des populations confrontées à la rareté, des États en quête de souveraineté. Elles ouvrent également un espace de réflexion éthique, notamment à travers la pensée de Levinas, rappelant que toute réflexion sur le développement engage une responsabilité envers l'autre.

Ce numéro ne prétend pas épuiser les réponses. Il fait un choix clair : affronter la complexité du réel avec exigence scientifique, sens critique et engagement intellectuel. Penser n'y est jamais neutre ; c'est un acte de lucidité, parfois même une forme de résistance.

Bonne lecture.

L'Éditeur

Dr. Patrice Racine DIALLO

CONTENTS

1. Effect Of Rice Initiative Programme On Rice Yield Under Climate Variability In Mali

Moussa Macalou, John Baptist D. Jatoe, Irene S. Egyir, and Kwabena A. Anaman

1-19

2. Procédures de passation des marchés publics au Mali : Analyses Critiques

Soumaïla ONGOÏBA, Abdoulaye Mohamed DIALLO, Adama KOMINA

20-57

3. Résilience économique face à la crise du carburant : une étude empirique à Tombouctou, Mopti et Bamako

Dr Ahmadou TOURE

58-69

4. L'essence Ethique De L'humain Chez Levinas : Au-delà De L'être, De La Culture Et De L'histoire

Minourou BAGAYOGO

70-83

5. Industrialisation endogène et souveraineté économique dans l'AES : enjeux pour les entreprises nationales

Abdoulaye Mohamed DIALLO, Adama KOMINA, Dr. Mahamadou Beïdaly SANGARE

84-97

6. L'impact des médias numériques sur la résilience souverainiste au Mali : Une analyse empirique des narratifs médiatiques post-2020, face au terrorisme, à la désinformation et à la guerre informationnelle

Dr Ahmadou TOURE

98-105

7. Impact de la gouvernance des marchés publics sur la performance des projets/programmes dans les DFM au Mali (2018-2023)

Soumaïla ONGOÏBA, Issa COULIBALY, Adama KOMINA, Houdou Attikou DIALLO

106-141

8. Financement de la santé au Mali : Défis et perspectives en 2023

Dr Mohamed dit Babily CISSE, DIALLO Abdoulaye Mohamed, Papa AMARA NIMAGA

142-176

CORRESPONDENCE ADDRESS :

Türkiye Research Center in Mali

Maarif Foundation of Türkiye in Mali / Bamako

Tel: (00223) 76766402

E-mail: pr.diallo@ml.maarifschools.org, racinediallo5481@gmail.com,
editor@infinancejournal.com

The Interdisciplinary Finance and Development Journal (IFDJ) is an international, scientific, and peer-reviewed journal. It is published twice a year (in January and July). The authors are fully responsible for the content and any ethical violations related to the articles published in the journal. Articles cannot be published, in whole or in part, elsewhere without the publisher's permission.

Publication Date: January 24, 2026.

L'essence Ethique De L'humain Chez Levinas : Au-delà De L'être, De La Culture Et De L'histoire

Minourou BAGAYOGO

Université Yambo Oueleguem, Mali, bagayogominourou09@gmail.com, ORCID: 0009-0008-2533-1726

DOI: 10.5281/zenodo.18363097

RÉSUMÉ

Cet article propose une relecture de la conception lévinassienne de l'humain à travers une perspective anthropologique renouvelée. En rompant avec la tradition ontologique de la philosophie occidentale, Emmanuel Levinas déplace le questionnement de l'être vers celui de l'éthique, plaçant la responsabilité à l'égard d'autrui au fondement même de l'humanité. L'homme n'est plus défini par la raison, la conscience, la culture ou l'histoire, mais par sa capacité à répondre à l'appel de l'Autre. À rebours de l'anthropologie classique, qui inscrit l'homme dans la nature, la société ou l'histoire, Levinas envisage un être transphénoménal, dégagé de toute détermination culturelle ou biologique. L'essence de l'humain réside ainsi dans une subjectivité éthique, une proximité sensible, antérieure à toute connaissance et à toute représentation. En ce sens, la pensée lévinassienne fonde une anthropologie métaphysique où l'homme se définit par sa vulnérabilité, sa passivité et sa responsabilité infinie envers autrui. Ce travail montre que, chez Levinas, l'éthique précède l'ontologie : l'homme n'est pas un être-en-soi, mais un être-pour-autrui, un être relationnel. En dépassant les catégories de la culture et de l'histoire, Levinas ouvre la voie à une compréhension de l'humain comme existence purement relationnelle, où l'altérité devient le lieu même de la dignité humaine.

Mots-clés: Ethique, Alterité, Subjectivité, Responsabilité, Anthropologie Métaphysique, Transcendance, Humanisme, Passivité, Relation à Autrui.

The Ethical Essence Of The Human In Levinas: Beyond Being, Culture, And History

ABSTRACT

This article offers a rereading of Levinas's conception of the human from the perspective of a renewed anthropology. By breaking with the ontological tradition of Western philosophy, Emmanuel Levinas shifts the question of being toward that of ethics, placing responsibility toward the Other at the very foundation of humanity. The human being is no longer defined by reason, consciousness, or culture, but by the capacity to respond to the call of the Other. Contrary to classical anthropology, which situates man within nature, society, or history, Levinas envisions a trans-phenomenal being, free from any cultural or biological determination. The essence of the human resides in an ethical subjectivity — a sensible proximity that precedes all knowledge and representation. In this sense, Levinas's thought establishes a metaphysical anthropology in which man is defined by vulnerability, passivity, and infinite responsibility toward the Other. This study demonstrates that, for Levinas, ethics precedes ontology: man is not a being-in-itself but a being-for-the-Other. By transcending the categories of culture and history, Levinas opens the way to an understanding of the human as a purely relational existence, where otherness becomes the very site of human dignity.

