



CONSEIL AFRICAIN
ET MALGACHE POUR
L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR



La Revue **G**ouvernance *et* **D**éveloppement

ISSN-L : 3005-5326

ISSN-P : 3006-4406

Revue semestrielle

Économique

Universitaire

Environnementales

Territoriale

Genre Hospitalière

Territoriale

Politique

Numéro juin 2026

**Revue du Programme Thématique de Recherche (PTR)
Gouvernance et Développement**

Indexations et référencements



Impact Factor. SJIF 2025 : 6.993

SJIF: <https://sjifactor.com/passport.php?id=23550>

HAL: <https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/777120>

Mir@bel: <https://reseau-mirabel.info/revue/19860/Revue-Gouvernance-et-Developpement-RGD>

PRÉSENTATION DE LA REVUE

La Revue Gouvernance et Développement est une revue du Programme Thématique de Recherche du CONSEIL AFRICAIN ET MALGACHE POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR (CAMES) (PTRC) Gouvernance et Développement (GD). Le PTRC-GD a été créé, avec onze (11) autres PTRC, à l'issue de la 30ème session du Conseil des Ministres du CAMES, tenue à Cotonou au Bénin en 2013. Sa principale mission est d'identifier les défis liés à la Gouvernance et de proposer des pistes de solutions en vue du Développement de nos États. La revue est pluridisciplinaire et s'ouvre à toutes les disciplines traitant de la thématique de la Gouvernance et du Développement dans toutes ses dimensions.

Éditeur

CONSEIL AFRICAIN ET MALGACHE POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR (**CAMES**).

01 BP 134 OUAGADOUGOU 01 (**BURKINA FASO**)

Tél. : (226) 50 36 81 46 – (226) 72 80 74 34

Fax : (226) 50 36 85 73

Email : cames@bf.refer.org

Site web: www.lecames.org

Indexation et Référencement dans des Moteurs de recherche



Impact Factor. SJIF 2025: 6.993

SJIF: <https://sjifactor.com/passport.php?id=23550>

HAL: <https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/777120>

Mir@bel: <https://reseau-mirabel.info/revue/19860/Revue-Gouvernance-et-Developpement-RGD>

CONTEXTE ET OBJECTIF

L'idée de création d'une revue scientifique au sein du PTRC-GD remonte à la 4^{ème} édition des Journées scientifiques du CAMES (JSDC), tenue du 02 au 05 décembre 2019 à Ouidah (Benin), sur le thème « **Valorisation des résultats de la recherche et leur modèle économique** ».

En mettant l'accent sur l'importance de la recherche scientifique et ses impacts sociétaux, ainsi que sur la valorisation de la formation, de la recherche et de l'innovation, le Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur mettait ainsi en mission les Programmes Thématiques de Recherche (PTRC) pour relever ces défis. À l'issue des 5^{ème} journées scientifiques du CAMES, tenue du 06 au 09 décembre 2021 à Dakar (Sénégal), le projet de création de la revue du PTRC-GD fut piloté par Dr Sanaliou KAMAGATE (Maître de Conférences de Géographie, CAMES). C'est dans ce contexte et suite aux travaux du bureau du PTRC-GD, alors restructuré, que la Revue scientifique du PTRC-GD a vu le jour en mars 2024.

L'objectif de cette revue semestrielle et pluridisciplinaire est de valoriser les recherches en lien avec les axes de compétences du PTRC-GD.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

1. **Henri BAH**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie, (Éthique, Philosophie Politique et sociale).
2. **Doh Ludovic FIE**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie de l'art et de la culture
3. **José Edgard GNELE**, PT, Université de Parkou , Géographie et aménagement du territoire
4. **Emile Brou KOFFI**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
5. **Lazare Marcellin POAME**, PT, Université Alassane Ouattara, Bioéthique et Philosophie de la technique
6. **Gbotta TAYORO**, PT, Université Félix Houphouët Boigny, Philosophie (Éthique, morale et politique)
7. **Chabi Imorou AZIZOU**, MC, Université d'Abomey-Calavi, Sociologie politique
8. **Ladji BAMBA**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Criminologie (sociologie criminelle)
9. **Annie BEKA BEKA**, MC, École Normale Supérieure du Gabon, Géographie urbaine
10. **Pamphile BIYOGHÉ**, MC, École Normale Supérieure du Gabon, Philosophie morale et politique
11. **N'guessan Séraphin BOHOUSOU**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
12. **Rodrigue Paulin BONANE**, MR, Institut des Sciences des Sociétés du Burkina Faso, Philosophie
13. **Lawali DAMBO**, PT, Université Abdou-Moumouni, Géographie rurale
14. **Abou DIABAGATE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
15. **Armand Josué DJAH**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine
16. **Kouadio Victorien EKPO**, M.C, Université Alassane Ouattara, Philosophie pratique - Éthique -Technique-Société
17. **Nambou Agnès Benedicta GNAMMON**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique
18. **Florent GOHOUROU**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Géographie de la population
19. **Didier-Charles GOUAMENE**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Géographie urbaine
20. **Emile Nounagnon HOUNGBO**, MC, Université Nationale d'Agriculture, Géographie de l'environnement
21. **Azizou Chabi IMOROU**, MC, Université d'Abomey-Calavi, Sociologie politique
22. **Sanaliou KAMAGATE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie (Espaces, Sociétés, Aménagements)
23. **Bêbê KAMBIRE**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie de l'environnement
24. **Eric Inespéré KOFFI**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale
25. **Yéboué Stéphane Koissy KOFFI**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie et aménagement.
26. **Mahamoudou KONATÉ**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Philosophie des sciences physiques
27. **N'guessan Gilbert KOUASSI**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
28. **Amenan KOUASSI-KOFFI Micheline**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie de la population
29. **Nakpane LABANTE**, PT, Université de KARA, Histoire contemporaine
30. **Agnélé LASSEY**, MC, Université de Lomé, Histoire contemporaine
31. **Gnazegbo Hilaire MAZOU**, MC, Université Alassane Ouattara, Anthropologie et sociologie de la santé
32. **Gérard-Marie MESSINA**, MC, Université de Buea, Sémiologie politique
33. **Messan Litinmé Molley KOFFI**, MC, Université de Lomé, Lettres modernes
34. **Abdourahmane Mbade SENE**, MC, Université Assane-Seck de Ziguinchor, Aménagement du territoire
35. **Jean Jacques SERI**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Histoire Contemporaine
36. **Minimalo Alice SOME /SOMDA**, MR, Institut des Sciences des Sociétés du Burkina Faso, Philosophie morale et politique
37. **Zananhi Florian Joël TCHEHI**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Sociologie économique
38. **Bilakani TONYEME**, PT, Université de Lomé, Philosophie et Éducation
39. **Mamoutou TOURE**, PT, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine
40. **Porna Idriss TRAORÉ**, MC, Université Félix Houphouët Boigny, Géographie urbaine/Urbanisme
41. **Aka NIAMKEY**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication
42. **Pascal Dieudonné ROY-EMMA**, MC, Université Alassane Ouattara, Métaphysique et Histoire de la Philosophie.
43. **Effoh Clement EHORA**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes, Roman africain.
44. **Marie Richard Nicetas ZOUHOULA Bi**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie des transports et échanges commerciaux

COMITÉ ÉDITORIAL

Directeur de publication

Henri BAH: bahhenri@yahoo.fr

Directeur de publication adjoint

Pamphile BIYOGHE: pamphile3@yahoo.fr

Rédacteur en chef

Sanaliou KAMAGATE: ksanaliou@yahoo.fr

Rédacteur en chef adjoint

Totin VODONNON: kmariuso@yahoo.fr

Secrétariat de la revue

Contact WhatsApp: (00225) 0505015975 / (00225) 0757030378

Email : revue.rgd@gmail.com

Secrétaire principal :

Armand Josué DJAH: aj_djah@outlook.fr

Secrétaire principal adjoint:

Moulo Elysée Landry KOUASSI: landrewkoua91@gmail.com

Secrétaire chargée du pôle gouvernance universitaire :

Elza KOGOU NZAMBA: konzamb@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance politique :

Jean Jacques SERI: jeanjacquesseri@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance socio-économique :

Vivien MANANGO: ramos2000fr@yahoo.fr

Secrétaire chargé du pôle gouvernance territoriale et environnementale :

Yéboué Stéphane Koissy KOFFI: koyestekoi@gmail.com

Secrétaire chargé du pôle gouvernance hospitalière :

Ekpo Victorien KOUADIO: kouadioekpo@yahoo.fr

Secrétaire chargée du pôle gouvernance et genre :

Agnélé LASSEY: lasseyagnele@yahoo.fr

Chargés du site web pour la mise en ligne des publications (webmaster) :

Sanguen KOUAKOU: kouakousanguen@gmail.com

Anderson Kleh TAH: tahandersonkleh@gmail.com

Trésorière :

