



## Revue Béninoise de Philosophie et de Sciences Humaines

- De l'amour à la sagesse avec Emmanuel Levinas : Itinéraire pour une éthique du «Vivre ensemble»..... (Clément Covi Bah)
- Parcours pour une éthique de la métaphore, Husserl, Levinas, Ricœur.....(Patrick Leconte)
- Le sous-développement, une invention de l'occident..... (Codjo Guy Nassara)
- Kant et le phénomène du mal.....(Guillaume Pigeard de Gurberl)
- Les critères de la théorie scientifique du changement et du choix chez Karl Popper : Une évaluation.....(Jossy Chiburo Achileke)
- La séparation des pouvoirs : Un atout pour la consolidation de la démocratie.....(Marie Victoire Ahotin)
- Le divorce, un drame pour l'enfant et la société.....(Koutchoro Allélua Magloire Okry)
- l'Europe ou la dernière solution : A la recherche d'une Eldorado Salvateur.....(Koba Yves-Marie Tognon)
- Une langue Africaine officielle pour l'Afrique : Du mythe à la réalité.....(Gérard Yélimon)

**Octobre 2018**

Éditée par la  
**SOCIÉTÉ BÉNINOISE DE PHILOSOPHIE**  
(92-34 MISAT/DAI/SAAP - 25 - 03 - 92)

**REVUE BÉNINOISE  
DE PHILOSOPHIE  
ET DE SCIENCES  
HUMAINES**

**Octobre 2018**

# **REVUE BENINOISE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES**

## **DIRECTEUR DE PUBLICATION**

**Félix-Nestor Ahoyo (Mc)**      *Université d'Abomey-Calavi, Bénin*  
*(djanta.djanta@gmail.com) Cel. 66 87 49 29*

## **COMITE DE LECTURE**

### **MEMBRES**

- |                            |   |
|----------------------------|---|
| - Dr Assane Mahamane       | Université d'Abomey-Calavi                    |
| - Dr Clément Covi Bah      | Ecole Normale Supérieure, Porto-Novo          |
| - Dr Gbenou Victorin       | Ecole Normale Supérieure Porto-Novo           |
| - Dr. Alladakan Koffi      | Université d'Abomey-Calavi, Bénin             |
| - Dr Marie Victoire Ahotin | Lycée Toffa 1 <sup>er</sup> Porto-Novo, Bénin |

## **COMITE SCIENTIFIQUE**

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| <b>Honorat Aguessy</b>         | Institut de Développement et d'Echange<br>Endogènes Ouidah - Bénin |
| <b>Jürgen Hengelbrock</b>      | Université de Bochum Allemagne                                     |
| <b>Roch Mongbo</b>             | Université d'Abomey-Calavi - Bénin                                 |
| <b>Léon Thiémélé Boa</b>       | Université Cocody - Côte d'Ivoire                                  |
| <b>Félix-Nestor Ahoyo</b>      | Université d'Abomey-Calavi - Bénin                                 |
| <b>Jean Claude Bayakissa</b>   | Université Marien Ngouabi de Brazzaville                           |
| <b>Nestor Mbolokala Imbuli</b> | Université de Kinshasa   |
| <b>Fourn Elisabeth</b>         | Université d'Abomey Calavi Bénin                                   |
| <b>Ouassa Kouaro Monique</b>   | Université d'Abomey Calavi Bénin                                   |

## SOMMAIRE

Préface.....	4
Politique Editoriale.....	5
<b>✓ Philosophie</b>	
De l'amour à la sagesse avec Emmanuel Levinas : Itinéraire pour une éthique du « Vivre ensemble » <i>(Clément Covi Bah)</i> .....	7
Parcours pour une éthique de la métaphore, Husserl, Levinas, Ricœur. <i>(Patrick Leconte)</i> .....	29
Le sous-développement, une invention de l'occident <i>(Codjo Guy Nassara)</i> .....	58
Kant et le phénomène du mal <i>(Guillaume Pigeard de Gurbert)</i> .....	84
Les critères de la théorie scientifique du changement et du choix chez Karl Popper : Une évaluation. <i>(Jossy Chiburo Achileke)</i> .....	109
La séparation des pouvoirs : Un atout pour la consolidation de la démocratie. <i>(Marie Victoire Ahotin)</i> .....	123
<b>✓ Sciences humaines</b>	
Le divorce, un drame pour l'enfant et la société <i>(Koutchoro Alléluia Magloire Okry)</i> .....	137
Europa oder der letzte Grund: Auf der Suche nach einem rettenden Eldorado <i>(Koba Yves-Marie Tognon)</i> .....	155
Une langue africaine officielle pour l'Afrique : Du mythe à la réalité. <i>(Gérard Yélimon)</i> .....	179

## PREFACE

---

De la Revue de l'Enseignement et de la Recherche Philosophiques à la Revue Béninoise de Philosophie et de Sciences Humaines, Qu'est-ce qui a pu motiver le changement du nom de baptême ?

Avouons que dès le départ nous avons pris un peu de liberté par rapport à la vraie dénomination de la revue. En vérité le titre utilisé jusqu'à présent ne figure pas dans les textes fondateurs (statuts) de la Société Béninoise de Philosophie. Pour mémoire la revue est née dans la période de la polémique entre les ethno et les euro-philosophes (années 80). *La Revue de l'Enseignement et de la Recherche Philosophiques* préconisé par le professeur Hountondji, premier président de la Société Béninoise de Philosophie, n'était inspirée que par le souci de nous prémunir contre les dérives ethno philosophiques. Aujourd'hui cette polémique s'est estompée au point de perdre sa raison d'être. Il est clair que le titre était restrictif à dessein. Or tous les lecteurs sont témoins que dans son contenu, la revue n'a pas pu respecter ce titre restrictif. Les textes de sciences humaines ont été régulièrement publiés sans que cela ne soit considéré comme une hérésie. On peut se demander sur quel terrain nous voulons effectuer les recherches philosophiques, si non le terrain des hommes d'où une interpellation directe des sciences humaines.

Le titre consigné dans l'article 29 de nos statuts était plus adéquat, pour autant que la philosophie se nourrisse de ce qui n'est pas elle. Le public des lecteurs recevra désormais notre revue sous cette nouvelle dénomination.