Keywords: *Ethics, otherness, subjectivity, responsibility, metaphysical anthropology, transcendence, humanism, passivity, relation to the Other.*

INTRODUCTION

La question de l'homme demeure l'un des problèmes les plus persistants de la philosophie. Depuis l'Antiquité, la pensée occidentale a cherché à définir l'humain à travers les catégories de la raison, de la conscience ou de l'être. Cependant, cette tradition ontologique, fondée sur la primauté du sujet et de l'identité, a souvent conduit à une réduction de l'homme à un concept abstrait ou à un être purement rationnel. En rupture avec cette approche, Emmanuel Levinas propose une refondation radicale de l'anthropologie philosophique : l'homme n'est pas un être défini par l'être, mais un être défini par l'éthique.

Pour Levinas, comprendre l'humain suppose de dépasser les cadres de la nature, de la culture et de l'histoire, afin de penser une subjectivité ouverte à autrui. L'essence de l'homme réside dans sa capacité à répondre à l'appel du visage de l'autre, c'est-à-dire dans une responsabilité qui précède toute connaissance et toute liberté. En ce sens, la philosophie levinassienne fonde une anthropologie métaphysique, où l'humain s'affirme non par sa puissance ou son autonomie, mais par sa vulnérabilité et son exposition à l'autre.

Ainsi, cet article se propose d'examiner la manière dont Levinas redéfinit l'homme à partir de la relation éthique, en dépassant les limites de l'ontologie et en ouvrant la voie à une compréhension éthique et relationnelle de l'existence humaine.

I-Une brève histoire de la conception de l'homme dans la philosophie occidentale

Lorsqu'on s'interroge sur ce qu'est l'homme, trois conceptions fondamentales apparaissent dans l'histoire de la pensée.

La première est la conception religieuse de l'homme, propre aux traditions monothéistes : judaïsme, christianisme et islam. L'homme y est conçu comme un être créé par Dieu et à Son image *imago Dei*. Comprendre l'homme revient alors à le penser en relation avec son Créateur. L'humanité y est fondée sur une dignité dérivée, issue de la ressemblance divine et de la vocation morale qui en découle.

La deuxième est la conception philosophique, héritée de la Grèce antique. Selon cette approche, l'homme est un être doué de *logos*, c'est-à-dire de raison et de parole. En tant qu'animal rationnel *zoon logon echon*, il se distingue des autres êtres par sa capacité à connaître, à juger et à ordonner. Cette conception, qui s'enracine dans la métaphysique, cherche à comprendre la nature humaine indépendamment de toute référence à Dieu, en fondant la dignité humaine sur la rationalité.

La troisième conception, enfin, est celle des sciences de la nature et de la psychologie génétique, qui appréhendent l'homme comme un être biologique évolué. L'homme ne se distingue alors des autres espèces que par le degré de complexité de ses structures organiques et de ses fonctions psychiques⁷.

⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu, 2015), p. 35.

Cette approche met l'accent sur la continuité entre l'homme et la nature, plutôt que sur une rupture ontologique.

Cependant, ces trois perspectives demeurent isolées. Chacune éclaire un aspect de l'humain, mais aucune ne parvient à restituer son unité. Comme l'écrit Takiyettin Mengüşoğlu : « Ces recherches ont dû fragmenter l'homme, parce qu'elles l'ont considéré sous divers aspects, et, ce faisant, elles ont perdu de vue l'unité de l'être humain.⁸ » Contre cette dispersion, Mengüşoğlu plaide pour une philosophie de l'homme intégrale, capable d'articuler les apports des sciences empiriques à une réflexion ontologique et éthique sur l'humain.

Edgar Morin, dans *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, exprime une inquiétude semblable. Il rappelle que, malgré l'ancienneté de l'univers et le développement des savoirs, notre compréhension de l'homme demeure embryonnaire :

« L'univers a sept milliards d'années [...] mais lorsqu'il s'agit de l'homme, nous en sommes à zéro an⁹. » Par cette formule provocatrice, Morin souligne la nécessité d'une pensée complexe, seule capable d'unifier les approches dispersées du phénomène humain.

En cherchant à définir ce qu'est l'être humain, la philosophie occidentale s'est souvent appuyée sur une série d'oppositions¹⁰ fondamentales : entre l'homme et l'animal, le rationnel et l'irrationnel, la nature et la culture. L'homme y apparaît comme un être rationnel, libre et créateur de culture, un être qui connaît, agit, éprouve des valeurs, travaille, parle, éduque et se projette dans l'histoire. L'animal, au contraire, est perçu comme un être guidé par l'instinct, dépourvu de raison, de langage et de conscience morale. Ainsi, la pensée occidentale a souvent défini l'homme par contraste avec ce qu'il n'est pas, plutôt qu'en l'examinant pour lui-même.

Dans cette perspective, la question « qu'est-ce que l'homme ? » s'est d'abord posée de manière indirecte. Platon, par exemple, aborde la nature humaine à travers la recherche du Bien et de la justice. L'homme y est compris à partir de l'analogie entre la cité et l'âme : l'ordre politique reflète l'ordre intérieur du sujet. Sa réflexion sur l'homme relève ainsi d'une éthique et d'une politique du juste plutôt que d'une anthropologie autonome.

Aristote, pour sa part, conçoit l'homme comme un être rationnel et politique¹¹ (*zoon politikon*). Il fonde sa réflexion sur le bonheur (*eudaimonia*), défini comme la vie vertueuse au sein de la communauté¹².

⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Doğubatu Yayınları, 2015), p. 12.

⁹ Edgar Morin, *Le Paradigme Perdu La Nature Humaine*, (Editions du Seuil, 1973), p. 2.

¹⁰ Cette distinction a souvent servi de point de départ plutôt que de définition ultime.

¹¹ Max Scheler, « *İnsanın Kosmostaki Yeri Felsefe* », Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu, 2015), p. 9.

¹² Aristote, *La Politique* Traduit par Jules Tricot, (Librairie Philosophique, J. Vrin, 1989), p. 28-29.

L'homme se distingue¹³, par la raison, le langage et la sociabilité ; son accomplissement ne se réalise pas dans l'isolement, mais dans la vie commune.