TAKI Affoué Valéry-Aimée: takiamee@gmail.com

Wave et Orange Money: (+225) 0706862722

COMITÉ DE LECTURE

1. **ADAYE Akoua Asunta**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie rurale ;
2. **Gnangoran Alida Thérèse ADOU, MC**, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie urbaine,
3. **ANY Desiré**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
4. **ASSANTI Kouassi Olivier**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie (éthique, morale et politique) ;
5. **ASSOUGBA Kabran Beya Brigitte Epse BOUAKI**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Sociologie Politique ;
6. **ASSUE Yao Jean-Aimé**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie (Humaine) ;
7. **BAMBA Abdoulaye**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Histoire contemporaine
8. **BIYOGHE BI ELLA Eric Damien**, MR, IRSH-CENAREST Libreville, Histoire Contemporaine,
9. **BLÉ Kain Arsène**, MC, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes (Roman Africain);
10. **BONANE Rodrigue Paulin**, MR, Institut des Sciences des Sociétés (INSS) de Ouagadougou, Philosophie de l'Éducation ;
11. **BRENOUM Kouakou**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie urbaine ;
12. **DANDONUGBO Iléri**, MC, Université de Lomé, Géographie des Transports,
13. **DIABATE Alassane**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Histoire contemporaine
14. **DIARRASSOUBA Bazoumana**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie (humaine) ;
15. **DJAH Armand Josué**, MC, Université Alassane Ouattara, Géographie urbaine ;
16. **EHORA Effoh Clément**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes ;
17. **ELLA Kouassi Honoré**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
18. **FIE Doh Ludovic**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie de l'art et de la culture
19. **GNAMMON Nambou Agnès Benedicta**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique ;
20. **GONDO Diomandé**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie de la population,
21. **KANGA Konan Arsène**, PT, Université Alassane Ouattara, Lettres Modernes (Romain Africain) ;
22. **KOBENAN Appoh Charlesbor**, MC, Université Felix Houphouët Boigny, Géographie humaine et économique ;
23. **KOFFI Brou Emile**, PT, Université Alassane Ouattara, Géographie (humaine) ;
24. **KOUAHO Blé Marcel Silvère**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie (métaphysique et morale),
25. **KOUAKOU Antoine**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie,
26. **KOUASSI Amino Liliane**, MC, Institut National Supérieur des Arts et l'Action Culturelle, Communication,
27. **KOUMOI Zakariyao**, MC, Université de Kara, Géomatique, Télédétection et SIG,
28. **KRA Kouadio Joseph**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie humaine et économique,
29. **MAZOU Gnazebo Hilaire**, PT, Université Alassane Ouattara, Anthropologie et Sociologie de la Santé ;
30. **NAPAKOU Bantchin**, MC, Université de Lomé, Philosophie Politique et sociale ;
31. **N'DA Kouassi Pekaoh Robert**, MC, Université Jean Lorougnon Guédé, Sociologie du Développement,
32. **N'DRI Diby Cyrille**, PT, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale,
33. **NIAMKEY Aka**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication
34. **OULAI Jean Claude**, PT, Université Alassane Ouattara, Communication,
35. **PRAO Yao N'Grouma Séraphin**, MC, Université Alassane Ouattara, Sciences Économie,
36. **SANOGO Amed Karamoko**, MC, Université Alassane Ouattara, Philosophie politique et sociale ;
37. **SODORÉ Abdoul Aziz**, MC, Université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou, Géographie/ Aménagement,
38. **KONÉ Tahirou**, PT, Université Alassane Ouattara, Sciences de l'Information et de la Communication ;
39. **ZOUHOULA Bi Marie Richard Nicetas.**, MC, Université Péléforo Gon Coulibaly, Géographie des transports et échanges commerciaux
40. **Pascal Dieudonné ROY-EMMA**, MC, Université Alassane Ouattara, Métaphysique et Histoire de la Philosophie.

NORMES DE RÉDACTION

Les manuscrits soumis pour publication doivent respecter les consignes recommandées par le CAMES (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH lors de la 38ème session des CCI (Microsoft Word – NORMES ÉDITORIALES.docx (revue-akofena.com)). En outre, les manuscrits ne doivent pas dépasser 30.000 caractères (espaces compris). Exceptionnellement, pour certains articles de fond, la rédaction peut admettre des textes au-delà de 30.000 caractères, mais ne dépassant pas 40.000 caractères.

Le texte doit être saisi dans le logiciel Word, police Times New Roman, taille 12, interligne 1,5. La longueur totale du manuscrit ne doit pas dépasser 15 pages.

Les contributeurs sont invités à respecter les règles usuelles d'orthographe, de grammaire et de syntaxe. En cas de non-respect des normes éditoriales, le manuscrit sera rejeté.

Le Corpus des manuscrits

Les manuscrits doivent être présentés en plusieurs sections, titrées et disposées dans un ordre logique qui en facilite la compréhension.

À l'exception de l'introduction, de la conclusion et de la bibliographie, les différentes articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres arabes (exemple : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2 ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.).

À part le titre général (en majuscule et gras), la hiérarchie du texte est limitée à trois niveaux de titres :

- *Les titres de niveau 1 sont en minuscule, gras, taille 12, espacement avant 12 et après 12.*
- *Les titres de niveau 2 sont en minuscule, gras, italique, taille 12, espacement avant 6 et après 6.*
- *Les titres de niveau 3 sont en minuscule, italique, non gras, taille 12, espacement avant 6 et après 6.*

Le texte doit être justifié avec des marges de 2,5cm. Le style « Normal » sans tabulation doit être appliqué.

L'usage d'un seul espace après le point est obligatoire. Dans le texte, les nombres de « 01 à 10 » doivent être écrits en lettres (exemple : un, cinq, dix); tandis que ceux de 11 et plus, en chiffres (exemple : 11, 20, 250.000).

Les notes de bas de page doivent présenter les références d'information orales, les sources historiques et les notes explicatives numérotées en série continue. L'usage des notes au pied des pages doit être limité autant que possible.

Les passages cités doivent être présentés uniquement en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse 03 lignes, il la faut la présenter en retrait, en interligne 1, en romain et en réduisant la taille de police d'un point.

En ce qui concerne les références de citations, elles sont intégrées au texte citant de la façon suivante :

Initiale (s) du prénom ou des prénoms de l'auteur ou des auteurs ; Nom de l'auteur ; Année de publication + le numéro de la page à laquelle l'information a été tirée.

Exemple :

« L'innovation renvoie ainsi à la question de dynamiques, de modernisation, d'évolution, de transformation. En cela, le projet FRAR apparaît comme une innovation majeure dans le système de développement ivoirien. » (S. Kamagate, 2013: 66).

La structure des articles

La structure d'un article doit être conforme aux règles de rédaction scientifique. Tout manuscrit soumis à examen, doit comporter les éléments suivants :

- *Un titre, qui indique clairement le sujet de l'article, rédigé en gras et en majuscule, taille 12 et centré.*
- *Nom(s) (en majuscule) et prénoms d'auteur(s) en minuscule, taille 12.*
- *Institution de rattachement de ou des auteur (s) et E-mail, taille 11.*
- *Un résumé (250 mots maximum) en français et en anglais, police Times New Roman, taille 10, interligne 1,5, sur la première page.*
- *Des mots clés, au nombre de 5 en français et en anglais (keywords).*

Selon que l'article soit une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain, les consignes suivantes sont à observer.

Pour une contribution théorique et fondamentale :

Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approches/méthodes), développement articulé, conclusion, références bibliographiques.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain :

Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

N.B : Toutefois, en raison des spécificités des champs disciplinaires et du caractère pluridisciplinaire de la revue, les articles proposés doivent respecter les exigences internes aux disciplines, à l'instar de la méthode IMRAD pour les lettres, sciences humaines et sociales concernées.

Les illustrations: Tableaux, figures, graphiques, photos, cartes, etc.

Les illustrations sont insérées directement dans le texte avec leurs titres et leurs sources. Les titres doivent être placés en haut, c'est-à-dire au-dessus des illustrations et les sources en bas. Les titres et les sources doivent être centrés sous les illustrations. Chaque illustration doit avoir son propre intitulé : tableau, graphique (courbe, diagramme, histogramme ...), carte et photo. Les photographies doivent avoir une bonne résolution.

Les illustrations sont indexées dans le texte par rappel de leur numéro (tableau 1, figure 1, photo 1, etc.). Elles doivent être bien numérotées en chiffre arabe, de façon séquentielle, dans l'ordre de leur apparition dans le texte. Les titres des illustrations sont portés en haut (en gras et en taille 12) et centrés ; tandis que les sources/auteurs sont en bas (taille 10).

Les illustrations doivent être de très bonne qualité afin de permettre une bonne reproduction. Elles doivent être lisibles à l'impression avec une bonne résolution (de l'ordre de 200 à 300 dpi). Au moment de la réduction de l'image originelle (photo par exemple), il faut veiller à la conservation des dimensions (hauteur et largeur).

La revue décline toute responsabilité dans la publication des ressources iconographiques. Il appartient à l'auteur d'un article de prendre les dispositions nécessaires à l'obtention du droit de reproduction ou de représentation physique et dématérialisées dans ce sens.

Références bibliographiques

Les références bibliographiques ne concernent que les références des documents cités dans le texte. Elles sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Les éléments de la référence bibliographique sont présentés comme suit : nom et prénom (s) de l'auteur, année de publication, titre, lieu de publication, éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

- *Dans la zone titre, le titre d'un article est généralement présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique.*
- *Dans la zone éditeur, indiquer la maison d'édition (pour un ouvrage), le nom et le numéro/volume de la revue (pour un article).*
- *Dans la zone page, mentionner les numéros de la première et de la dernière page pour les articles ; le nombre de pages pour les livres.*
- *Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex: 2^{de} éd.).*

Pour les chapitres tirés d'un ouvrage collectif : *nom, prénoms de ou des auteurs, année, titre du chapitre, nom (majuscule), prénom (s) minuscule du directeur de l'ouvrage, titre de l'ouvrage, lieu d'édition, éditeur, nombre de pages.*

Pour les sources sur internet : *indiquer le nom du site, [en ligne] adresse URL, date de mise en ligne (facultative) et date de consultation.*

Exemples de références bibliographiques

Livre (un auteur) : HAUHOUOT Asseypo Antoine, 2002, Développement, aménagement régionalisation en Côte d'Ivoire, Abidjan, EDUCI, 364 p.

Livre (plus d'un auteur) : PETER Hochet, SOURWEMA Salam, YATTA François, SAWAGOGO Antoine, OUEDRAOGO Mahamadou, 2014, le livre blanc de la décentralisation financière dans l'espace UEMOA, Burkina Faso, Laboratoire Citoyennetés, 73 p.

Thèse : GBAYORO Bomisso Gilles, 2016, Politique municipale et développement urbain, le cas des communes de Bondoukou, de Daloa et de Grand-Lahou, thèse unique de doctorat en géographie, Abidjan (Côte d'Ivoire), Université de Cocody, 320 p.

Article de revue : KAMAGATE Sanaliou, 2013, « Analyse de la diffusion du projet FRAR dans l'espace Rural ivoirien : cas du district du Zanzan », Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement, n° 2, EDUCI-Abidjan, pp 65-77.

Article électronique : Fonds Mondial pour le Développement des Villes, 2014, renforcer les recettes locales pour financer le développement urbain en Afrique, [en ligne] (page consultée le 15 /07/2018) www.resolutionsfundcities.fmt.net.