***Revue Béninoise de Philosophie et de Sciences Humaines.***

**Félix-Nestor Ahoyo**  
*Président-Fondateur*

## POLITIQUE EDITORIALE

---

Cette revue ne peut être prise pour un quelconque livre de vulgarisation conçu et rédigé à l'adresse des seuls professeurs de philosophie qui enseignent dans cette discipline. Elle ne saurait non plus tenir lieu de manuel de cours, servant de ce fait, par des voies détournées, les attentes et autres intérêts d'un public en quête d'élucubrations systématiques de tout genre, dans tous les domaines.

La présente revue est de portée didactique en même temps qu'elle se donne essentiellement pour objectif d'entreprendre et de favoriser la recherche au sein des professeurs de philosophie du Bénin, d'assurer ou de contribuer à leur rayonnement intellectuel, de les inciter, voire de les encourager à l'apprentissage de la pensée libre, qui n'est rien d'autre que « *penser par soi-même* ».

Enfin, d'essence et de vocation universalistes, la présente revue se fixe pour but d'entretenir des échanges et des rapports de coopération avec les associations nationales de Philosophie comme des autres disciplines, régionales et internationales, existant sur le continent africain ou partout ailleurs à l'étranger, et poursuivant des buts analogues, tant il est vrai que « *le bon philosophe n'est d'aucun temps ni d'aucun pays* ».

Il faut alors insister pour dire que conformément aux articles 4, 5 et 33 de nos statuts, cette revue n'est l'organe d'aucune école philosophique, politique ou religieuse ; elle est seulement la propriété exclusive de la Société Béninoise de Philosophie. C'est pourquoi dans la réalisation des objectifs de la So.Be.Phie, cette revue peut aussi servir à diffuser les travaux des chercheurs non Béninois résidant ou non au Bénin pour autant qu'ils sont susceptibles de contribuer à l'avancement de la recherche philosophique en Afrique et au progrès de l'esprit et de la connaissance de l'homme.

*Pour le Bureau Exécutif,*

*Le Président,*  
**Félix-Nestor AHOYO**

# **PHILOSOPHIE**

---

# De l'amour à la sagesse avec Emmanuel Levinas : Itinéraires pour une éthique du « vivre ensemble »

Clément Coovi Bah

## Résumé

Un peu partout dans le monde, l'idée du « vivre ensemble » et de la communauté est devenue problématique et le pouvoir d'individualisation et de repli identitaire ne fait qu'augmenter. A l'évidence, il y a lieu d'admettre que l'échec de la pensée postmoderne soulève une série de questionnements articulés autour de la crise de la raison, des valeurs, du sens et du « vivre ensemble ». Qu'est devenue concrètement la réalité matérielle du « vivre ensemble » à la postmodernité ? La proposition de notre article se veut, en contexte de crise du « vivre ensemble », une réflexion sur l'ouverture concrète à la vérité métaphysique et à la responsabilité. Il s'agit pour l'essentiel de faire une relecture de la pensée de Levinas et du répertoire traditionnel africain qui, depuis les temps anciens, proposent une culture anthropologique de la communion en lieu et place d'une ontologie de situation.

## Mots clés

Postmodernité - Vivre-ensemble - Ethique - Gbexun - Levinas

## Abstract

Around the world, the idea of « *living together* » and the community has become problematic and the power of individuation and withdrawal of identity is increasing. Clearly, the failure of postmodern thought raises a series of questions articulated around the crisis of reason, values, meaning and living together. What has become concretely the material reality of living together in post modernity? In the context of the crisis of living together, the proposal of our article aims to reflect on the concrete opening to metaphysical truth and to the responsibility. It is essentially a reinterpretation of Levinas ethical thinking and the traditional African repertoire which,

since ancient time, have proposed an anthropological culture of communion instead of a situation ontology.

## Keywords

Post modernity - Living together – Ethics - Gbexun - Lévinas

## Introduction

A l'évidence, l'époque postmoderne est celle de la déstabilisation et de la fragmentation des grands équilibres géopolitiques qui structuraient jusqu'alors le rapport sensible et moral de l'homme à ses semblables et au monde. Cette crise du réel existant s'exprime par la promotion de la dispersion du sens et des valeurs portant sur l'agir humain. Un peu partout dans le monde, l'idée de la communauté est ainsi devenue problématique et le pouvoir d'individualisation et de repli identitaire ne fait qu'augmenter. Dans ce contexte, il y a lieu d'admettre que l'échec de la pensée postmoderne soulève une série de questionnements articulés autour de la crise de la raison, des valeurs, du sens et du « *vivre ensemble* ». La deshumanisation progressive des sociétés postmodernes dans lesquelles, aux conflits résultant des intérêts égoïstes, il faut sans nul doute ajouter l'égoïsme, la liberté d'indifférence et le relativisme de situation, renvoie à la décomposition des structures anthropologiques avec en arrière plan une nouvelle configuration mondiale. Qu'est devenue alors la réalité matérielle du « *vivre ensemble* » à la postmodernité ? Que dire du discours moral et éthique face à cette crise ? Y a-t-il encore un horizon historique fondateur de l'altérité éthique en lien avec le « *vivre ensemble* » ? Comment pouvons nous dès lors comprendre et tenter d'expliquer les réalités vécues dans nos sociétés postmodernes marquées par les conflits à géométrie variable, les crises migratoires, la montée de l'extrémisme, du fondamentalisme, du nationalisme exacerbé et autres ? Avec les progrès spectaculaires de la science et les enjeux en présence, quelle trajectoire historique peut-on donc envisager pour le « *vivre ensemble* » ? Contre l'idée de centralité et de totalité qui caractérise la postmodernité, dans quelle mesure est-il possible de mettre en évidence celle de l'intersubjectivité qui porte vers la sagesse de l'amour ? Comme l'affirme Saillant, « *ne faut-il pas revenir sur les*

*fondements du vivre ensemble en questionnant les cadres politiques qui supposent une pensée de la diversité et du pluralisme, en particulier le multiculturalisme, l'interculturalisme et le républicanisme ? » (2015, p2). Ces questionnements invitent à prendre en considération les différents apports des philosophes moralistes et éthiques ainsi que la réactualisation du réel universel déjà existant. La postmodernité invite donc à une exigence éthique de taille : celle de la responsabilité. La proposition de notre article se veut, en contexte de crise du « vivre ensemble », une réflexion sur l'ouverture concrète à la vérité métaphysique et à la responsabilité. Il s'agit pour l'essentiel de faire une relecture de la pensée de Levinas et du répertoire traditionnel africain qui, depuis les temps anciens, proposent une culture anthropologique de la communion en lieu et place d'une ontologie de situation.*