Les écoles hellénistiques, stoïciennes et épicuriennes prolongent cette orientation éthique. Les Stoïciens voient dans la vertu l'expression de la raison universelle (*logos*) et identifient la vie bonne à la conformité avec la nature. Épicure, quant à lui, place le bonheur dans le plaisir, mais dans un plaisir mesuré, stable, qui conduit à la tranquillité de l'âme (*ataraxia*). Dans les deux cas, la compréhension de l'homme demeure inséparable d'une finalité morale : vivre bien, vivre selon la nature.

Ainsi, dans l'Antiquité, l'homme n'a pas encore fait l'objet d'une réflexion proprement anthropologique. Il est pensé à travers d'autres disciplines, l'éthique, la politique ou la cosmologie. Ce n'est qu'à l'époque moderne, avec l'émergence de l'anthropologie philosophique, que la question de l'homme commencera à se constituer comme objet autonome de la réflexion.

Au Moyen Âge, la conception de l'homme se développe en relation étroite avec la religion. L'être humain y est compris comme une créature façonnée par Dieu, créée à Son image (*imago Dei*). Cette vision théocentrique fait de Dieu la mesure de toute chose¹⁴ : c'est par rapport à Lui que se définit la dignité humaine. Chez saint Augustin, cette perspective s'articule selon trois dimensions : ontologique¹⁵, épistémologique et morale. Ontologiquement, l'homme participe à la fois du monde terrestre, par son corps, et du monde spirituel, par son âme. Épistémologiquement, il ne peut accéder à la vérité qu'en se tournant vers Dieu. Moralement, enfin, il est appelé à ordonner sa volonté vers le Bien suprême.

Avec la Renaissance, la pensée humaniste redéfinit l'homme en accentuant son autonomie. Sans rompre totalement avec la théologie, elle déplace l'accent de la transcendance vers l'immanence. Dans son célèbre *De hominis dignitate*, Pico della Mirandola affirme que Dieu a accordé à l'homme une liberté singulière : n'ayant reçu ni forme ni place fixes, l'homme peut se modeler lui-même selon son choix. Cette indétermination fonde sa dignité : il peut s'abaisser jusqu'à l'animalité ou s'élever jusqu'à la divinité. La rationalité et la liberté deviennent les signes de sa supériorité.

Chez Blaise Pascal, la réflexion anthropologique retrouve une dimension religieuse, mais sous une forme dramatique. L'homme se tient entre le néant et l'infini, entre Dieu et la bête. Être intermédiaire, il est à la fois misérable et grand : misérable par sa finitude, grand par la pensée qui le dépasse. Cette conscience de sa condition contradictoire fait de lui l'unique être capable de reconnaître sa faiblesse et, ce faisant, de s'ouvrir à Dieu.

¹³ Chez les plantes, l'âme assure uniquement la nutrition, tandis que chez les animaux, elle rend possibles la sensation, la formation d'images et le mouvement. Les animaux agissent seulement selon leurs désirs, car chez eux, la faculté d'imagination constitue le niveau le plus élevé de l'âme. Chez l'être humain, en revanche, l'âme est le principe du mouvement, de la pensée, du jugement et de la perception. Cf. Aristote, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (Pinhan Yayınları, 2018), p. 177.

¹⁴ La mesure immuable de toutes choses est en Dieu. Cf. Saint Augustin, *De vera religione*, 30, confessiones, Livre VII, ch. 10-17.

¹⁵ L'ontologie est empruntée à la foi chrétienne, tandis que les deux autres dimensions s'inspirent de Platon et d'Aristote.

Avec l'émergence de la philosophie de Descartes, la question de ce qu'est l'homme commence à changer de perspective, car l'on cesse d'examiner l'homme pour s'intéresser plutôt à la nature de la conscience¹⁶, c'est à dire au *cogitio*. Dans l'étude de la conscience, le sujet devient la pierre angulaire de la philosophie. Avec Herder, l'anthropologie acquiert une dimension culturelle et historique ; avec Nietzsche, elle se voit profondément remise en question, car l'homme y est pensé comme un être en devenir plutôt qu'une essence fixe. Cependant, le philosophe qui a véritablement jeté les bases du développement contemporain de l'anthropologie est Immanuel Kant¹⁷. Kant a posé, de manière systématique, les questions relatives à l'être humain. Kant distingue, dans la constitution de l'homme, la sensibilité et l'entendement, mais il montre aussi que l'homme relève à la fois du monde phénoménal et du monde moral, ce qui confère à son anthropologie une dimension à la fois empirique et pratique.

Dans le débat sur la nature de l'homme, Feuerbach va plus loin. Pour lui, l'être humain ne doit pas être l'un des objets de la philosophie, mais en constituer le centre même¹⁸. Sur un plan biologique, Darwin s'oppose à l'idée d'un anthropocentrisme ; il ne voit entre l'homme et les autres êtres vivants qu'une différence de degré. Par conséquent, l'homme n'est pas une espèce distincte des autres, mais s'inscrit dans la continuité de la chaîne des êtres. Ainsi, la conception métaphysique de l'homme se trouve interrompue.

Selon Heidegger, l'être humain ne peut être compris ni dans le cadre des questions classiques de la métaphysique (dans un contexte épistémologique), ni dans les limites de la biologie ou de la zoologie. Pour lui, l'homme ne peut être saisi qu'en tant que « berger de l'être », aux frontières du langage et dans son appartenance au monde¹⁹. Max Scheler, quant à lui, cherche à poursuivre la problématique de l'homme systématisée par Kant. Selon Scheler, ce qui distingue l'homme des autres êtres, c'est que, tout en étant un être bio-psychique, il possède le *Geist* (l'esprit). Ainsi, tandis que Darwin ne voit entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré, Scheler y voit une différence de supériorité.