N.B :

Dans le corps du texte, les références doivent être mentionnées de la manière suivante : Initiale du prénom de l'auteur (ou initiales des prénoms des auteurs) ; Nom de l'auteur (ou Noms des auteurs), année et page (ex.: A. Guézéré, 2013, p. 59 ou A. Kobenan, K. Brénoum et K. Atta, 2017, p. 189).

Pour les articles ou ouvrages collectifs de plus de trois auteurs, noter l'initiale du prénom du premier auteur, suivie de son nom, puis de la mention et "al." (A. Coulibaly et al, 2018, p. 151).

SOMMAIRE

FORMATION À DISTANCE D'ENSEIGNANTS OUEST AFRICAINS À LA LUMIÈRE DU CONSTRUCTIVISME COGNITIF DE J. PIAGET

SANÉ Mamadou Vieux Lamine 13-22

ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES ET INCIDENCE DU PALUDISME AUTOUR DE L'AMÉNAGEMENT HYDROÉLECTRIQUE DE TAABO

ZOHOURE Gazalo Rosalie ; KOUAKOU Kouassi Serge ; ALLA Kouadio Augustin 23-33

DE L'ESTHÉTIQUE URBAINE À LA MARGINALITÉ SOCIALE : DÉGUERPISEMENTS ET ÉMERGENCE DES INFORMALITÉS GRISES À GONZAGUEVILLE DANS LE PÉRIURBAIN DE PORT-BOUËT (ABIDJAN)

ZEZE Marie-Thérèse Dahonnon ; AKPO Franck Armel 34-47

MÉDIATIONS ANCESTRALES ET RELIGIEUSES POUR UNE GOUVERNANCE INCLUSIVE ET DURABLE EN AFRIQUE

ANZIAN Mlan Kouakou Pierre 48-57

MODÉLISATION SPATIO-TEMPORELLE DE L'ÉVOLUTION D'OCCUPATION DES TERRES DANS LA PROVINCE DU TUY, BURKINA FASO

Nongb-Sanga Adeline KOMBASSERE ; Blaise OUÉDRAOGO ; Assonsi SOMA 58-70

LA POLITIQUE COLONIALE FRANÇAISE : SON IDÉOLOGIE ET SES CONTRASTES DANS LA GOUVERNANCE FAUNIQUE EN HAUTE-VOLTA (1923-1960)

HIEN Sourbar Justin Wenceslas ; Moussa ZABSONRE 71-81

GOUVERNANCE PÉNALE ET CRISE DU DÉVELOPPEMENT HUMAIN DANS LE CONDAMNÉ À MORT DE JEAN GENET : VERS UNE CONTRE-GOUVERNANCE POÉTIQUE

KOPOIN Kopoin François 82-89

IMPÉRATIFS POLITIQUES ET ÉDUCATION POLITICO-CITOYENNE : DU CYNISME À LA DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

Kinimo Bienvenu Lagloire N'ZI 90-99

ÉVALUATION DES BIENS ET SERVICES ÉCOSYSTÉMIQUES DE L'ÉCOSYSTÈME MANGROVE DE L'AIRE MARINE PROTÉGÉE DE UFOYAAL KASSA-BANDIAL (SÉNÉGAL)

SOW El Hadji 100-113

MUTATION DE LA GOUVERNANCE TRADITIONNELLE DE L'EAU À UNE HYDRO-DIPLOMATIE DANS LE BASSIN DU FLEUVE SÉNÉGAL

Coura KANE 114-125

DYNAMIQUES SÉCURITAIRES DANS LES QUARTIERS SOUS-INTÉGRÉS DU SIXIÈME ARRONDISSEMENT DE LIBREVILLE (GABON) : ENTRE MENACES MULTIFORMES ET INSUFFISANCES INSTITUTIONNELLES

BIDJOULI Lola Richard ; NDONG BEKA II Poliny 126-142

CONFLITS AGRICULTEURS-ÉLEVEURS, LOGIQUES SOCIALES ET MODES DE RÉGULATION EN CÔTE D'IVOIRE : CAS DES VILLAGES DE NAMBONKAHA (FERKESSÉDOUGOU) ET NIANDÉGUÉ (BOUNA)

PARIGASSORI Siméon SORO 143-153

LES MOTOS-TRICYCLES DANS LA GESTION DE CRISE DE MOBILITÉ DANS LE DISTRICT AUTONOME D'ABIDJAN : CAS D'ABOBO-BOCABO (ABIDJAN, CÔTE D'IVOIRE)

DAGNOGO Mamadou ; KAMAGATE Sanaliou 154-164

ACCÈS À L'EAU POTABLE ET RISQUE DE MALADIES HYDRIQUES DANS LES COMMUNES D'ABOBO, YOPOUGON ET KOUMASSI (CÔTE D'IVOIRE)

SEKA Séka Ghislain ; YAMIAN Brou Becket Stanislas ; SEKA Ayé Gnanqui Parfait 165-174

LES VILLES PRÉCOLONIALES DE CÔTE D'IVOIRE ENTRE MARGINALISATION COLONIALE ET INTÉGRATION DANS LES POLITIQUES PUBLIQUES CONTEMPORAINES DE DÉVELOPPEMENT URBAIN : CAS DE BONDOUKOU

Kouadio Joseph KRA ; Ouattara Bourahima FROUMAN ; Adou François KOUADIO 175-188

LE TOTALITARISME OU LA FIN DE L'ÉTHIQUE POLITIQUE Soumaïla COULIBALY	189-197
LE DÉTERMINISME, FONDEMENT DE L'OPTIMISME LEIBNIZIEN Fofana Falikou	198-208
LES LANGUES IVOIRIENNES COMME MÉDIATION PÉDAGOGIQUE : ÉTUDE DES PERCEPTIONS DES ENSEIGNANTS ET PARENTS D'ÉLÈVES DU PRIMAIRE Kouame Marie Christelle Épouse EHOUE	209-216
LA RÉGIE ABIDJAN NIGER (RAN) FACE AU DÉFIS DU PERSONNEL QUALIFIÉ (1960-1980) OUATTARA Kacoumani Mesmer ; KAPIEU Kando Romaric	217-227
DYNAMIQUE URBAINE CONTRASTÉE À SAN PEDRO : EXEMPLE DE DIGBOUÉ-VILLAGE ET PONT DIGBOUÉ Djénan Marie Angèle KARAMOKO-YEGBE ; Chilé Nadège YAPO épouse KOUAKOU ; Kouassi Théophile KRAMO	228-238
POLITIQUES PUBLIQUES LOCALES ET VALORISATION DU SEL AU SÉNÉGAL : UNE LECTURE COMPARATIVE DES DISPOSITIFS DE PLANIFICATION DANS LE SINE-SALOUM SY Karalan	239-247
UNE INFLUENCE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE DANS LES INTERSTICES DE L'ACTION PUBLIQUE : LEÇONS APPRISSES DE L'EXPÉRIENCE DE LA POSCEAS Sambou NDIAYE	248-258
DU CHEF D'ÉTABLISSEMENT NOMMÉ SUR LE TAS À L'ADMINISTRATEUR DES LYCÉES ET COLLÈGES FORMÉ : EXPÉRIENCES VÉCUES ET LEÇONS APPRISSES OUEDRAOGO Mangawindin Guy Romuald	259-270
GOVERNANCE PARTICIPATIVE ET CONFLITS D'USAGE DE L'EAU DANS LES PÉRIMÈTRES IRRIGUÉS : ANALYSE SOCIOLOGIQUE DU BARRAGE HYDROAGRICOLE DE SOLOMOUGOU (NORD CÔTE D'IVOIRE) YÉO Namè Hassan ; KOUAKOU Guy Éric Anicet Quassy	271-281
LES MIGRATIONS PEULHS-YARSÉ ET DYNAMISME ÉCONOMIQUE DANS LA CORNE-OUEST DU TOGO DE 1900 À 1990 LALLE Mani ; NADINGA Jean	282-292
LA RÉSILIENCE DES CONTES IVOIRIENS À L'ÉPREUVE DE L'INNOVATION TECHNOLOGIQUE : ENTRE PERMANENCE DES VALEURS ET RECONFIGURATION INTERMÉDIAIRE COULIBALY Kounadi	293-302
LA GESTION DES DÉCHETS LIQUIDES FACE À L'EXTENSION URBAINE À SIKENSI KOUAME N'Guessan Marie Mireille	303-311
CRISE RÉPUTATIONNELLE DU MCLU ET TRIBUNAL MÉDIATIQUE : DYNAMIQUE DE L'ESPACE PUBLIC NUMÉRIQUE EN CÔTE D'IVOIRE YAO Kouakou Guillaume	312-320
ARCHITECTE-URBANISTE « DÉVELOPPEUR » ET « CONSTRUCTEUR » : PISTES DE RÉFLEXION POUR UNE FORMATION ENDOGÈNE EN ARCHITECTURE ET URBANISME EN AFRIQUE NOIRE FRANCOPHONE Pougwendé Léandre GUIGMA ; Mahounami Solange KPOGBEMABOU	321-330
DIGITALISATION DES SERVICES MUNICIPAUX DE LA COMMUNE DE YOPOUGON (SUD DE LA CÔTE D'IVOIRE) BOSSON Koffi Bertin ; KOFFI Yao Julien	331-339
PÉRIURBANISATION ET RECOMPOSITION DES STRATÉGIES D'ACTEURS AGRICOLES À ANGAMBLÉ-KONANKRO (PÉRIPHÉRIE OUEST DE BOUAKÉ, CÔTE D'IVOIRE) KOUAKOU Bah ; YÉO Siriki	340-349