## **1- LE « VIVRE ENSEMBLE » ENTRE THEORIE ET PRATIQUE**

A la question de savoir ce qu'est le « vivre ensemble », Fall suggère à la réflexion la formulation suivante :

*Le « vivre-ensemble » découle d'une interaction entre des protagonistes, porteurs de singularités reconnues mais aussi habités par des principes moraux universels, qui élaborent conjointement un cadre dialogique reconnaissant la liberté d'expression et le respect entre les interactants. Ce dialogue est animé par la volonté de produire du « commun négocié » et de favoriser la cohésion sociale. Afin qu'il puisse se maintenir, se consolider, le dialogue doit tenir compte de « règles implicites de politesse » dans la formulation d'oppositions, critiques ou attaques. (2015, pp. 32-33)*

Tous les aspects de la vie communautaire sont donc concernés par le « vivre ensemble ». Il s'agit entre autres de l'identité, de l'altérité, du culturel, de la religion, de l'éducation, de la systématisation des pensées, de la politique, de l'économie, de la vie matrimoniale, de l'immigration et de la mondialisation. D'un point de vue historique, le concept d'éthique du « vivre ensemble » commence véritablement par prendre corps sous la pression des

bouleversements intellectuels, technoscientifiques, socioculturels et idéologiques. Ces bouleversements ont entraîné des mutations profondes portant sur la subjectivité et l'intersubjectivité. Fall fait admettre que « *la réflexion sur la thématique du vivre-ensemble doit beaucoup aux travaux de penseurs tels que Roland Barthes, Hannah Arendt ou Alain Touraine.* » (2015, p21). De fait, l'éthique du « *vivre ensemble* » a pris une place prépondérante dans la réflexion et ce, face à l'impérieuse nécessité de définir les règles pour encadrer les relations interpersonnelles dans nos sociétés plurielles.

Au plan politique, pour ce qui la concerne, Hannah Arendt (1983), insiste sur la pluralité conçue comme une communauté de sujets libres et égaux, fondement du « *vivre ensemble* ». Aux dires de Fall,

*pour Arendt, « le vivre-ensemble » est l'essence même de la politique. La politique émerge dans les interstices de la pluralité des sociétés et au-delà de la diversité des héritages et des traditions, chaque être humain doit pouvoir apporter du singulier dans la construction du « vivre-ensemble ». (2015, p21)*

Il y a donc lieu de questionner « *à ce stade des réflexions, ce terme de vivre ensemble depuis des lignes précises, se faisant écho l'une de l'autre* » (Saillant, 2015, p 2). D'un autre point de vue, c'est dans un contexte portant sur l'aliénation et la possibilité de la liberté dans la pluralité que Barthes (2002) explore l'idée du « *vivre-ensemble* » ce qui fait dire à Fall que « *chez Barthes, "le vivre-ensemble" réside dans une sociabilité qui n'empêche pas l'individu de préserver son rythme, donc une autonomie (idiorythmie)* ». (2015, p21). Quels sont dans ce contexte les problèmes auxquels l'État doit faire face pour ce qui s'articule autour du « *vivre ensemble* » ? A l'évidence, l'homme, être social par excellence est la condition première de réalisation du « *vivre ensemble* ». Touraine (1997) affirme que le « *vivre ensemble* » est avant tout un projet articulé autour des concepts d'égalité et de différence ; un projet dans lequel le sujet-acteur joue un rôle déterminant par sa participation et son engagement sans cesse renouvelé à la collectivité. Toujours selon Fall,

*le questionnement sur « le vivre-ensemble » apparaît dans les réflexions de Touraine (1997) qui analyse les difficultés de l'État à*

*gérer le déchirement que vivent les citoyens entre la logique envahissante et culturellement dissolvante des marchés, d'une part, et, d'autre part, nos replis désespérés sur des appartenances communautaires (ethnie, religion, minorités diverses) qui nous proposent des ancrages identitaires au prix de notre liberté, car le citoyen perd de plus en plus le sentiment d'être représenté. (2015, pp. 21-22)*

De fait, partout dans le monde, la recherche du « *vivre ensemble* » est une exigence sociale communautaire permanente et ce, d'une part dans un contexte de diversité culturelle, raciale, religieuse et socioéconomique et, d'autre part de manipulation des structures identitaires, culturelles, religieuses et politiques à des fins de domination. En effet, un bref rappel historique nous instruit sur le fait que la proclamation de la certitude du « *cogito* » par Descartes (1637) à savoir le « *je pense donc je suis* » fait du sujet « *je* » l'instance suprême qui donne sens à toute chose. La référence à cette centralité du sujet donne lieu de fait à un conflit permanent entre le « *je* » gouvernant au centre et les « *autres* » renvoyés à la périphérie. La systématisation de cette pensée est en soi un problème pour le face-à-face qui inaugure le « *vivre ensemble* ». En réalité, la philosophie du sujet telle qu'elle est pensée et systématisée de Descartes à la postmodernité explique bien l'égoïsme et la liberté d'indifférence qui caractérisent nos sociétés actuelles et se traduit de fait par une suite ininterrompue de conflits au cœur du « *vivre ensemble* ».

De nos jours, toute réflexion sur le « *vivre ensemble* » se voit dans l'obligation d'intégrer, à côté de la notion d'efficacité, celles d'utilité individuelle et collective. Elle se voit, aussi, dans l'obligation d'intégrer les changements de sensibilités et l'évolution pluriculturelle des sociétés postmodernes globalisantes. Il s'agit pour l'essentiel, à la transmission du savoir, d'articuler un humanisme pour répondre aux exigences pressantes du « *vivre ensemble* ». Saillant, abordant la notion de vivre ensemble et une discussion sur la question de la pluralité affirme ceci :

*réfléchir sur le vivre-ensemble est l'une des voies qu'il est possible d'emprunter pour dépasser les perspectives identitaires et leurs dérives communautaristes, d'une*

*part, et d'autre part, celles des critiques convenues dirigées vers les sociétés contemporaines, post-modernes, à la fois fragmentées et globalisées (2015, p1).*

Les systèmes de pensée pour la plupart, à la postmodernité n'ont guère réussi à se désengager du scientisme pour répondre aux questions existentielles les plus importantes articulées autour du sens et de la portée de l'agir humain. Il y a lieu alors d'admettre que cette impasse anthropologique a des conséquences néfastes sur les relations interpersonnelles, et donc sur le « *vivre ensemble* ». Que faire donc pour dépasser les perspectives de repli identitaire et leurs dérives communautaristes ? Levinas nous suggère de passer de l'ontologie à l'éthique comme philosophie première.