Ernst Cassirer, en répondant à la question de savoir ce qu'est l'homme, ne le définit pas simplement comme un être rationnel, mais comme un animal *symbolicum*, c'est-à-dire qui vit dans et par les symboles. Les symboles dont il est question sont le mythe, le langage, l'art, la religion, l'histoire et la science. C'est autour de ces symboles que l'homme construit sa propre existence²⁰. A travers ces symboles l'homme organise et interprète la réalité. Contrairement aux autres animaux, les actions humaines ne constituent pas une réaction immédiate aux stimulations extérieures ; elles sont le résultat d'une réponse médiatisée par des systèmes symboliques²¹ (linguistiques, artistiques, religieux ou

¹⁶ Ici il s'agit de la conscience autoréflexive, celle qui distingue l'homme de l'animal.

¹⁷ Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: Bilge Su, 2015), p. 15.

¹⁸ Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: Bilge Su, 2015), p. 20.

¹⁹ Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden* (Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022), p. 26.

²⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubatu, 2015), p. 43.

²¹ Ernst Cassirer, *An Essay On Man, An Introduction To a Philosophy of Human Culture* (Doubleday & Comapny, 1944), p. 43.

scientifiques). Pour Edgar Morin, enfin, indépendamment de l'histoire et des cultures, l'homme est un être paradoxal et complexe²² où s'entrecroise les dimensions biologique, psychique, sociale, historique et culturelle. Le centre de cette complexité ne réside pas seulement dans le cerveau, en tant qu'organe biologique, mais s'étend au système cerveau-esprit-culture, qui illustre la boucle réflexive de l'humain sur lui-même.

Dans la tradition métaphysique classique, dominante en philosophie occidentale, l'être humain est souvent envisagé comme un être abstrait et spéculatif²³, pensé à travers des catégories universelles plutôt qu'à partir de son existence concrète. Une telle approche tend à effacer les différences entre les individus et à considérer l'homme comme un être unidimensionnel : celui-ci ne posséderait qu'une seule structure, dont l'analyse permettrait de déterminer ce qu'il est véritablement. L'homme y est réduit à une structure métaphysique et anhistorique, dont l'analyse permettrait, pense-t-on, de déterminer ce qu'il est en soi. À partir de cette conception métaphysique de l'homme comme essence universelle, la pensée occidentale a cherché à dégager les caractéristiques immuables de l'humain et, par extension, à comprendre la société comme manifestation de cet esprit universel.

Cette conception métaphysique de l'homme tente de fonder un terrain commun entre les êtres humains en abolissant leurs différences. L'Autre c'est-à-dire les autres hommes et les autres cultures est alors réduit au Même, c'est-à-dire à la norme occidentale du sujet. Il est absorbé, représenté et interprété à travers ce prisme, ce qui renforce la centralité et la suprématie du modèle occidental de l'humain.

Ainsi, cette conception de l'homme relève d'une pensée de l'identité et de la similitude, propre à la tradition ontologique, qui subordonne l'Autre au Même et refuse la pluralité irréductible de l'humain.

Les sciences de la nature tendent à considérer l'être humain comme un objet d'observation, selon une méthode qui vise l'explication causale. Transposée à l'étude des sociétés, cette approche conduit l'anthropologue classique à se maintenir dans une position d'extériorité par rapport au groupe qu'il observe. Une telle démarche, en cherchant l'objectivité, risque de réduire l'Autre au Même, selon le mot de Levinas : elle appréhende l'homme comme un objet, négligeant la dimension vécue et subjective de son existence. C'est pourquoi la compréhension authentique de l'humain suppose une approche qui reconnaisse sa subjectivité, plutôt qu'elle ne la nie.

II-Pour une anthropologie métaphysique fondée sur la proximité et l'altérité

Venons-en maintenant à Levinas. Celui-ci cherche à dépasser les perspectives classiques de la philosophie occidentale afin de repenser radicalement le rapport à l'humain. Dans la tradition moderne, la compréhension de l'être repose sur la centralité du sujet : les penseurs occidentaux ont généralement interrogé le sens de l'être à partir du sujet²⁴. De ce fait, la philosophie occidentale demeure enfermée dans le cadre de l'ontologie, c'est-à-dire d'une pensée qui cherche à comprendre l'être des choses et des

²² Edgar Morin, *La Méthode 5. L'humanité De L'humanité, L'identité Humaine* (Editions du Seuil, 2001), 58.

²³ Il est ici question d'une orientation métaphysique.

²⁴ Il s'agit ici des philosophes occidentaux à partir de Descartes, Kant jusqu'à Husserl.

hommes. Sous cet angle, l'ontologie a pour thème dominant le sujet lui-même, conçu comme le centre de tout sens. Levinas, quant à lui, rompt avec cette orientation en affirmant la primauté de la relation à autrui sur l'être : l'éthique devient alors la philosophie première.

Le subjectivisme moderne trouve son origine chez Descartes : avec le *cogito*, le sujet devient le point d'ancrage de toute certitude et le centre de la philosophie de la conscience. À partir du *cogito*, tout peut être examiné ; la pensée part du sujet et y revient, dans un mouvement que Levinas comparera au retour d'*Ulysse*. Ce geste fonde un anthropocentrisme, voire une tendance au solipsisme, dans la mesure où l'Autre est défini à partir du Même. Depuis l'époque moderne, cette orientation subjectiviste a profondément marqué la philosophie occidentale : la suprématie du moi ou du sujet s'est imposée, et les autres êtres humains ont souvent été appréhendés comme des objets de connaissance plutôt que comme des présences irréductibles. C'est précisément contre cette primauté du Même que Levinas fera surgir la pensée de l'Autre.

Dans ce cadre, l'homme devient le maître des étants et se conçoit lui-même comme une entité autonome, close sur sa propre substance. Dans cette philosophie subjectiviste, il n'existe pas de place véritable pour autrui. L'approche dominante de la pensée occidentale définit le sujet comme une conscience qui revient continuellement à soi, qui demeure en elle-même et pour elle-même, qui agit dans et par son activité, et qui existe dans l'autonomie de sa spontanéité.