BÄNGR-WEOOGO, UN PARC DE DÉCOUVERTE POUR QUELS BESOINS URBAINS ? Karambiri Sheila Médinaa ; Gansaonré Raogo Noël ; SODORÉ Abdoul Azisec	350-360
CONDUITES SUICIDAIRES CHEZ DES FEMMES VICTIMES DE VIOLENCES CONJUGALES À DALOA ESSOH Lohoues Olivier ; DALOUGOU Gbalawoulou Dali ; N'GUESSAN Kouadio Raymond ; SOYIZOU Akofa Murielle Ange Myriam	361-371
LE JEU DES MÉDIAS DANS LA GOUVERNANCE PUBLIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN CÔTE D'IVOIRE : LE CAS DU GROUPE FRATERNITÉ MATIN Michelle TOPÉ GUEU ; Monvaly Badara TOURÉ	372-380
AGRICULTURE PÉRIURBAINE ET PRESSION URBAINE À DAKAR : LE CAS DES PÉRIMÈTRES MARAICHERS DE LENDENG SÈNE Abibe	381-389
UTILISATION DES SERVICES DE SOINS DES ÉTABLISSEMENTS SANITAIRES DE PREMIER CONTACT (ESPC) DANS LA VILLE DE BOUAKÉ (CÔTE D'IVOIRE) KONE TANYO Boniface	390-400
LA GLOBALISATION ET SES DÉFIS ÉTHIQUES EN AFRIQUE Agoussi Alphonse MOGUÉ ; Kouadio Antoine ADOU	401-409
EXPLOITATION MINIÈRE ARTISANALE (EMA) ET SANTÉ MATERNELLE ET INFANTILE AU BURKINA FASO OUEDRAOGO Alizèta	410-420
QUAND LES ÉCRANS ÉCLIPSENT LES CŒURS : IMPACT DE LA MÉDIATION NUMÉRIQUE SUR LA QUALITÉ DES INTERACTIONS HUMAINES ET FAMILIALES DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE KOFFI Hamanys Broux De Ismaël	421-429
PENSER LES CRISES EXISTENTIELLES CONTEMPORAINES : ENTRE ANGOISSE HEIDEGGÉRIENNE ET RESPONSABILITÉ LEVINASSIENNE TAKI Affoué Valery-Aimée	430-441
INCIVILITÉS DISCURSIVES DANS LA RÉGION DU PORO : ANALYSE DES ÉNONCÉS ET FONCTIONS DANS LES INTERACTIONS LINGUISTIQUES KOFFI Niangoran Germain ; ZADI Esther Gisèle Epse GOUAMENE	442-452
LA PRODUCTION DE L'ESPACE PÉRIURBAIN DE DALOA : ENTRE INFORMALITÉ ET PRÉCARISATION ELEAZARUS Atsé Laudose Miguel ; GOUAMENE Dider-Charles ; KONATE Tchilogneri	453-466
LE DIEMA DE KPANA (TOGO) À L'ÉPREUVE DES POUVOIRS COLONIAUX ALLEMAND ET FRANÇAIS DU XVII^e SIÈCLE A 1921 DANDONOU GBO Nanbidou, LAGBEMA Sougla-Noma	467-477
L'ESPAGNE ET LA DYNAMIQUE DE SES TROIS CRISES KONAN Kouadio Stéphane-Yannick	478-485
OCCUPATION ILLÉGALE ET CONSERVATION DES AIRES PROTÉGÉES : UNE LECTURE A PARTIR DE LA THÉORIE DE L'ACCÈS DU CAS DU PARC NATIONAL DU MONT PEKO EN CÔTE D'IVOIRE TOUKPO Oscar Guy Sical, TARROUTH Honnéo Gabin, ADOU Koffi Seï	486-494
LES IMPLICATIONS DU SECTEUR MUSICAL DANS LA GOUVERNANCE ARTISTIQUE ET CULTURELLE EN CÔTE D'IVOIRE ATTOUNGBRE Kouadio Félix	495-505
ALIMENTATION DE L'HIPPOPOTAME AMPHIBIE (HIPPOPOTAMUS AMPHIBIUS LENNAEUS, 1758) DANS LA ZONE DE LA MARE DE KOUMBELOTI EN PAYS ANOUFO AU NORD-TOGO IDRISSA Sahada, ALASSANE Abdourazakou, SIKBAGOU Kankpénangue	506-518

PENSER LES CRISES EXISTENTIELLES CONTEMPORAINES : ENTRE ANGOISSE HEIDEGGÉRIENNE ET RESPONSABILITÉ LEVINASSIENNE

TAKI Affoué Valéry-Aimée

Maître-assistante, Département de Philosophie
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
Email : takiamee@gmail.com

Soumission : 21/04/2026 Instruction : 07/05/26 Publication : 15/06/2026

Résumé :

Nous nous proposons dans cet article d'examiner l'angoisse chez Martin Heidegger et la responsabilité éthique chez Emmanuel Levinas en mettant en évidence la portée de ces deux approches philosophiques pour penser les crises contemporaines. Chez Heidegger, l'angoisse se comprend comme une expérience ontologique révélant la finitude du Dasein et sa propre vulnérabilité, tandis que chez Levinas, la vulnérabilité ne procède pas d'un retour sur soi, mais de l'irruption du Visage d'autrui qui assigne le sujet à une responsabilité éthique irréductible. Ainsi, là où Heidegger pense l'angoisse comme voie d'accès à l'authenticité, Levinas en déplace l'enjeu vers une responsabilité pour autrui, critiquant toute pensée qui reconduirait l'autre à une simple catégorie.

En conjuguant leurs pensées, nous montrons dans notre analyse, en quoi à travers les méthodes analytique et comparative, ces philosophies peuvent aider à construire des communautés solidaires au sein desquelles le bien-être de chacun est intrinsèquement lié à celui l'autre pour ainsi dire de tous.

Mots clés : Altérité, Angoisse, Crise, Éthique, Responsabilité.

Abstract :

This article aims to examine anxiety in Martin Heidegger and ethical responsibility in Emmanuel Levinas, highlighting the relevance of these two philosophical approaches for thinking about contemporary crises. In Heidegger, anxiety is understood as an ontological experience that reveals the finitude of Dasein and exposes it to its own vulnerability, whereas in Levinas, vulnerability does not arise from a return to the self, but from the irruption of the face of the Other, which assigns the subject an irreducible ethical responsibility. Thus, where Heidegger conceives anxiety as a path to authenticity, Levinas shifts the focus toward responsibility for the Other, criticizing any form of thought that would reduce the Other to a mere category. By bringing their perspectives together, this analysis shows how, through analytical and comparative methods, these philosophies can contribute to building more solidaristic communities, in which the well-being of each is intrinsically linked to that of all.

Keywords : Alterity, Anxiety, Crisis, Ethics, Responsibility.

Introduction

Notre époque est sans doute la plus mouvementée de l'histoire de l'humanité, en raison des innombrables crises qui la parsèment. Aujourd'hui, nous assistons, impuissants, à une montée vertigineuse des crises d'ordre social, économique, politique, environnemental et psychologique qui représentent des défis à relever. Face à ces défis contemporains, l'être humain semble être désorienté d'un point de vue existentiel : il ne sait plus à quel saint se vouer. Il vit dans une angoisse existentielle persistante. Cette situation explique sans doute, la thèse d'E. Levinas (1972, p.73), selon laquelle notre monde traverse une « crise de l'humanisme ».

Dans ce contexte, les réflexions de M. Heidegger et d'E. Levinas, portant sur l'angoisse existentielle et la responsabilité éthique, peuvent nous servir de cadre logique pour nous orienter vers le sens et des voies de solutions salutaires

Dans son œuvre majeur, *Être et Temps*, M. Heidegger analyse l'angoisse comme une prise de conscience de la finitude humaine, permettant au *Dasein* d'aborder à la question de l'Être. Dans cet élan, Heidegger (2006, p.213) souligne qu'« en tant que possibilité d'être du *Dasein* qui ne fait qu'un avec ce qui est ouvert en lui, l'angoisse fournit le sol phénoménologique propice à la saisie explicite et originelle de l'être du *Dasein*, lequel être se révélera être le souci ».

Souci de l'être pour le *Dasein*, souci de sa propre existence, l'angoisse est dans le vocabulaire heideggérien, le sentiment qui rappelle à l'homme son éphémérité et dans le même temps, sa mission existentielle comme quête d'être.

Parallèlement, bien qu'indirectement perceptible chez E. Levinas, le concept d'angoisse trouve un écho favorable dans son œuvre quant à la responsabilité éthique. Chez lui, l'angoisse est plutôt liée à la prise de conscience de la vulnérabilité de l'Autre et non de l'existant lui-même. L'angoisse survient à partir de la confrontation avec le visage de l'Autre, impliquant une responsabilité immédiate. Précisément, la rencontre avec la nudité du visage de l'Autre, suscite un sentiment d'angoisse chez le sujet. Ce faisant, celui-ci craint de ne pas pouvoir répondre à son devoir éthique, car « positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce qu'on fait soi-même » (E. Levinas, 2012, p. 92). Ainsi, la responsabilité éthique peut être perçue comme une forme d'angoisse chez Levinas. Mais au fond, que voulons nous montrer à travers un tel rapprochement conceptuel ?

Par la présente étude, nous voulons examiner en quoi l'angoisse existentielle chez M. Heidegger d'une part, et d'autre part, la responsabilité éthique chez E. Levinas peuvent nous permettre une analyse compréhensive des défis existentiels contemporains. Dès lors dans un monde marqué par l'aliénation et les crises sociales en quoi l'angoisse chez Heidegger et la responsabilité éthique levinassienne sont-elles le véritable moment de prise de conscience existentielle et de la promotion d'une éthique d'engagement authentique et salutaire ?

En abordant ce problème, nous souhaitons développer, à partir des deux philosophies, une éthique de l'engagement au regard des crises contemporaines.

Notre recherche vise à encourager chez l'homme contemporain, la sérénité et la responsabilité face aux défis contemporains mettant en péril son existence. Pour ce faire, nous adopterons les méthodes analytique et comparative pour vérifier nos hypothèses aux fins d'analyser chez Heidegger et Levinas, la question de l'angoisse et de la responsabilité (1). Ensuite et enfin, nous examinerons les orientations heideggérienne et levinassienne quant aux voies de solutions existentielles aux crises contemporaines (2).

1. De Heidegger à Levinas : De l'Angoisse à la Responsabilité éthique

Nous proposons dans cette partie de notre analyse, d'examiner conjointement les fondements philosophiques de l'angoisse existentielle chez Martin Heidegger et de la responsabilité éthique chez Emmanuel Levinas. Cela permet d'une part, de mettre en lumière la portée ontologique de l'angoisse comme expérience fondamentale du *Dasein*, et d'autre part, la signification éthique de la responsabilité pour autrui envisagée comme la structure originaire de la subjectivité.