## **2- LEVINAS : DE L'ONTOLOGIE A L'ETHIQUE DU « VIVRE ENSEMBLE »**

La systématisation des conflits de toute sorte et surtout leur banalisation à la postmodernité invitent donc à une réflexion profonde sur l'altérité, la morale et l'éthique du « *vivre ensemble* ». Le recours à l'agir authentique n'est-il pas la nouvelle approche qui s'impose aux hommes pour donner sens au « *vivre ensemble* » ? En abordant cette problématique dans son ensemble, Levinas en ce qui le concerne affirme ce qui suit :

*Avec la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est pas l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle, dans un ordre universel. La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation. Les étants se ramènent au Neutre de l'idée, de l'être, du concept. (Levinas, 1961, p60)*

Une remise en cause, de la vision intellectualiste de l'être et du face-à-face, qui pose les bases d'une culture de l'individualisme poussé et qui conduit presque toujours à une impasse

anthropologique s'impose de fait selon Levinas. A l'opposé de la philosophie du sujet qui propose une ontologie de situation, la réflexion éthique se doit absolument d'ouvrir la voie à une culture de la vie et à une anthropologie de la communion. C'est donc à juste titre que Levinas, dans sa pensée éthique décide alors de résumer ces questions en une préoccupation fondamentale à savoir : que doit faire le penseur en présence des systèmes philosophiques impuissants et qui sont dans l'incapacité d'ouvrir la voie véritable qui fonde l'amour dans une ambiance d'effervescence sociale de nos sociétés qui réduisent la personne humaine à une chose dans la méconnaissance de sa dignité ?

La formulation de cette préoccupation a pour mérite de préciser les limites de « *la tradition philosophique occidentale qui a été le plus souvent une ontologie ; une réduction de l'autre au Même* » (Levinas, 1961, p 60). Toute connaissance de l'être ayant pour finalité de supprimer l'altérité au profit du « Moi réducteur » dénature complètement le « *vivre ensemble* ». Dans quelle mesure peut-on alors poser les bases d'une civilisation de l'amour ? Livio Melina indique à propos que Levinas fait bien de

*revendiquer pour l'éthique le rôle de philosophie première. C'est la seule ouverture concrète à la vérité métaphysique : en effet, en elle, l'autre n'est pas le simple élément d'une discussion, mais une présence qui échappe à toute emprise conceptuelle et interpelle la responsabilité de manière absolue* (2002, p. 7)

En lieu et place de la centralité du « *je* » qui a conduit à l'exacerbation de l'individualisme de situation, Levinas propose donc une éthique de l'interpersonnalité qui suggère au « *vivre ensemble* » une nouvelle orientation à travers le face-à-face. De quoi s'agit-il en réalité ? Dans la relation « *je – tu* », il convient désormais de mettre le « *tu* » au centre et le « *je* » à la périphérie. Il s'agit d'une révolution dans la pensée éthique qui supprime de fait l'égoïsme de situation. Dans ce contexte, la relation à l'autre devient une ouverture concrète à la vérité du « *vivre ensemble* » où le visage de l'autre est perçu comme un commandement sans exception qui dit : « *ne me tue pas !* ». A cet effet, les guerres deshumanisantes du vingtième siècle feront dire à Levinas ce qui suit :

*c'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du vingtième siècle que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise du retour de tout ce que ces noms barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique (1991, p.107).*

La postmodernité n'échappe guère à ce constat d'échec de l'ontologie de situation avec pour conséquence la crise du « *vivre ensemble* » observée un peu partout dans le monde. L'individualisme de situation a favorisé des conflits un peu partout et le regard porté sur « *autrui* » alimente de nos jours des foyers de tension dans un contexte politico-social très mouvementé. Face à cette impasse, le philosophe humaniste doit-il se contenter, comme semble l'affirmer Heidegger, d'une ontologie qui permet tout au plus de connaître l'être sans pour autant promouvoir l'altérité comme fondement du « *vivre ensemble* » ? Levinas, en évoquant tout l'estime qu'il a pour Heidegger, tient à préciser qu'il y a lieu de reconnaître que dans sa philosophie de l'intersubjectivité, l'ouverture est finalisée par la connaissance de l'autre et ce, par le « *Moi* » qui, comme chez Descartes, reste et demeure le centre du monde. Dans la pensée heideggérienne, le « *Moi* » connaisseur est tout aussi puissant que le « *cogito* » cartésien. Levinas au contraire propose une relation orientée dans le sens de la responsabilité pour « *autrui* ». Voici ce qu'il affirme :

*Heidegger est pour moi le plus grand philosophe du siècle, peut-être l'un des plus grands du millénaire, mais je suis très peiné de ce qu'il maintient la primauté du même sur l'autre [...] ce qui m'effraie chez lui, c'est le déroulement d'un discours où*

*l'humain devient l'articulation d'une intelligence anonyme ou neutre (1991, p 126).*

En réalité, la trajectoire historique de cette pensée se traduit par l'apologie du rejet de l'autre et de l'égoïsme. L'erreur de la postmodernité serait donc celle qui consiste à exalter l'unicité du « *Moi* » et à définir tout en fonction du sujet qui connaît. La relation avec « *autrui* » devient pour ainsi dire une mainmise, une domination et une exclusion. La postmodernité continue de présenter en effet une pensée qui offre un privilège à la représentation du « *Moi* », au sens ontologique de l'être et au savoir. Dans ces conditions affirme Levinas,

*l'"étant" se trouve alors au pouvoir du "Moi" et la possession devient le mode par lequel il l'aborde. Au total, la relation à l'autre ne garantit plus une communion intersubjective, mais finit dans la solitude triomphante du "Moi" (1991, p 133).*

Le « *Moi* » dans la pensée postmoderne, triomphe et règne donc en maître tout-puissant, autoproclamé. Ce pouvoir renforcé par les technologies de l'information et le libéralisme sans limites a ouvert la voie à une possible deshumanisation du « *vivre ensemble* » : l'intersubjectivité est devenue, pour ainsi dire, une expérience de rencontre dans laquelle le « *Moi* » devient une menace pour « *l'autre* ». Tout ceci rappelle à souhait l'affirmation Jean-Paul Sartre selon laquelle :