À l'inverse, Levinas redéfinit la subjectivité à partir de la responsabilité antérieure et supérieure à la conscience. La subjectivité s'y comprend comme le fait d'« être pour autrui », dans une passivité radicale où le moi se découvre assigné à répondre de l'autre²⁵. Ainsi, la philosophie de Levinas part encore du sujet, mais pour en transformer le sens : le sujet devient *ipséité éthique*, exposée à autrui, responsable jusqu'à la substitution, là où il se découvre dépossédé de lui-même.

Dans cette perspective, le sujet se situe en deçà²⁶ du présent, qui constitue le temps propre de la conscience intentionnelle. Cet événement, différent du retour réflexif de la conscience à elle-même, est désigné par Levinas sous le nom de récurrence²⁷. Celle-ci se distingue du « retour de la conscience à soi » : au lieu de s'enraciner dans la liberté et l'autonomie, elle renvoie à un moment avant-originaire²⁸, à une passivité plus ancienne que toute activité.

²⁵ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (Ketebe, 2018), p. 394.

²⁶ Ce en deçà n'est pas temporel au sens chronologique : il désigne un niveau pre-intentionnel, pre-originaire, an-archique (sans commencement), il s'agit d'un en deçà phénoménologique et non chronologique.

²⁷ La récurrence est aussi une passivité plus passive que toute passivité : elle désigne le moi obsédé par autrui, avant même d'être libre

²⁸ Cet avant originaire n'est pas un commencement psychologique, une structure éthique, la responsabilité infinie du moi pour autrui.

La philosophie de Levinas part du sujet²⁹ pour aller vers autrui, faisant de la relation éthique le fondement de toute philosophie. Il accorde ainsi la primauté non pas à l'autonomie, mais à l'hétéronomie, où le moi se découvre responsable d'autrui avant toute volonté.

La subjectivité lévinassienne n'est pas isolée : elle est relationnelle et incarnée³⁰. Être homme, c'est être exposé à autrui, répondre de lui avant toute décision, et porter en soi la trace d'une responsabilité infinie et irréversible³¹.

Selon Levinas, dans la relation avec autrui, le sujet préserve sa séparation³² : il ne s'agit ni d'union ni de fusion, mais d'une « relation sans relation », où le Même demeure distinct de l'Autre tout en étant appelé par lui. Cette séparation n'est pas fermeture, mais condition de la responsabilité.

Le « social » dont parle Levinas ne relève pas du domaine sociologique ou biologique : la véritable socialité surgit du *face-à-face*, où le moi se découvre responsable d'autrui avant toute réciprocité. En s'éloignant de la tradition idéaliste, Levinas décrit une subjectivité incarnée, vulnérable, définie par son exposition à autrui. Ainsi, pour Levinas, l'homme n'est pas d'abord un être rationnel ou autonome, mais un être responsable. Dans la relation éthique, il échappe à la logique de la totalité et se situe autrement qu'être, dans une transcendance éthique qui fonde l'humanité même.

Selon Levinas, l'être humain ne peut être défini à partir de la conscience ni de la connaissance : le savoir ne fonde pas l'humanité. Il situe la subjectivité sur un plan éthique, au-delà de la conscience intentionnelle, dans une relation originaire de responsabilité envers autrui. L'homme ne se définit pas par l'identité ni par le savoir, mais par la relation éthique, asymétrique, qui le lie à autrui et le rend responsable avant toute liberté. Le sens de l'existence dépasse tout effort de connaissance de soi : il se découvre dans la rencontre avec autrui, dans le *face-à-face* où le moi est exposé à une responsabilité infinie³³. L'être humain ne peut être représenté ni compris comme un objet : il se manifeste à travers la subjectivité éthique et la socialité première qu'implique la relation avec autrui.

Le « social » dont parle Levinas n'a rien de sociologique ni de totalisant : il désigne la socialité originaire, antérieure à toute structure collective, où se fonde la possibilité même du vivre-ensemble. C'est dans cette relation interpersonnelle, et non dans la société comme totalité, que l'humanité prend sens.

²⁹ À préciser que Levinas ne part pas du sujet au sens d'un ego autonome, mais d'un sujet déjà atteint par autrui, c'est une inversion de la phénoménologie classique.

³⁰ La subjectivité vient de la chair, la vulnérabilité et de la responsabilité incarnée.

³¹ Selon Levinas, la sensibilité est une expérience affranchie de toute domination du système logique et de la conscience. En ce sens, elle constitue, sur un plan à la fois ontologique et éthique, une modalité de l'existence qui façonne l'être de l'individu et qui peut dépasser les significations et les catégories établies. La sensibilité se manifeste comme une relation d'être directe, indépendante de toute abstraction et de toute pensée systématique. Dans cette perspective, elle n'est pas simplement un reflet de la conscience ni une simple perception des objets, mais une expérience qui englobe également les fondements éthiques de l'existence. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas* (Editions Baudelaire, 2020), p. 156.

³² La séparation, n'est pas ici un isolement, ni une indifférence, elle est la condition de possibilité de la rencontre éthique, elle est appel à la responsabilité.

³³ Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme* (Fata Morgana, 1972), p. 11.

Chez Levinas, le terme « social » ne renvoie pas à la société conçue comme totalité, mais à une socialité originaire : la relation éthique du moi à autrui, antérieure à toute organisation culturelle ou institutionnelle³⁴. Cette relation n'est pas collective, mais interpersonnelle et asymétrique³⁵.

Levinas ne privilégie ni le *cogito* ni la conscience réflexive dans sa définition de l'humain. Il ne réduit pas la subjectivité à une auto-conscience : le sujet se situe en-deçà de la conscience et échappe à toute conceptualisation³⁶. Il se manifeste dans une passivité éthique originaire, avant toute intentionnalité ou libre arbitre³⁷.

Le sujet, chez Levinas, est *autrement qu'être* : une subjectivité irréductible à l'ordre ontologique, non thématizable, séparée de la totalité. Cette séparation n'est pas isolement, mais la condition de la relation éthique. Distinct mais exposé à autrui, le sujet vit une proximité sans médiation, où se révèle la responsabilité infinie qui fonde l'humanité même.