1.1. L'Angoisse chez Martin Heidegger

Le concept d'angoisse revêt un sens profond dans l'économie du philosophe heideggérien. Tout part de la distinction que le fribourgeois établit entre l'angoisse et la peur. Il précise d'abord que l'angoisse n'est pas la peur. Pour Heidegger (2006, p. 179), la peur est « un phénomène de l'état émotionnel de l'arrière-plan », autrement dit, la peur est toujours suscitée par quelque chose. Le sujet qui a peur, a naturellement peur de quelque chose. L'objet de la peur est une menace qui perturbe la tranquillité du sujet ; c'est donc un état émotionnel dans lequel il se trouve plongé. Cependant, la peur n'est pas la crainte. La peur est liée à un objet ; on a peur de ceci ou de cela (un accident, etc.). La crainte, plus proche de l'angoisse révèle au contraire, une menace indéterminée : elle ne provient pas d'un objet et place le *Dasein* devant sa finitude.

Il convient également de noter que seul le *Dasein* ; c'est-à-dire l'être conscient de son existence, peut éprouver de la peur. C'est dans cette perspective que M. Heidegger (2006, p. 180) a pu écrire ceci :

Seul peut prendre peur un étant pour lequel il y a en son Être de cet Être lui-même. Le fait qu'il ait peur ouvre-révèle cet étant dans sa mise en danger, dans son étant d'abandon [*Überlassenheit*] à lui-même. Même si c'est de façon plus ou moins explicite, la peur révèle toujours le *Dasein* dans l'Être de son 'là'.

Ainsi, la prise de conscience par le sujet de son existence et de la présence d'un autre étant, fait naître la peur. Le *Dasein* est conscient de son « là », c'est-à-dire de son être-au-monde, c'est-à-dire au contact de réalités ou de situations : il est alors exposé à la peur - peur de quelque chose, mais aussi peur pour les autres. Partageant son existence avec autrui, il peut avoir peur pour les autres sans pour autant éprouver lui-même cette peur. Bien que la peur présente plusieurs facettes, elle demeure liée à un objet : « Ce "devant quoi" on est effrayé est de prime abord quelque chose de bien connu et de familier » (M. Heidegger, 2006, p.181).

Contrairement à la peur, qui est liée à un objet précis, l'angoisse se veut une expérience plus profonde et indéfinie : elle confronte le *Dasein* à l'absence de sens. L'angoisse place le *Dasein* face au rien - non seulement sans objet, mais comme crainte devant le vide. Cependant, la peur précède l'angoisse : le *Dasein* fait d'abord l'expérience de la peur d'un objet, puis se retrouve dans une crainte sans objet dont il ignore la provenance. Ce vide qui fait peur a une signification chez Heidegger : il découle de ce qui permet au sujet d'être conscient de son être-au-monde, c'est-à-dire de l'Être.

En somme, l'angoisse ouvre le *Dasein* à la structure fondamentale de son existence. Dans ce contexte, J. M. Vaysse (2000, p. 5) souligne qu'« à la différence de la peur qui est toujours peur d'un intramondain, celle-ci n'a jamais affaire à un tel étant et ne sait pas de quoi elle s'angoisse. Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel ». Dès lors, l'angoisse convie le *Dasein*, perdu dans le « On » - c'est-à-dire dans une quotidienneté naïve - à rejoindre sa propre finitude. En d'autres termes, selon J. M. Vaysse (2000, p. 5), « s'identifiant au On et immergé dans le monde de la préoccupation, le *Dasein* déchu fuit devant lui-même, mais ne rencontre que lui-même. »

La prise de conscience de sa propre finitude permet au sujet de mener une existence authentique. Paradoxalement, cette conscience de sa mort constitue la seule disposition authentique du *Dasein*. C'est parce qu'il est un être-pour-la-mort que son existence prend sens : sans conscience de sa finitude, il mènerait une existence insensée et vide. Comme l'indique M. Heidegger, (2006, p. 235) :

Le fait pour le *Dasein* de s'angoisser ouvre-révèle originellement et directement le monde en tant que monde. Ce n'est pas le *Dasein* qui, de prime abord, par réflexion, fait abstraction de l'étant qui est de façon intramondaine et ne pense qu'au monde en face duquel ensuite l'angoisse prend naissance, mais c'est l'angoisse qui, en tant que mode de l'état émotionnel d'arrière-plan, ouvre-révèle pour la première fois le monde en tant que monde.

Il s'ensuit que le monde du *Dasein* s'ouvre à travers le phénomène de l'angoisse. À l'inverse, il ne s'agit pas du monde du "On", c'est-à-dire de la banalité ontique, mais du monde de l'Être. Par conséquent, l'angoisse suscite chez l'homme un sentiment de défamiliarisation : il se sent « étrange et étranger » (M. Heidegger, 2006, p. 237). Or, cette « inquiétante étrangeté » (*unheimlichkeit*) conduit le *Dasein* à comprendre que le monde ne lui appartient pas : il n'y fait que séjourner, en raison même de sa finitude. M. Heidegger, (2006, p. 237) précise que « l'inquiétante étrangeté vise en même temps le fait de ne pas être chez soi. » Cependant, force est de constater que l'inquiétante étrangeté structure l'existence du *Dasein*, autrement dit, c'est le phénomène de l'angoisse qui confère au *Dasein* une effectivité.

On pourrait ajouter, au passage, que malgré son effectivité, l'angoisse développe aussi chez le *Dasein* le sentiment de ne pas appartenir à "son monde" ; ce qui signifie que le monde n'est pas sa propriété.

En effet, l'angoisse invite le *Dasein* à trouver une place authentique dans le monde sans chercher à le posséder. Conscient de sa finitude, il est aussi appelé à se départir de son être propre afin de s'ouvrir à l'Être. En d'autres mots, l'angoisse suscite chez le *Dasein* le besoin d'authenticité dans son existence alors même que son être est a priori fini. Dans sa quête de sens, le *Dasein* devient « souci » : souci d'une existence authentique, qui renvoie à l'ouverture à l'Être. En réalité, l'Être est, par essence, préoccupation : le *Dasein* est constamment préoccupé par l'idée de se tenir dans la clairière de l'Être. C'est ce qui justifie la déclaration du fribourgeois, selon laquelle :

C'est parce que l'« être-au-monde » est par essence souci que l'Être près de l'étant disponible a pu être saisi en tant que préoccupation, et que l'Être en commun avec l'« être-là-avec des autres, tels qu'ils viennent à la rencontre de façon intramondaine, a pu être saisi comme étant la sollicitude. L'« être-près-de est préoccupation, et cela parce que, en tant que guise de l'« être-là... », il va être déterminé par la structure de base de ce dernier, à savoir le souci. Le souci ne fait pas que caractériser l'existentialité, telle qu'elle est détachée de la facticité et de la déchéance, mais il enveloppe l'unité de ces déterminations d'être (M. Heidegger, 2006, p. 242).

Ainsi, chez le *Dasein*, l'angoisse, en suscitant le souci de l'Être peut renvoyer à plusieurs significations qui s'entremêlent. D'une part, l'angoisse rappelle au sujet la contingence de son existence et sa condition mortelle tout en l'invitant à mener une existence authentique. Il y parvient en s'affranchissant du "On "qui le plonge dans la banalité ontique. D'autre part, en développant le sentiment d'étrangeté vis-à-vis du monde, l'angoisse fait émerger le souci en tant que préoccupation existentielle de l'Être. C'est dans ce cadre que K. A. Koffi (2013, p. 73) qualifie l'angoisse comme

l'une des dispositions affectives qui permet au *Dasein* de s'ouvrir à l'Être, et donc d'être dans l'entente permanente de l'Être. En tant que disposition fondamentale constituant un contre-mouvement par rapport à la déchéance, l'angoisse est irréductible à tout état psychologique, sociologique ou anthropologique. C'est dire que l'angoisse, ici, ne se confond nullement avec l'angoisse telle que l'on l'entend habituellement dans la sphère intramondaine. Bien plus, l'angoisse est, fondamentalement, une insigne ouverture du *Dasein* à son propre être. De cette façon, l'angoisse appréhende le monde comme tel.

Ainsi, selon les mots de K. A. Koffi, l'angoisse chez Heidegger, ne se réduit nullement à une peur ou un malaise psychologique. Elle est au contraire, une disposition fondamentale qui réveille le *Dasein* en l'emmenant à se comprendre lui-même et à voir le monde dans son sens profond.

1.2. La Responsabilité éthique chez Emmanuel Levinas

La responsabilité est une thématique largement explorée par les philosophes en raison de sa portée morale. Cependant, Levinas lui confère une dimension éthique unique en son genre. Qu'entend-on alors par ce concept ? Selon A. Lalande (2021, p. 926), la responsabilité se définit comme suit :

Le rapport qui existe entre un agent moral et les actes qu'il accomplit, en vertu duquel il est censé en être l'auteur et en subir les conséquences. On distingue la responsabilité morale, la responsabilité juridique et la responsabilité sociale. La responsabilité morale consiste dans l'imputation à un sujet des actes qu'il a accomplis librement et en pleine conscience. Être responsable moralement, c'est être digne d'éloge ou de blâme pour ses actes. La responsabilité juridique est l'obligation de répondre de ses actes devant la loi et d'en subir les sanctions prévues. La responsabilité sociale consiste dans l'obligation morale qui incombe à chacun de tenir compte, dans sa conduite, des conséquences de ses actes sur la société.

Ainsi, qu'elle soit morale, juridique ou sociale, la responsabilité implique que le sujet réponde de ses actes.

Toutefois, Levinas rejette cette conception qu'il considère trop restrictive, et voit la responsabilité comme un acte pur, transcendant les dimensions morales et juridiques. Pour lui, la notion de responsabilité envers autrui est au cœur de son éthique qu'il considère non comme une branche de la philosophie, mais « la philosophie première » (E. Levinas, 1995, p. 18). Il l'érige même comme la structure métaphysique fondamentale de l'existence humaine. Ainsi, il est important de distinguer les termes « obligation » et « responsabilité » souvent confondus. D'un point de vue éthique, l'obligation découle des engagements familiaux, professionnels et sociaux tandis que la responsabilité évoque et convoque mon rapport à l'Autre. La première est liée à des choix personnels alors que la seconde est infinie.