*le regard d'autrui, comme condition nécessaire de mon objectivité est destruction de toute objectivité...Le regard d'autrui m'atteint à travers le monde et n'est pas seulement transformation de moi-même, mais métamorphose totale du monde. Je suis regardé dans un monde regardé....Je recule, je suis démuné de ma présence (1945, p 328).*

A la postmodernité, l'intersubjectivité est devenue le lieu où l'être regardé et vu coïncide avec l'être connu et volé. La méfiance entre les sujets devient la norme sociale. Lorsque « *Autrui* », par son regard saisit le « *Moi* », ce dernier pense qu'il n'est plus une liberté qui se fait et se projette ; il se sent en danger d'esclavage, livré à

des appréciations qui lui échappent. Dans ces conditions le « *Moi* » replié sur lui-même s'engage dans un conflit d'auto-défense : « *je n'ai pas besoin de grille, l'enfer, c'est les autres* » (Sartre, 1947, p30). Le « *vivre ensemble* » dans ce contexte de méfiance généralisée invite à une réflexion soutenue sur l'ontologie et c'est justement ce que propose Levinas par une sorte de conversion radicale de l'ontologie du pouvoir en éthique du « *vivre ensemble* » ce qui induit le remplacement du culte du « *Moi* » par la prise en charge de « *l'Autre* ». Dans le « *vivre ensemble* », il doit être question de la prise en considération de tout ce qui se passe dans le rapport à autrui d'où la nécessité pour Levinas de définir l'éthique en ces termes :

*Nous appelons éthique, une relation entre deux termes où l'un et l'autre ne sont unis ni pour une synthèse de l'entendement, ni par la relation de sujet à objet, et où cependant l'un importe et est obligatoirement à l'autre où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler (1949, p225).*

Avec Levinas, l'éthique est donc constitutive de l'être et elle fait partie de sa structure originelle et ontologique. Le « *vivre ensemble* » se projette de fait comme une tension permanente du face-à-face qui renvoie à la sagesse de l'amour. Levinas s'inscrit dans une éthique de la responsabilité conçue en apparence comme une détermination originaire du sujet mais qui, en réalité lui vient de sa proximité à autrui c'est-à-dire dans la réalisation du face-à-face.

### **3- FACE-A-FACE, ASYMETRIE DE L'INTER-SUBJECTIVITE ET « VIVRE ENSEMBLE » CHEZ LEVINAS**

Dans le « *vivre ensemble* », la structure formelle du face-à-face ne doit pas être une simple relation qui éveille l'identité singulière du « *je* » et du « *tu* ». Ce que propose Levinas, pour un « *vivre ensemble* » réussi, c'est d'initier une réflexion philosophique qui consiste à fonder l'éthique du « *vivre ensemble* » sur une asymétrie radicale faite de désintéressement et de responsabilité à la première personne. Voici ce qu'il affirme :

*mon idée centrale, c'est ce que j'appelais "asymétrie de l'intersubjectivité": la situation exceptionnelle du "Moi". Je rappelle toujours à ce propos Dostoïevski ; l'un de ses personnages dit : nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres (1991, p 115).*

Le face-à-face dans le « *vivre ensemble* » exige une double révolution par rapport à la phénoménologie et aux philosophes de l'altérité. En effet, si la découverte de l'altérité apparaît comme une exigence, pour Levinas, le respect de cette altérité et la prise en compte de sa dimension sacrificielle ne le sont pas moins. Dans le « *vivre ensemble* » l'ouverture à « *l'infini de l'autre* » selon Levinas doit être finalisée par une action éthique qui consiste à le respecter en favorisant une atmosphère de paix où il peut s'épanouir et se promouvoir. A ce sujet, Levinas déclare expressément ce qui suit : « *à l'ontologie de la guerre, il faut substituer celle de la paix* » (1961, p8). Aussi, dans son ouvrage « *Totalité et infini* », Levinas se base-t-il sur cette finalité de l'ouverture inconditionnelle du « *Moi* » vers « *Autrui* » pour développer les thématiques du « *même* », de « *l'autre* », de « *l'intériorité* » et de « *l'extériorité* ».

Pour Levinas, l'être humain doit pouvoir tendre vers l'idéal d'un humanisme intégral réalisé essentiellement à travers l'amour de tout homme et de tout l'homme. De fait, Levinas met en évidence l'acte de bonté qui assure réellement et concrètement l'humanisme de « *l'autre homme* », en face du « *Moi* » c'est-à-dire la réalité concrète du « *vivre ensemble* ». Le sujet pensant est selon Levinas conçu pour l'acte de bonté ; il est créé comme un être offert aux autres. Sa subjectivité se manifeste dans sa relation avec « *autrui* » dans le « *vivre ensemble* ». Le « *Moi* » n'a pas vocation à choisir les « *Autres* » ; il se retrouve au sein de cette multiplicité en ce sens qu'il se constitue "*sujet-pour-les-autres*" dans la responsabilité. Face au « *Moi* », Levinas propose donc un « *Autre* » radicalement éthique :

*la signification, l'un pour l'autre, la relation avec l'altérité n'est rien d'autre que la proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui comme substitution. Dans la subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet se montre expiation pour autrui,*

*condition ou incondition d'otage* (1961, p 282).

L'intersubjectivité qui donne lieu au « *vivre ensemble* » véritable et épanouissant selon Levinas vient de la subjectivité comprise comme substitution à l'autre ou comme responsabilité pour autrui. Dans ce contexte, une nouvelle compréhension de l'histoire du monde et donc du « *vivre ensemble* » avec la perspective de l'altérité éthique comme philosophie première est à explorer. Dans la réalité concrète et vécue du « *vivre ensemble* » il y a lieu pour les acteurs d'argumenter les propositions, d'intégrer les opinions différentes, d'analyser les nouvelles questions que font surgir les mutations socioculturelles. Les initiatives ne manquent pas pour, à court, moyen et long terme, sensibiliser les acteurs impliqués à tous les niveaux en vue d'une prise de conscience des enjeux et des défis qu'ils doivent relever pour un « *vivre ensemble* » épanouissant. Il s'agit de replacer l'homme au centre des préoccupations de tous ordres pour qu'enfin la confrontation entre l'être et le vouloir être ne conduise plus à une tension permanente, à un déséquilibre entre les exigences du « *vivre ensemble* » et les aspirations légitimes des acteurs concernés.