Pour Levinas, l'homme est un être essentiellement relationnel : il se définit par la relation éthique à autrui, une relation incarnée et immédiate, non médiée par la représentation.

Dans cette perspective, le langage joue un rôle central. Il ne représente pas le monde extérieur : il exprime et maintient la séparation entre le moi et autrui. Le langage est le lieu du pluralisme humain³⁸ et le point de départ de l'éthique³⁹, car il advient toujours entre des êtres distincts.

Levinas comprend le langage comme le *Dire* : un mouvement d'ouverture et de donation, où le sujet s'expose à autrui dans une passivité éthique⁴⁰. Ce *Dire* ne vise pas la connaissance, mais l'adresse, la responsabilité, qui rend possible toute relation humaine⁴¹.

Ainsi, le langage n'est pas subordonné à la raison ni à la conscience : il ne vise pas la maîtrise du monde, mais la rencontre de l'autre. Il ne se réduit pas à un système de signes : il précède la sémantique et la syntaxe, instituant entre les interlocuteurs une relation éthique, directe et vivante. En ce sens, le langage lévinassien s'apparente à la parole, comprise comme ouverture à autrui plutôt que comme représentation du réel.

L'homme que décrit Levinas est un être séparé, indépendant dans son être, non pas un être mû par ses seuls besoins. Celui qui agit selon ses besoins demeure enfermé dans la recherche de sa propre

³⁴ Cette expression est utilisée dans un sens éthique et non anthropologique. Il ne s'agit pas d'un "état avant la société", mais d'un niveau sens plus originaire que toute structure culturelle.

³⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), p. 21.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, p. 36.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, p. 90.

³⁸ Le langage manifeste l'altérité et la multiplicité des sujets

³⁹ On peut autrement dire que le langage est l'expression de l'éthique.

⁴⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, p. 82-83.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Kluwer Academic, 1961), p. 238.

conservation⁴², dans la préoccupation du Même pour lui-même. En ce sens, la vie du besoin est marquée par le repli et l'angoisse d'exister.

En réfléchissant à ce qu'est l'homme, Levinas dépasse la notion d'identité : l'identité close sur elle-même obscurcit la relation à autrui. Préserver son identité, c'est demeurer dans l'inquiétude de l'être, d'où naît l'égoïsme⁴³.

L'homme, tel que le conçoit Levinas, est mû par un désir métaphysique, un désir qui n'est pas manque mais ouverture à l'infini, car il ne se satisfait jamais. Ce désir suppose la séparation : il maintient la distance entre le Moi et Autrui tout en orientant le sujet vers ce qui le dépasse⁴⁴.

Dans ce cadre, l'homme levinassien n'est ni dépendant d'autrui ni son adversaire⁴⁵ : il vit une relation éthico-métaphysique⁴⁶, fondée sur la responsabilité et sur le désir de l'infini, qui transcende toute réciprocité⁴⁷.

L'homme décrit par Levinas est un être séparé⁴⁸ et indépendant dans son être, mais non autosuffisant. Il vit d'abord dans la jouissance, un rapport heureux⁴⁹ et immédiat au monde, mais ce bonheur premier ne se ferme pas sur lui-même : il ouvre la possibilité de la relation éthique à autrui.

Contrairement à Heidegger, pour qui le *Dasein* vit dans l'inquiétude *Sorge*⁵⁰ et se définit par le souci de son être, Levinas décrit un sujet qui se tourne vers autrui dans la responsabilité. La relation humaine, chez lui, repose sur l'éthique plutôt que sur l'ontologie.

La philosophie occidentale, centrée sur l'être et sur le sujet comme fondement, conçoit souvent l'homme comme un mode de l'être. Chez Heidegger, l'être se dévoile à travers le *Dasein* : l'homme est le lieu où l'être advient. Levinas, au contraire, dépasse l'horizon de l'être pour penser la subjectivité *autrement qu'être*. L'homme se situe au-delà de l'être et du non-être, comme une « fissure »⁵¹ ou un « excès » dans l'être⁵² la trace d'une transcendance vers l'Infini.

Ainsi, chez Levinas, l'homme ne saurait être compris comme une partie de l'être, mais comme un être qui le transcende. Par cette affirmation, le philosophe renverse la hiérarchie traditionnelle de la

⁴² Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, p. 48.

⁴³ Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, p. 48.

⁴⁴ Le dépasser n'est pas une volonté consciente, mais une structure du désir, un mouvement au-delà du besoin, non une décision du sujet.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, p. 49.

⁴⁶ Le métaphysique signifie au-delà de l'être et non pas spéculatif, mais éthique.

⁴⁷ Car la relation est asymétrique.

⁴⁸ La séparation dans *Totalité et Infini* signifie que le Moi a une existence indépendante, mais cette indépendance n'est jamais autosuffisance morale ou existentielle.

⁴⁹ A signaler que le bonheur du Moi est possible sans autrui, mais le sens de l'humain se révèle seulement dans la responsabilité pour autrui.

⁵⁰ La *Sorge*, souci de l'être, est chez Heidegger structure de la temporalité, tandis que chez Levinas, la responsabilité précède l'ontologie.

⁵¹ Précisons que la fissure est l'ouverture de l'être à l'Infini.

⁵² Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, p. 21.

métaphysique occidentale : l'homme n'est plus pensé à partir de l'ontologie, mais au-delà d'elle. L'être humain se définit par sa capacité à se déprendre de soi, à se libérer de l'égoïsme et à vivre pour autrui. La dignité humaine ne réside donc pas dans l'appartenance à l'ordre de l'être, mais dans la responsabilité éthique qui introduit le sujet dans la dimension du Transcendant⁵³. Ce Transcendant⁵⁴ ne désigne pas un monde séparé ou une entité métaphysique, mais le mouvement même par lequel le sujet s'arrache à l'immanence de l'être pour répondre à autrui.