Dans la démarche levinassienne, la responsabilité est un principe fondamental qui dépasse les simples obligations. Elle est en forme d'un engagement métaphysique envers l'Autre. Levinas (2021, p. 173), précise que cette responsabilité est « antérieure à tout engagement libre, le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres ». Cela signifie qu'elle ne se limite pas à répondre de ses propres fautes, mais implique aussi assumer celles des autres. Ainsi, la responsabilité, au-delà de sa portée morale et juridique, est le fondement-même de l'intersubjectivité d'un point de vue éthique. Elle ne se présente plus comme un choix, mais elle conditionne l'existence du sujet en tant qu'« être-pour-autrui ». En d'autres termes, la relation à l'Autre devient essentielle à l'existence subjective, transformant cette interaction en désir métaphysique. En réalité, c'est le Visage de l'Autre qui ordonne la responsabilité et donne sens à l'exister du sujet. Dès lors, à quoi renvoie le concept de Visage chez Levinas pour qu'il conditionne l'existence subjective ?

En effet, Levinas, définit le Visage bien plus comme une simple partie du corps. Il déclare que « tout le corps humain est, en un sens, plus ou moins, visage. » (E. Levinas, 2012, p. 94). Le Visage représente l'humain dans son intégralité et son intimité. Pour lui, le « Visage » est la source de l'humanité et peut même être perçu comme une trace de Dieu en nous. Dans cette optique, il affirme que « le Visage de l'homme - c'est ce par quoi l'invisible en lui est visible et est en commerce avec nous. » (E. Levinas, 2010, p. 187-188). Cette conception du visage implique une phénoménalité renfermant un mystère dans son expression. E. Levinas (2016, p. 15) souligne que,

le Visage se distingue des autres phénomènes par la manière dont il signifie. Il ne prend pas sens à partir du moi ni du champ intersubjectif. Il prend sens par lui-même, il n'est pas l'être dont la singularité est accessible à partir du concept. Le visage a un sens en lui-même, il signifie directement, à partir de lui-même.

De ce qui précède, Levinas considère le visage comme une substance autonome semblable à celle de Spinoza (2022, p. 65) : « Ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une chose duquel il doit être formé ». Appliqué au visage, cela signifie qu'il ne nécessite aucune entité extérieure pour signifier ; il est intrinsèquement pour ainsi dire en lui-même, significatif.

À travers le Visage, Levinas cherche à transcender la choséité de l'Autre, car souvent réduit à un simple objet. Pourtant, le Visage, en tant que manifestation de l'Autre, indique une transcendance radicale. Dit autrement, « la signifiance du Visage, dans son abstraction, est au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieur à tout ordre, à tout monde » (E. Levinas, 1972, p. 52). Il est crucial de préciser que le Visage n'est pas une chose, car il ne présente pas de traits caractéristiques permettant à la conscience de le thématiser comme un objet de connaissance : il est nu. Paradoxalement, la nudité du Visage est ce qui révèle sa transcendance.

Dans la démarche levinassienne, le Visage est ce à partir de quoi l'humain doit être saisi comme humain, c'est-à-dire comme appel. Il s'ensuit que le Visage interpelle le sujet et l'invite à la responsabilité. En effet, celle-ci consiste fondamentalement à répondre de la vulnérabilité de l'Autre. L'apparition du Visage invite donc à prendre soin de l'autre homme.

A. Tornay (2006, p. 44) fait remarquer que, « pour exprimer le caractère particulier de cette apparition du Visage, Levinas parle d'épiphanie. Dans l'épiphanie, ce n'est pas le Moi qui est la source d'une visée intentionnelle, c'est l'inverse : une lumière, un message, irradie de l'Autre et atteint le Moi ». Par voie de conséquence, le visage est un appel à la responsabilité voire à répondre de la misère de l'Autre, incarnant le paradoxe éthique.

Le Visage levinassien confère un double statut à l'Autre, ce qui peut paraître paradoxal, mais donne un sens singulier à l'éthique levinassienne. L'Autre est à la fois le Maître qui ordonne de prendre soin de lui et le pauvre qui implore de l'aide. Il est à la fois fort en raison de l'interdiction de son meurtre, et de sa vulnérabilité en raison de sa pauvreté extrême. C'est fondamentalement pour cette raison éthique qu'il appelle au secours. Concrètement, le Visage, par sa transcendance, commande de tenir compte de sa vulnérabilité afin de prendre soin de lui.

En somme, chez E. Levinas (1972, p. 53), « la présence du Visage signifie ainsi un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience. La conscience est mise en question par le visage ». Ainsi dit, l'appel du visage consiste à répondre de sa fragilité, interdisant le meurtre et toute forme de violence. En vérité, « le Visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : "Tu ne tueras point " » (E. Levinas, 2012, p. 81). Cet ordre, reçu du Visage, atteste de sa hauteur éthique et de sa pauvreté. Lorsqu'Autrui se présente à moi en tant que personne, il révèle sa vulnérabilité, m'invitant à prendre soin de lui, tel le pauvre, l'orphelin ou la veuve. Pour E. Levinas (2012, p. 83),

le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'Autrui est dénudé ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout.

En résumé, le visage ne demande pas à être obéi ; il impose, sans violence, l'humanisme. La responsabilité éthique consiste donc à prendre inconditionnellement soin d'autrui.

2. Crises contemporaines au miroir des orientations heideggériennes et levinassienne

À ce stade de notre réflexion, il sera question d'interroger les orientations respectives de Martin Heidegger et d'Emmanuel Levinas dans l'appréhension des crises contemporaines. Dans notre démarche, nous articulerons d'une part, le passage de l'analytique de l'angoisse à une éthique de la responsabilité comme condition d'une intelligibilité réarticulée de ces crises, et en mettant en évidence, d'autre part, les rapports d'identité et de différence qui configurent leurs démarches philosophiques respectives.

2.1. De l'angoisse heideggérienne à la responsabilité levinassienne : pour une intelligibilité renouvelée des crises contemporaines

Dans sa thématisation de l'angoisse Heidegger nous confronte à la réalité de la finitude de l'homme et de son isolement existentiel. Toutefois, cette angoisse peut être interprétée comme un rappel de notre fragilité. En tant qu'être fini, l'homme doit prendre conscience de sa mission : donner un sens à son existence. Il s'ensuit que l'angoisse en tant qu'une disposition fondamentale qui nous ouvre à notre propre finitude, peut nous faire prendre conscience de la vulnérabilité de l'humain. En prenant conscience de notre condition humaine fragile, nous sommes amenés analogiquement à reconnaître les souffrances les plus profondes des autres. Cette empathie peut nous conduire à agir de manière plus responsable et solidaire au regard des crises environnementale, sociale ou politique. En réalité, l'ouverture aux autres rend notre existence authentique. Ainsi pour M. Sawadogo (2001, p. 176), « tout projet dans lequel l'homme s'engage confère un sens à son existence ». Autrement dit, la prise de conscience de sa vulnérabilité et celle des autres, ainsi que son engagement envers l'existence, lui confèrent une existence authentique.

La compréhension de notre fragilité peut renforcer notre engagement à lutter contre les inégalités et à défendre les droits des plus vulnérables, en raison du fait que notre bien-être est étroitement lié à celui des autres. En constatant que « le *Dasein* est essentiellement un *Mitsein* » (M. Heidegger, 1986, p. 41), le penseur invite à comprendre qu'une existence authentique se manifeste dans la relation avec les autres, c'est-à-dire qu'elle repose sur un fond éthique. Tapis dans l'angoisse existentielle, face à l'incertitude et à la peur du néant, les individus peuvent être poussés à rechercher un sens et à s'investir dans les actions qui transcendent leur propre intérêt. Cette quête de sens peut se traduire par des initiatives concrètes telles que le bénévolat, l'activisme environnemental ou la participation aux mouvements sociaux. Un exemple célèbre est celui d'Andrew Carnegie, un industriel écossais-américain et philanthrope. À la fin de sa vie, il a réalisé que la richesse ne devrait pas être conservée, mais utilisée pour le bien de la société. Il a donc consacré la majeure partie de sa fortune à des œuvres philanthropiques. Carnegie (1980, p. 85-104) soutient fondamentalement que ceux qui accumulent la richesse devraient la redistribuer, car « le but de la vie est de dépenser sa vie pour quelque chose qui en vaut la peine. »

Être-au-monde, cet existential fondamental du *Dasein* implique une ouverture profonde avec les autres. Le *Dasein* est toujours avec les autres, car Être-au-monde signifie que l'homme est, par essence, un « être-au », « espace ouvert pour un contact. » (V. Trovato, 2008, p. 30). Cette ouverture peut créer un sentiment d'appartenance et de solidarité. En reconnaissant que nous ne sommes pas seuls à éprouver l'angoisse, nous pouvons nous unir pour faire face aux crises collectives. En réalité, des communautés résilientes fondées sur l'empathie sont mieux outillées pour affronter des crises telles que le dérèglement climatique. Par exemple, en 2007, le cyclone Sidr a causé des inondations massives au Bangladesh, tuant plus de 3000 personnes et détruisant des milliers de maisons. Face à de telles crises, il est crucial de développer des stratégies collectives. L'angoisse telle que conçue par Heidegger, peut catalyser un engagement éthique où chaque individu se sent responsable des autres.

En somme, l'angoisse, au sens heideggérien, loin d'être comprise comme crainte du lendemain révèle à l'existant sa véritable mission existentielle : celle de donner une orientation authentique à son vécu. Cette conception heideggérienne de l'angoisse peut résonner favorablement dans le cadre de la résolution des crises contemporaines. En effet, dans le monde actuel caractérisé par des crises interminables, la compréhension de l'angoisse, au sens heideggérien, révèle à l'existant contemporain qu'il doit non seulement se ressaisir pour faire face aux défis, mais comprendre qu'il est un être fini et qu'il a à donner un sens profond à son existence. Face à cette multiplication des crises, beaucoup ressentent un sentiment d'errance et de perte de repères, allant jusqu'à envisager le suicide. Pourtant, le suicide apparaît comme un pléonasme dans la pensée heideggérienne, puisque la mort est une structure fondamentale de l'existence du *Dasein* ; l'homme est un être-jeté dans le monde pour y mourir.