A la logique égoïste de la postmodernité qui conduit assez facilement à la guerre et au reniement de la morale, il devient de plus en plus urgent d'opposer une eschatologie de la paix. En effet, les conflits douloureux de la postmodernité suspendent la morale et dépouillent les institutions sociales. Les penseurs de la postmodernité doivent insister sur l'altérité comme dimension relationnelle de la personne humaine. Le « *je* » doit être défini comme subjectivité singulière en raison du fait qu'il est toujours en relation avec un « *autre je* ». Le « *je singulier* » devient authentique dans la mesure où il accepte de renoncer à lui-même pour se donner à l'autre. Le repliement égoïste du « *je* » sur lui-même crée une pauvreté ontologique : l'être personnel s'éveille à travers la dynamique d'une relation humaine vécue au cœur d'une donation réciproque qui est émerveillement et reconnaissance. Ce que propose alors Levinas, c'est une éthique asymétrique radicale du « *vivre ensemble* » :

*autrui n'est pas un simple objet du monde,  
ni un instrument de mon besoin, mais il a  
sa réalité à soi. Il est une entité séparée  
de moi, une entité subjective qui se révèle  
à moi à travers son regard qui m'appelle,  
m'interpelle, et m'ordonne de penser à lui*

*avant de penser à moi-même. L'autre me précède et me commande de l'aimer.*  
(1961, p271)

Selon Levinas, dans le « *vivre ensemble* », l'intersubjectivité devient asymétrique ce qui conduit à une nouvelle dimension de la responsabilité à savoir celle qui devient demande de l'autre en face de soi, sa prise en charge et, c'est dans la mesure où le "Je" devient capable de répondre à l'appel pressant du "Tu" que l'intersubjectivité s'inscrit au-delà du dialogue de la réciprocité des consciences pour ouvrir la voie à un « *vivre ensemble* » accompli et constructif. Levinas précise qu'il faut passer de la simple relation symétrique de l'altérité à une relation asymétrique caractérisée par la générosité. L'ouverture à l'autre dans le « *vivre ensemble* » doit se comprendre et se réaliser en termes de la sagesse de l'amour pour autrui : prendre soin de l'autre en face de soi, lui accorder une valeur, lui manifester la solidarité attendue sans attendre la réciprocité. Dans ce contexte du « *vivre ensemble* » proposé par Levinas, la relation à l'autre trouve son originalité dans la primauté du bien.

Il faut, dit Levinas insister sur le fait que "Autrui", par sa demande pressante en face du "Je", le complète et l'enrichit considérablement ce qui fait naître une altérité qui dans son déploiement initie une connaissance de l'être par une expérience éthique enrichissante. L'altérité dont il est question avec Levinas est celle qui se manifeste concrètement sous la forme d'un désir constant de pure gratuité. A l'opposé du désir hégélien qui n'est qu'un désir qui conduit à un asservissement, Levinas insiste sur un désir qui suppose la présence de l'autre. Lellouche affirme que cette prédisposition à l'intersubjectivité ne peut s'exprimer que par le principe de la négation qui est :

*la médiation par laquelle toute conscience se pose comme pour soi, c'est-à-dire affirme son être et sa différence comme liberté. Sa manifestation première est dans le désir. Le désir de ce qui n'est pas soi, le désir du différent, le désir de l'extériorité. La puissance de ce désir est telle que sa satisfaction requiert quasi nécessairement la destruction ou la négation de l'objet du désir. (Lellouche, 2006, p 51)*

Le nouveau sens donné par Levinas au « *vivre ensemble* » s'articule donc autour de l'amour qui domine la passion ; du don de soi et de la prise en charge de l'autre c'est-à-dire une relation débarrassée de tout pouvoir oppressif et réducteur qui s'exerce sur autrui. La systématisation du « *vivre ensemble* » ne peut plus selon Levinas se réaliser par cette pensée qui définit le "Je" par son pouvoir être et sa capacité de réduire les autres à soi. En lieu et place, il faut une éthique du « *vivre ensemble* » où l'être n'est plus considéré comme un objet de jouissance ou comme une matière réductible au "Je" mais comme un être à aimer et à respecter. Le "Je" dans ce contexte lévinassien est responsable de la responsabilité de "l'Autre". Dans ce contexte, l'itinéraire éthique que propose Levinas se veut une pensée du retour à l'humain dans l'homme car :

*l'amour de soi et l'amour exclusif des siens correspond à l'instinct du vivant, à l'instinct de conservation que nous avons en commun avec tous les vivants. L'humanité ou la rationalité commence avec le dépassement de cet instinct, la capacité à aimer tout homme, sans distinction de race, de peuple, de nation. On peut dire que pour Levinas, l'amour pour son pays, pour son peuple, pour l'humanité précède l'amour de soi.*  
(Mintourne, 2011, p14)

La responsabilité éthique qui surgit de cette asymétrie de l'intersubjectivité est donc une responsabilité vis-à-vis d'autrui, une interpellation du "Je" et l'appelle au secours, à la solidarité en somme. Levinas considère que la responsabilité éthique s'impose au "Je" par la simple présence de "l'Autre" et n'est donc pas un acte que le "Je" exerce librement. Difficile liberté qui s'impose et se présente comme une passivité de la subjectivité! Le « *vivre ensemble* » permet donc au "Je" de faire l'expérience de la rencontre d'autrui ; il l'engage dans la proximité et la responsabilité et lui donne l'occasion d'être attentif à la présence de l'autre, à l'accueil, à l'écoute et à l'hospitalité désintéressée. Nanga-Essomba affirme

*qu'il convient de préciser que la responsabilité dont parle Lévinas ne procède pas d'une détermination psychologique encore moins sociologique. Elle échappe à toute détermination*

*possible et se situe dans la sphère de la métaphysique (2012, p 117).*

Quelles sont alors, au-delà de toute apologie portant sur la pensée éthique de Lévinas, les limites éventuelles que nous sommes en droit de mettre en évidence ? La pensée éthique de Lévinas, en même temps qu'elle contient des valeurs indéniables pour la construction du « *vivre ensemble* », soulève des questions importantes. Il s'agit entre autres de l'ambiguïté du style de Lévinas et sa forme particulière de présentation des concepts nouveaux qui ont tendance à bouleverser le lecteur en l'introduisant dans des difficultés de compréhension. Cette ambiguïté porte sur la conception lévinassienne de la responsabilité pour autrui qui se veut asymétrique. A cela il faut ajouter sa conception du sujet éthique et sa vision de la liberté. Il y a dans la pensée éthique de Lévinas sur le « *vivre ensemble* » un langage hyperbolique et une vision presque utopique et contraignante du face-à-face dans le « *vivre ensemble* ».