Dans cette perspective, Levinas recourt aux notions de subjectivité et de proximité pour redéfinir l'homme. La subjectivité n'est pas autonomie ou conscience de soi, mais exposition à l'autre. L'homme n'est pas un être phénoménal que l'on pourrait décrire ou enfermer dans une catégorie ; il échappe à toute objectivation et à toute réduction conceptuelle. Il transcende ainsi les déterminations empiriques, apparence physique, statut social, nationalité ou sexe, car il se définit d'abord par une relation éthique, par une ouverture à autrui qui précède toute identification. L'humain, dans son essence, ne se comprend que dans et par cette responsabilité envers autrui.

Le Bien, chez Levinas, ne se confond pas avec une valeur morale ou un jugement éthique particulier ; il possède une portée antérieure à toute distinction entre le bien et le mal. Le Bien⁵⁵ désigne la transcendance même de la responsabilité : il précède la conscience morale et fonde la possibilité du discernement éthique. Dans cette perspective, la bonté n'est pas un attribut psychologique ou une vertu morale, mais la structure originaire du rapport à autrui⁵⁶ le principe fondateur de la subjectivité responsable.

L'homme, dès lors, n'est ni une idée abstraite ni un être isolé : il est, par essence, proximité et vulnérabilité. Sa subjectivité est charnelle, sensible, concrète, une subjectivité⁵⁷ exposée, affectée, traversée par la présence d'autrui. Comme le souligne Levinas, l'homme est un être « plus passif que toute passivité » : il ne se fonde pas dans la maîtrise ou la liberté, mais dans la réceptivité radicale à l'égard d'autrui. C'est dans cette passivité absolue, cette responsabilité sans condition, que se révèle l'humanité véritable.

Être homme, c'est sortir de la conscience, de la lumière⁵⁸ et de l'identité ; c'est ne pas revenir vers soi, mais au contraire, sortir de soi, une sortie irréversible. Métaphoriquement, être homme, c'est expirer

⁵³ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, p. 36.

⁵⁴ Il ne s'agit pas ici d'un transcendant métaphysique au sens classique (Dieu comme être suprême), mais d'un au-delà de l'être, c'est à dire du rapport éthique à autrui.

⁵⁵ Ici le bien ne désigne pas une entité métaphysique, mais la transcendance de la responsabilité : il précède le jugement moral et fonde la possibilité même du bien et du mal.

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, 194.

⁵⁷ La subjectivité n'est pas autonomie, mais exposition : être affecté, vulnérable, responsable avant toute liberté. Cette passivité radicale constitue, pour Levinas, l'essence même de l'humain.

⁵⁸ Il s'agit ici de la lumière de l'être, de la clarté ontologique grecque. Être homme, selon Levinas, c'est s'arracher à la clôture de la conscience et à la suffisance de l'identité. C'est se défaire de soi dans une extériorité irréversible, où le sujet ne revient plus à soi mais demeure exposé à autrui.

sans jamais reprendre son souffle. Être homme, c'est se séparer de soi-même, rompre avec la suprématie de la conscience.

Chez Levinas, être homme ne consiste pas à exercer sa liberté, mais à être déjà engagé dans une relation de responsabilité. La sensibilité en tant qu'ouverture à la vulnérabilité d'autrui, constitue la possibilité même de l'éthique. Elle interrompt la violence⁵⁹ de la totalité⁶⁰ en introduisant dans l'être une faille, un appel à la responsabilité.

En opposition à Heidegger, Levinas ne conçoit pas l'homme comme le « berger de l'être », ni comme un être simplement jeté dans le monde. L'humain, pour lui, se situe au-delà de toute apparence ontologique : il est un être *trans-phénoménal*, dont la signification éthique précède les déterminations naturelles, culturelles ou historiques⁶¹. Cette antériorité n'est pas chronologique, mais structurelle : elle indique que l'éthique fonde la possibilité même de la culture, de la nature et de l'histoire.

Dans ce cadre, Özkan Gözel exprime ce qui suit :

« Connaître l'homme dans son état de dépouillement ontologique, c'est-à-dire sans revêtir les habits culturels, anthropologiques, historiques, voire biologiques, c'est reconnaître son « essence » au sens éthique, c'est-à-dire dans une perspective qui précède et dépasse l'ontologie. Par la reconnaissance (et le témoignage) éthique, antérieure au savoir, à la conscience, à la pensée et au logos, nous pouvons avoir connaissance de l'« origine » de l'homme, trans-culturelle, trans-anthropologique, trans-historique, voire trans-biologique, en somme, et en dernière instance, méta-ontologique, et concevoir ainsi son absence de lieu dans le monde⁶². »

L'essence de l'homme, chez Levinas, ne réside pas dans une nature ou une essence définissable ; elle se situe au-delà de l'être, c'est à dire dans l'éthique même. L'humain ne se comprend que par ce dépassement de l'essence vers la responsabilité pour autrui. Ainsi, selon Levinas, l'homme est un être nu, dépouillé de tout ornement et de tout masque. Parce qu'il est nu, le visage manifeste la dimension éthique de l'humain : il s'impose comme un appel, une injonction, une interpellation silencieuse. Le visage d'autrui n'est pas un objet de connaissance, mais le lieu même où se révèle la transcendance de l'Autre.

Être homme, c'est ne pouvoir échapper à la responsabilité⁶³. Selon Levinas, l'homme ne se définit pas par la conscience, la représentation ou la liberté ; il se définit, mais par une passivité originaire : celle du temps et de l'existence, où la responsabilité précède la réflexion et la décision. Cette perspective exprime

⁵⁹ Ici la résistance n'a pas un sens moral ou politique, mais une résistance ontologique, c'est à dire une manière d'interrompre le pouvoir totalisant du Même.

⁶⁰ Toute forme de totalité. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité*, p. 53.

⁶¹ La nature, la culture et l'histoire sont des sphères oppressives, assimilatrices, dépersonnalisantes et totalisantes ; c'est pourquoi l'homme, chez Levinas, s'élève au-dessus de ces déterminations.