Dans un contexte de crises technologiques, écologiques, économiques et sociopolitiques l'angoisse qui peut se manifester par des sentiments d'anxiété, de dépression et de désespoir, pourrait être appréhendée au sens heideggérien afin de produire l'effet contraire. En d'autres termes, l'angoisse peut devenir le catalyseur de l'action humaine. En prenant conscience de sa finitude, l'homme contemporain peut faire des choix éclairés, libres et responsables. Le concept d'angoisse chez Heidegger met en lumière la vulnérabilité constitutive de l'être humain ; il nous donne ainsi une raison décisive de prendre soin de l'Autre dans un monde en proie de crises de tout genre.

Dans cette configuration, la responsabilité éthique telle que le pense Levinas apparaît comme une source précieuse pour orienter une humanité désorientée dans presque tous les domaines. En politique, par exemple, cette responsabilité implique de reconnaître la vulnérabilité de chaque sujet. Levinas critique fermement les systèmes politiques totalitaires qui réduisent les individus à des catégories.

Partant du principe que « la politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique » E. Levinas (2012, p. 75) fonde la vie sociale sur la responsabilité éthique. En d'autres termes, il ne réduit pas la liberté aux institutions étatiques, mais à la responsabilité du sujet envers autrui. En brisant le système de réciprocité imposé par les lois, il considère la vie politique comme le reflet de l'éthique. La relation sociale devient ainsi asymétrique en raison de l'élection du sujet.

Levinas (1971, p. 269) ne nie pas l'importance de l'État dans la régulation de la société, puisqu'il affirme que « la liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut-être, à sa génération spontanée », mais il estime que l'Autre n'est pas soumis aux mêmes lois que le sujet. Mieux, l'Autre n'a pas de devoir, mais uniquement des droits, ce qui constitue le principe de la liberté dans la conjoncture de l'éthique. Il revient donc au sujet dans le cadre social, de répondre de l'Autre. En fait, la liberté du sujet consiste dans sa responsabilité envers l'Autre. C'est le constat que fait J. Derrida (1997, p. 101) souligne : « La subordination de la liberté signifie une sujétion du *subjectum*, certes, mais un assujettissement qui, au lieu de l'en priver, donne au sujet à la fois sa naissance et la liberté ainsi ordonnée ». Il s'ensuit que la véritable liberté dans le domaine politique consiste à prendre soin de l'Autre. Mais prendre soin de l'Autre, c'est aussi s'intéresser à son état physique, sinon à sa santé. Et pour cela, l'éthique de la responsabilité peut nous fournir des solutions efficaces pour rassurer l'existant humain envahit par l'angoisse de sa finitude dont parle Heidegger.

Levinas ne construit pas une éthique médicale au sens classique du terme, mais sa pensée trouve un écho particulier dans le domaine de la santé, car elle nous invite à prendre soin d'autrui de manière inconditionnelle. En clair, en présentant autrui comme un être vulnérable, il nous exhorte à le considérer comme un être précieux, indépendamment de son statut social, de son handicap ou de sa maladie. Représentant l'absolument autre, le sujet est appelé à répondre à l'appel du Visage qui lui fait face, sans lui donner un contenu qui limiterait son degré de responsabilité. C'est ce qui amène E. Levinas (1971, p. 74) à déclarer que « la transcendance d'Autrui, qui est son éminence, sa hauteur, sa seigneurie, englobe dans son sens concret sa misère, son dépaysement et son droit d'étranger ». Reconnaître la transcendance d'autrui signifie accepter que sa souffrance, sa pauvreté extrême exigent une réponse sans préjugés. Il insiste sur l'obligation de répondre de l'Autre, qu'il soit bien portant ou malade. Cette responsabilité éthique est cruciale dans le domaine médical, où le personnel de santé doit s'engager à servir tous les patients, sans les réduire à leurs maladies. La question qui se pose alors est de savoir : un individu, même en fin de vie, doit-il être abandonné sous prétexte de ses chances de survie ? À cela, E. Levinas (1992, p. 81) souligne que « dans la mort d'Autrui, dans son visage qui est à la mort, s'annonce non pas le passage d'une quiddité à une autre [...] toute mort est meurtre, est prématurée, et il y a responsabilité du survivant ». Ainsi, un soignant en charge d'un malade doit tout faire pour empêcher la mort de celui-ci, car celle-ci serait considérée comme un meurtre, voire une démission de responsabilité. K. C. N'doua (2025, p. 313) note :

La pratique médicale pourrait être plus que la seule application d'un savoir, elle pourrait également recouvrir entièrement un cercle de vie de la profession médicale. Ce cercle de vie sous-tend un moment de proximité qui ne fait pas partie de ce que l'on peut transmettre par un enseignement théorique et qui porte le nom d'art médical qui, en fait, est un Tout s'organisant ; à savoir aucun élément n'est abandonné à l'extérieur pour l'équilibre d'un malade.

Pour cet auteur, la pratique médicale ne doit pas se limiter à une application des connaissances théoriques, mais doit également intégrer une dimension humaine. En effet, le « cercle de vie » qu'il évoque fait référence à l'interaction profonde entre le médecin et le patient qui peut être enseignée par des méthodes académiques ou traditionnelles, certes, mais qui se vivent ou s'expriment concrètement sur le terrain, mieux dans les centres de santé.

Prendre soin d'un patient dépasse, en effet, le simple cadre de l'administration des traitements, car « le soin n'est pas que technique médicale, mais il est également santé et vie ». (K.-C. N'doua, 2025, p. 313)

Au-delà de la crise de l'humanisme, des crises environnementales, politiques, médicales, etc., auxquelles l'angoisse existentielle et la responsabilité éthique peuvent nous permettre de faire face, elles peuvent aussi nous conduire à une paix véritable. En clair, l'angoisse existentielle, confrontant l'individu à sa propre vulnérabilité, devient un catalyseur puissant pour une prise de conscience profonde de notre condition humaine. Cette prise de conscience de la fragilité de notre existence stimule une empathie profonde qui nous invite à reconnaître que le bien-être de chacun est lié au bien-être de tous. En cultivant cette empathie, nous développons ainsi une responsabilité éthique qui dépasse l'individualisme et nous engage dans des actions visant à construire une paix authentique. Chez E. Levinas (1971, p. 242), par exemple,

la paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la foi se maintient et existe sans égoïsme.

En réalité, la paix authentique ne se limite pas à l'absence des conflits ; elle repose sur des principes de justice, d'équité et de respect mutuel. Elle se manifeste lorsque nous faisons le choix d'agir en faveur des plus vulnérables, en défendant leurs droits et en luttant contre les injustices. En intégrant cette éthique de la responsabilité dans nos interactions quotidiennes, nous contribuons à un climat de confiance et de corporation qui favorise la paix.

2.2. Martin Heidegger et Emmanuel Levinas : De l'identité à la différence

Toutes deux enracinées dans la phénoménologie d'E. Husserl, les pensées de Levinas et Heidegger figurent parmi les philosophies originales majeures du XXe siècle. Bien qu'elles appartiennent à la même école qui est la phénoménologie, ces deux doctrines prennent des orientations radicalement opposées. Heidegger s'appuie sur la phénoménologie pour établir son ontologie, qu'il présente comme philosophie première en raison de l'importance de son objet : l'Être. Quant à Levinas, il fait de la phénoménologie le socle de l'éthique en faisant de la relation à autrui la préoccupation majeure de la pensée. Ces deux centres d'intérêts semblent creuser fossé entre les deux penseurs.

Concrètement, Levinas accuse Heidegger de promouvoir le totalitarisme à travers sa pensée de l'Être surtout à la suite de son adhésion au national-socialisme. Il écrit pour dire ce qui suit : « Je n'oublierai certes jamais Heidegger dans ses rapports à Hitler, même si ces rapports ne furent que de brève durée, ils sont à jamais ». (E. Levinas, 2018, p.33). Pour Levinas, la pensée de Heidegger constitue ainsi l'une des principales sources de l'idéologie prônée par le national-socialisme. Il affirme que toutes les dérives du national-socialisme procèdent directement d'une philosophie traditionnelle totalitaire, centrée sur l'autonomie du sujet et visant à réduire l'Autre au Même. Dès lors, l'ontologie heideggérienne, qui met tout au centre du sujet, lui apparaît comme « une philosophie de la puissance » (E. Levinas, 1971, p.37). En effet, Levinas (2018, p. 27) y voit « le mal élémental », dans la mesure où, en recentrant tout sur le sujet, elle lui confère le pouvoir de s'approprier de tout, et par là-même, le droit d'exploiter tout, y compris autrui. Levinas en vient donc à accuser Heidegger d'avoir été un acteur majeur de cette crise de l'humain que l'humanité a vécue de façon atroce durant la Seconde Guerre mondiale.

À cette philosophie de l'Être, Levinas oppose la relation à Autrui, qu'il juge plus pratique et digne d'intérêt. En fait et en droit, la relation à Autrui chez Levinas est fondamentalement éthique plutôt qu'ontologique. En clair, l'Être lui apparaît non seulement comme un concept vide, mais aussi comme une source de réduction de l'Autre au Même et ainsi comme une possible matrice de violence. Il écrit en substance que « l'être est le mal d'être » (E. Levinas, 2018, p.110).

Le mal devient alors une caractéristique essentielle de l'Être, que Levinas condamne fermement. D'où l'urgence, pour la pensée contemporaine, de rompre avec la primauté de l'Être heideggerien. Comme le souligne S. Malka (1989, p.20), « c'est dans la rencontre de l'Autre que l'homme s'arrache au bruissement anonyme de l'être ».

Ainsi, peut-on retenir que Levinas considère l'ontologie que de Heidegger comme un emprisonnement métaphysique du sujet. Il voit dans l'ontologie fondamentale un emprisonnement du sujet et une incitation à la violence. C'est ce qu'il dénonce en ces termes :

Pour Heidegger, l'être est animé par l'effort d'être. Il n'y va pour l'être dans son effort d'être que l'être, avant tout et à tout prix. Cette résolution conduit à entrer dans les luttes entre individus, nations ou classes, en étant ferme et inébranlable comme l'acier. Il y a chez Heidegger le rêve de noblesse du sang et de l'épée. Or l'humanisme est tout autre. Il est plus une réponse à autrui qui accepte de le faire passer en premier, qui cède devant lui au lieu de le combattre. L'absence de souci d'autrui chez Heidegger et son aventure politique personnelle sont liées. Et malgré toute mon admiration pour la grandeur de sa pensée, je n'ai jamais pu partager ce double aspect de ses positions. (E. Levinas, 2017, p.186).