Dans un contexte de crise du sens et de la raison à la postmodernité comment peut-on faire passer ce message de responsabilité asymétrique obligée pour autrui ? Avec Lévinas, il faut non seulement répondre de soi, ce qui n'est pas facile, mais il faut aussi se substituer à l'autre et répondre de sa responsabilité. Devant une faute commise, la responsabilité devient infinie pour le sujet-acteur de Lévinas et ceci paraît humainement difficile à réaliser. Il convient donc de nuancer quelque peu l'orientation et l'ampleur accordée par Lévinas à la responsabilité dans le face-à-face du « *vivre ensemble* ». La responsabilité dans ce contexte doit être symétrique : "Je" et "Autrui" doivent impérativement être "co-responsables" dans le « *vivre ensemble* ». C'est ce que propose l'Afrique traditionnelle qui considère la responsabilité comme étant à la fois individuelle et collective.

#### **4- L'EXPERIENCE DU « VIVRE ENSEMBLE » EN MILIEU TRADITIONNEL AFRICAIN**

L'Afrique traditionnelle regorge de systèmes de valeurs qui structurent et organisent le « *vivre ensemble* ». Tout commence en effet dans les traditions africaines par la socialisation et l'éducation apportée dès leur naissance aux africains dans leurs communautés d'origine contribue largement à développer l'esprit du « *vivre ensemble* » chez l'enfant qui

*représente l'assurance de la survie, prolonge dans le temps et l'espace le buudu, famille élargie. Il gèrera avec d'autres l'identité villageoise. Il est le bien individuel et collectif par excellence. Il appartient à son père et à sa mère s'il est mal élevé, s'il se conduit mal et fait honte à toute la communauté. Tous sont fiers de lui s'il respecte les aînés, rend service à la collectivité. (Sawadogo, 2001, p115)*

Aux africains, sont donc inculquées dès les plus jeunes âges, par les aînés des principes, des valeurs et des représentations collectives articulés autour du respect de la hiérarchie sociale, du sens de partage, de la solidarité, de la vie en communauté et de l'engagement. Il s'agit d'une éducation au « *vivre ensemble* » assurée par l'ensemble de la communauté. Les principes du « *vivre ensemble* » sont de ce fait intériorisés par tous les membres du groupe social ce qui participe de façon efficiente au mode de pensée et à l'agir moral en milieux traditionnels africains. L'intériorisation des représentations en lien avec le « *vivre ensemble* » conduit de fait à des pratiques sociales qui garantissent la paix, l'entente et l'harmonie au sein des communautés traditionnelles. A l'évidence, par l'éducation aux valeurs qui sous-tendent le « *vivre ensemble* », chaque membre de la communauté

*apprend à décrypter le système classificatoire qui l'inscrit dans un système complexe de places collectivement définies, où ce qui compte, ce ne sont pas ses caractéristiques personnelles, mais son statut généalogique, ainsi que les relations codifiées de respect, d'évitement, de familiarité ou de parenté à plaisanterie, qu'il convient d'observer, quelle que soit par ailleurs l'incidence, réelle, des affinités interpersonnelles et des caractères individuels. ( Marie A., 1997, p 69)*

La tradition africaine englobe des valeurs qui portent sur le souci collectif de la communauté, de l'humanisme et de la prise en charge des tous ses membres. Si Alain Touraine (1997) pose la problématique du « *vivre ensemble* » comme un projet, en Afrique

traditionnelle, cette question ne se pose pas sous cet angle mais plutôt en termes de survie de la communauté :

*Dans la culture qui est transmise en Afrique noire, les représentations collectives tiennent une place très importante. C'est à partir d'elles, reçues par l'homme, avec le reste de la culture dans l'apprentissage social, que ce dernier comprend les autres, que tout le monde se comprend, que l'homme se conforme et se justifie. (Ngakoutou, 2004, p. 26)*

L'éducation au « *vivre ensemble* », dans l'Afrique traditionnelle, se déroulait donc en symbiose avec les valeurs endogènes africaines. Il s'agit d'une « *éducation-production de valeurs* » totalement intégrée à la communauté. L'éducation aux valeurs endogènes et universelles fait partie de l'éducation dite traditionnelle africaine ainsi, la morale et les normes éthiques se transmettent de génération en génération par des mécanismes complexes et diversifiés à savoir : les rites d'initiation, les classes d'âges, le tutorat, les corps de métiers, la religion et le sacré, la parenté et les interdits. A titre d'exemple, le contenu éthique de l'éducation traditionnelle au Bénin en milieu adja-fon<sup>1</sup> s'articule autour du **GBEXUN** (règles et principes de vie).

Dans la pensée « adja-fon », le champ sémantique montre à lui seul que le pivot autour duquel s'articulent la culture et l'éducation au « *vivre ensemble* » est la valeur de la vie : le « **Gbè** » (la vie) qui est à la fois puissance et sens. Le « **Gbè** » est le foyer, la valeur fondamentale de la culture « adja-fon » et le « **Gbè-me** » correspond au milieu vital, c'est-à-dire le monde des existants. Dans cette pensée adja-fon, le créateur de la vie, celui qui en est le « propriétaire » est le « **Gbè-doto** » et l'être créé qu'est l'homme est le « **Gbè-to** » c'est-à-dire le « *compétent dans l'acte de vivre, celui qui a la maîtrise de la vie, le sujet-acteur de la vie et du "vivre ensemble"* »<sup>2</sup>. Dans la tradition adja-fon, l'homme est donc un

---

<sup>1</sup> Les "adja-fon" qui occupent le centre et tout le sud du Bénin constituent le groupe ethnique numériquement le plus important du Bénin. La pensée « adja-fon » est orale et bien qu'elle ne soit pas consignée dans des ouvrages écrits, elle est sans doute créatrice de conceptions métaphysiques, religieuses et morales, et d'institutions sociales et politiques.

<sup>2</sup> Traduction que nous proposons en tenant compte de l'acception générale admise en milieu adja-fon.