⁶² Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, p. 227.

⁶³ Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Fata Morgana, 1994), p. 80.

une compréhension de l'homme non pas comme sujet, mais comme une part passive du temps⁶⁴ et de l'existence⁶⁵.

Contrairement à la philosophie classique, il n'existe pas chez Levinas de tension entre responsabilité et liberté : ici, il s'agit d'une liberté au sein même de la responsabilité. La liberté véritable s'accomplit dans la responsabilité. L'homme est libre non pas malgré autrui, mais à travers la réponse qu'il lui adresse. L'homme est un être élu, c'est-à-dire désigné sans l'avoir voulu, assigné à répondre d'autrui. Cette élection éthique le rend unique : face à l'autre, nul ne peut se substituer à lui. L'inquiétude qui en découle n'est pas souci de soi, mais souci pour autrui, une vigilance éthique incessante.

Levinas cherche à penser l'homme au-delà de la corrélation entre la conscience et l'être, en déplaçant le centre du questionnement philosophique du *logos* vers la responsabilité. Rompant avec les présupposés de la tradition occidentale, il conçoit l'homme autrement : autrement que par l'être, la nature, la culture ou l'histoire. L'homme ainsi compris est ouverture à autrui ; cette ouverture n'est pas un retour vers soi, mais un mouvement irréversible d'expropriation et d'altérité.

L'homme lévinassien est un être exilé hors de soi et, en un sens, au-delà de l'être. Avant toute conscience réflexive, il est déjà exposé, affecté, désapproprié. Ce soi an-archique, sans origine assignable dans la conscience, constitue la trace originaire de la subjectivité. Le retour libre de la conscience vers elle-même trouve son sens dans ce retrait primordial où le sujet est déjà engagé dans la responsabilité⁶⁶.

Dans la relation éthique, l'homme se découvre frappé par l'appel d'autrui, atteint par un traumatisme qui l'arrache à la souveraineté de la conscience. Il se vide de lui-même jusqu'à l'extrême limite de la dépossession et de l'impuissance. Cette passivité absolue, « plus passive que toute passivité », marque le passage du stade égologique au stade éthique.

Ainsi, Levinas ne définit pas l'homme à partir de la conscience, du savoir ou du *logos*, mais à partir de la responsabilité et de la sensibilité. L'humanité de l'homme réside dans la proximité⁶⁷ et la fraternité, dans l'accueil de l'autre avant toute appartenance à la nature, à la culture ou à l'histoire. L'éthique ne dérive pas de ces domaines : elle en est la condition de possibilité.

En définitive, l'homme se définit par sa relation à l'Au-delà, au-delà de l'être comme système et totalité. Cet au-delà n'est pas un lieu métaphysique, mais la dimension éthique où l'humain s'accomplit comme ouverture et responsabilité infinie à l'égard d'autrui.

⁶⁴ Il s'agit de la passivité du sujet dans le temps ou de temporalité non synchronisée (chez Levinas, le sujet n'est pas maître du temps, il est affecté par l'appel d'autrui).

⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, p. 90.

⁶⁶ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, 389.

⁶⁷ Ce terme n'est pas employé dans un sens ontologique ; par conséquent, la proximité exprime l'absence de tout lien ontologique entre le moi et l'Autre. En d'autres termes, la proximité s'accomplit dans la sensibilité.

CONCLUSION

L'analyse de la pensée d'Emmanuel Levinas révèle une transformation profonde de la compréhension de l'humain. En déplaçant le centre de gravité de la philosophie, de l'ontologie vers l'éthique, Levinas ouvre une voie nouvelle pour penser l'homme autrement que comme un être de raison ou de pouvoir. L'humain n'est plus défini par son appartenance à la nature, à la culture ou à l'histoire, mais par une responsabilité inconditionnelle à l'égard d'autrui. Cette responsabilité, antérieure à toute connaissance et à toute liberté, constitue la véritable essence de la subjectivité.

Ainsi, l'homme levinassien est *un être autrement qu'être*, un être *trans-phénoménal* dont la dignité réside dans la vulnérabilité et la passivité face à l'appel du visage de l'Autre. En refusant les systèmes clos, les totalités culturelles ou historiques, Levinas fonde une *anthropologie métaphysique* dans laquelle l'humain s'affirme comme ouverture, accueil et proximité.

En définitive, comprendre l'homme à partir de Levinas, c'est le penser au-delà de toute ontologie et de toute identité, comme une existence éthique, relationnelle et infiniment responsable. L'essence de l'humain, dès lors, ne se trouve pas dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il doit à l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

- Ali Sait Sadıkoğlu. *Être Et Autre: La Métaphysique Originnaire Avec Levinas*. Editions Baudelaire, 2020.
- Aristote. *La Politique*. Librairie Philosophique, J. Vrin, 1989.
- Aristote. *Ruh Üzerine*. Pinhan Yayınları, 2018.
- Edgar Morin. *La Méthode 5. L'humanité De L'humanité, L'identité Humaine*. Editions du Seuil, 2001.
- Edgar Morin. *Le Paradigme Perdu : La Nature Humaine*. Editions du Seuil, 1973.
- Emmanuel Levinas. *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*. Kluwer Academic, 1974.
- Emmanuel Levinas. *Humanisme De L'autre Homme*. Fata Morgana, 1972.
- Emmanuel Levinas. *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique*. Fata Morgana, 1994.
- Emmanuel Levinas. *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité*. Kluwer Academic, 1961.
- Ernst Cassirer. *An Essay On Man, An Introduction To a Philosophy of Human Culture*. Doubleday & Comapny, 1944.
- Karataş, Yaylagül Ceran. *Posthüman: Şehir ve Beden*. Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022.
- Max, Scheler. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. 2015.
- Özkan Gözel. *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*. Ketebe, 2018.
- Takiyettin Mengüşoğlu. *İnsan Felsefesi*. DOĞUBATI YAYINLARI, 2015.