Levinas critique donc Heidegger pour sa conception de l'être, qu'il associe à un effort d'affirmation de soi conduisant à une lutte - individuelle et collective - marquée par une forme de noblesse guerrière. À cette vision, Levinas oppose un humanisme éthique où le souci d'autrui prime sur l'affirmation individuelle. Il souligne que l'absence de préoccupation pour l'autre, chez Heidegger, liée à son engagement politique, peut être source de violence. C'est sans doute pourquoi, il invite à sortir de l'ontologie fondamentale afin de repenser l'éthique dans un monde où l'altérité est souvent éclipsée au profit de l'Être. Cette exigence l'amène à s'interroger de cette façon : « Être ou ne pas être— est-ce là la question ? Est-ce la première et la dernière question ? » (E. Levinas, 2022, p.98). Et il y répond qu'il y a « un besoin profond de sortir de l'être » (E. Levinas, 1982, p. 97).

Mais faut-il s'en tenir à cette apparente opposition ? Ne faudrait-il pas, au contraire, prêter attention à cette déclaration levinassienne à connotation hégélienne, selon laquelle « la thèse et l'antithèse, en se repoussant s'appellent » (E. Levinas, 1971, p.45) ? Dès lors, les pensées de Heidegger et Levinas s'opposent-elles vraiment à tous égards ? Ne peut-on parler d'une proximité - dans la distance - entre leurs pensées, lorsqu'on reconnaît, chez ces deux penseurs, leur engagement vis-à-vis de la condition humaine ?

S'il l'on peut dire que la pensée de Levinas, centrée sur la relation sociale constitue une réponse directe à celle de Heidegger qui donne le dernier mot à l'Être, il n'en demeure pas moins vrai de souligner que la principale source de la philosophie levinassienne est l'œuvre de Heidegger. Levinas reconnaît à Heidegger son génie philosophique et sa participation essentielle à l'élaboration de la pensée philosophique du XXe siècle. Dans un entretien avec Roger-Pol Droit, Levinas (2017, p.186) confie que « Heidegger est incontestablement un génie, l'auteur d'une œuvre extrêmement profonde, dont on ne peut se débarrasser en quelque phrase ». Ainsi, lorsqu'on examine de plus près l'œuvre de Levinas, on constate qu'il s'inspire fortement du modèle de pensée philosophique heideggerien.

En effet, là où Heidegger dénonce l'oubli de l'Être par la tradition philosophique, Levinas accuse toute la philosophie occidentale d'avoir réduit l'Autre au Même. L'un revendique la revalorisation de l'Être tandis que l'autre milite en faveur d'une reconsidération de l'altérité. Si A. Kouakou (2004, p. 60) interroge le "comment" d'une tradition philosophique oublieuse de l'être, Levinas quant à lui, comprend l'oubli de l'Autre comme une démission de la tradition philosophique. Il s'ensuit qu'Heidegger et Levinas appellent tous deux à une reconsidération des valeurs traditionnelles, mais avec des objectifs différents : Heidegger s'inscrit dans une logique de revalorisation l'Être, quand Levinas s'inscrit pour sa part, dans celle de la revalorisation de l'altérité à l'échelle existentielle.

En réalité, nous nous permettons de rapprocher ces deux penseurs dans la présente analyse, parce que nous percevons dans leurs œuvres des points de rapprochement qui autorisent à faire cette analogie entre les deux penseurs. C'est sans doute dans cette optique qu'A. Tornay (2006, p. 31) écrit que « la pensée de Heidegger est l'autre grande source que Levinas a toujours reconnue et louée ».

Du point de vue de leurs motivations heuristiques, il y a entre Heidegger et Levinas, une comme mesure philosophique. Ils font partie des rares philosophes à avoir critiqué la tradition en vue de la réhabiliter, même si leurs angles d'approche diffèrent. Pourtant, au regard de la critique que Levinas adresse à Heidegger, on pourrait être tenté d'en conclure qu'il serait un anti-heideggérien. Mais cette opposition demeure partiellement apparente. En se référant à la pensée heideggérienne, Levinas au contraire, en fournit les voix d'accès. Pour preuve, c'est lui qui introduisit la pensée de Heidegger en France, et par là-même « à avoir donné accès à la phénoménologie au public français de manière conséquente. » (F.-D. Sebbah, 2010, p.85). À vrai dire, la philosophie de Levinas se développe dans un climat purement heideggérien. Même si l'influence de Heidegger est de courte durée – elle s'atténue après les années qui suivent la publication de *Sein und Zeit* – elle demeure cruciale dans l'élaboration du projet lévinassien.

Levinas utilise le courant de pensée phénoménologique comme la porte d'entrée de sa philosophie, épousant en partie, le modèle heideggérien. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger instituait la phénoménologie comme la voie d'accès à l'Être : « la vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est veritas transcendentalis » (M. Heidegger, 1986, p.65).

Il s'ensuit que tous deux s'approprient la méthode phénoménologique et l'orientent selon leurs propres attentes. Dans une interview accordée à Phillip Némou sur France-Culture en 1981, Levinas affirme faire de la phénoménologie, même si cela ne répond pas aux exigences de Husserl. Dans cette configuration, il semble rejoindre – peut-être de façon inconsciente – Heidegger, en mettant la phénoménologie au service de l'ontologie tout en s'affranchissant de certaines règles husserliennes. En fait, la phénoménologie relie leurs œuvres. Et, selon K.C. N'Doua (2018, p.79), l'Être heideggérien et le visage lévinassien « se relèvent du même fond phénoménologique ». Au-delà de cette appartenance commune au sol phénoménologique, les deux auteurs proposent des pensées qui interrogent de la condition humaine.

Conclusion

L'analogie entre les pensées de M. Heidegger et d'E. Levinas ouvre un dialogue philosophique essentiel en vue de comprendre les tenants et aboutissants des défis contemporains. Heidegger, à travers la thématique de l'angoisse nous confronte à notre finitude et à notre isolement, nous incitant ainsi à reconnaître notre vulnérabilité et celle des autres. Si l'angoisse du point de vue heideggérien dévoile la condition humaine dans sa nudité la plus radicale révélant l'être comme exposé à la finitude et au néant, elle ouvre dans le même temps, la possibilité d'une authenticité fondée sur la lucidité. Cette expérience, loin de conduire le sujet à se recroqueviller sur lui-même, prépare paradoxalement le terrain à une ouverture éthique à autrui.

C'est précisément dans ce prolongement que la pensée lévinassienne a son point d'ancrage philosophique, par lequel, un déplacement conceptuel décisif est opéré, à savoir de l'ontologie vers l'éthique. En faisant de la responsabilité pour autrui une exigence première et irréductible, Levinas transforme la vulnérabilité mise au jour par Heidegger en une obligation morale concrète. Ainsi, l'angoisse ne demeure pas une expérience solitaire, mais devient le point de départ d'un engagement éthique, orienté vers la justice, la solidarité et la reconnaissance de l'altérité.

Au demeurant au regard des crises contemporaines quelles qu'elles soient, écologiques, sociales ou politiques, ce double héritage philosophique est essentiellement une invitation à repenser le sens même de l'action humaine. Il ne s'agit plus seulement de comprendre le monde, mais de répondre à l'urgence de l'autre et de préserver les conditions d'une coexistence digne quant aux relations humaines. Ainsi entendu, penser les crises existentielles revient à articuler lucidité ontologique et responsabilité éthique. Cette prise de conscience, loin de la paralyser l'empathie, devient pour cette dernière, un levier éthique et source d'un engagement nous poussant à agir de manière responsable face aux crises sociales, environnementales et politiques que nous expérimentons existentiellement.

En ce sens, les réflexions de Heidegger et Levinas nous offrent des outils conceptuels essentiels pour exister authentiquement dans un monde contemporain en crises diverses et marqué par la complexité des relations humaines. En intégrant les notions d'angoisse et de responsabilité éthique, nous pouvons soupirer à construire un monde plus solidaire et humainement authentique, où le bien-être de chacun est en lien éthique à celui des autres. Somme toute, l'enjeu majeur de notre époque pourrait être formulé ainsi : comment transformer l'expérience de notre fragilité commune en un principe actif de responsabilité partagée ? C'est peut-être dans cette tension féconde entre angoisse et responsabilité que se dessine la possibilité d'un humanisme renouvelé, capable de répondre aux défis du présent et de l'avenir.

Références Bibliographiques

CARNEGIE Andrew, 1980, « The Gospel of Wealth », in *Andrew Carnegie*, par George G. Swetnam. Boston, Twayne Publishers, 50 p.

DERRIDA Jacques, 1997, *Adieu à Levinas*, Paris, Éditions Galilée, 211 p.

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

KOFFI Alexis Koffi, 2013, « Heidegger et Sartre : Quelles conceptions de l'être ? » in *Revue Spécialisée en Études Heideggériennes* - numéro 1 – 2013, pp 71-89.

LEVINAS Emmanuel, 1971, *Totalité et Infini*, la Haye, Martinus Nijhoff, 347 p.

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

LEVINAS Emmanuel, 1982, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 158 p.

LEVINAS Emmanuel, 1983, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Fata Morgana, 92 p.

LEVINAS Emmanuel, 2010, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 443 p.

LEVINAS Emmanuel, 2012, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 121 p.

LEVINAS Emmanuel, 2018, *Quelques réflexions sur la Philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 123 p.

N'DOUA Kouassi Clément, 2025, « De l'art médical à la santé vers un tout s'organisant », in *Les Cahiers du Centre Africain de Recherche Scientifique, de Formation et d'Innovation*, Volume 3 - n° 01 - Juillet 2025, Ouagadougou Burkina Faso, pp.311-327.

SAWADOGO Mahamadé, 2001, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 262 p.

SPINOZA, 2022, *L'Éthique*, Trad. Roland Caillois, Paris Gallimard, 399 p.

TORNAY Alain, 2006, *Emmanuel Lévinas, philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?* Paris, Gallimard, 162 p.

TROVATO Vincent, 2008, *Le concept de l'être-au-monde chez Martin Heidegger*, Paris, L'harmattan, 118 p.

VAYSSE Jean-Marie, 2000, *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris, Ellipses, 63 p.