« projet de participation vitale ». De fait, le concept « **Gbè-to** » implique l'idée d'un sujet actif conscient et c'est ce que tente d'expliquer Adoukonou (1979, p 178) :

*La position particulière de l'homme dans le monde des existants est celle d'un nœud d'une multitude d'actions tendant à déterminer la vie, le monde...L'homme est la vie (gbe) sous cette forme précise. Un certain devoir-être semble être inscrit dans son nom, ainsi que l'explicite ce nom propre d'une famille dahoméenne : « Azodogbèwu » (le monde est une tâche, la vie est un devoir que l'homme doit assumer).*

A l'évidence, dans la culture « *adja-fon* », l'homme « *est la vie* » sous une forme précise : « sujet-acteur de la vie, le **Gbè-to** la détermine par sa volonté (**jro**) qui se manifeste par l'acte culturel fondamental et originaire qui détermine l'identité. Ne pouvant donc se séparer de la vie, sous peine de mort certaine, le « **Gbè-to** » doit donc vivre selon les règles de la vie à savoir le « **Gbè-xun** ». Dans le vécu quotidien de l'homme *adja-fon*, le « **Gbè-xun** » est une pensée selon laquelle la morale de la vie est le fondement de tout donc du « *vivre ensemble* ». Le « **Gbè-xun** » nourrit avec efficacité la vie spirituelle et sociale du peuple *adja-fon* : il est par exemple impossible de concevoir le travail sans l'éthique : à titre d'exemple, **Azowègnigbeto** renvoie au fait que l'homme se réalise par le travail bien fait. L'argent et les biens matériels ne peuvent donc détourner l'homme *adja-fon* de ses convictions morales.

Le « **Gbè-xun** » est conçu comme un processus éducatif qui vise à faire de l'individu *adja-fon* un être intègre, honnête, moralement irréprochable et capable de conserver son intégrité, sa loyauté et ses convictions jusque dans l'adversité. Il s'agit d'une éducation « *tout au long de la vie* » qui suppose une patience et une abnégation au dessus de toute épreuve et qui lui permet de se positionner comme un acteur conscient du « *vivre ensemble* ». Dans ce contexte, les fautes morales les plus redoutées chez les *adja-fon* sont : le meurtre, le vol, l'escroquerie, l'adultère, le mensonge, la calomnie, la médisance, la trahison, le manque de respect à son vis-à-vis c'est-à-dire le prochain, les parents, les anciens et la communauté entière.

Dans la culture « **adja-fon** », le « **Gbè-to** » ne peut atteindre aucune perfection morale sans la maîtrise de soi et son corollaire naturel à savoir : le détachement vis-à-vis des biens matériels. Les noms en milieu « **adja-fon** » sont évocateurs de l'importance de la morale dans la vie de la société. Quelques exemples de noms choisis parmi tant d'autres permettent de mieux comprendre l'intérêt de la tradition adja-fon aux valeurs morales et à la réflexion éthique : voici entre autres les prénoms de filles tels que « **Xwefa** » (*paix dans le foyer*) ; « **Fifamè** » (artisan de la paix) ; « **Abègnonhou** » (**le silence vaut tout l'or du monde**) ; « **Djromahouton** » (*la volonté de Dieu*) ; et ceux attribués aux garçons : « **Sonagnon** » (*l'avenir est chargé d'espoir*) ; « **Gbèmegnon** » (*la vie est belle*) ; « **Xosu** » (*le bavardage ne sert à rien : il faut agir*) ; « **Azowegnigbèto** » (*c'est par le travail bien fait que l'homme se réalise*) ; « **Dodji** » (*courage et témérité pour faire face à la vie*) ; « **Finagnon** » (*il fait bon de vivre ici*). Tous ces prénoms attribués aux enfants dès leurs naissances constituent en soi des interpellations ayant pour but d'attirer l'attention de l'homme adja-fon sur l'importance du rôle qu'il est appelé à jouer dans le processus du « *vivre ensemble* ».

Au total, dans la tradition africaine, la systématisation de la pensée éthique sur le « vivre ensemble » se trouve formulée dans les codes de convenances sociales, les manières courtoises de parler, d'agir ou de se comporter, les institutions politiques et religieuses, l'idéal de vie morale, les préceptes qui guident l'éducation des enfants, les proverbes, les contes, les chants et les prénoms attribués aux enfants. Selon Paré-Kaboré,

*les sociétés traditionnelles, qu'elles soient africaines, orientales ou occidentales, peuvent servir de repères pour l'élaboration de stratégies d'instauration, à partir de la base, d'un monde plus solidaire et plus juste. En tout état de cause, l'éducation dans son sens le plus large demeure une voie royale pour y parvenir. (Paré-Kabore, 2013, p)*

## Conclusion

La crise du « *vivre ensemble* » que traverse la postmodernité de nos jours est une crise anthropologique, une crise de l'altérité. Un passage en revue de nos systèmes relationnels s'impose donc. Il s'agit d'appréhender l'homme en relation, dans son environnement socioculturel et dans son histoire. Dans ce contexte, l'importance de la qualité de conscience historique des "*sujets-en-relation*" dans le « *vivre ensemble* » devient un appel à la responsabilité. Ceci apparaît du coup comme la pierre angulaire de l'édifice « *communauté de vie* » en cours de construction un peu partout dans le monde. Il est donc urgent d'aller vers une éducation à la responsabilité réciproque en vue de former des hommes conscients de leurs droits et devoirs et capables d'édifier une société de justice, de fraternité et d'amour. Il faut en urgence trouver les lieux de passages entre les singularités, les diversités et les communautés. Il y a lieu d'éduquer les citoyens au souci collectif du commun, du « *vivre ensemble* ». La place du religieux dans les sociétés postmodernes n'est pas à négliger. En effet la religion peut aider à bâtir des passerelles d'écoute et d'ouverture. La réflexion doit conduire à la création de liens structurants pour bâtir des sociétés plus inclusives.

Il nous faut, à la postmodernité opter pour une appropriation des valeurs morales et éthiques qui sous-tendent l'altérité. Lévinas, à travers sa pensée éthique nous donne les repères pour un « *vivre ensemble* » harmonieux et réciproquement épanouissant. Il nous invite à accepter l'altérité, à vivre la différence, à concevoir autrui comme un-autre-soi-même. Nous n'avons d'autre choix que de cohabiter sans pour autant supprimer nos identités et c'est en cela que la pensée éthique du « *vivre ensemble* » de Lévinas et le Gbexun en milieu traditionnel adja-fon africain se rejoignent et se complètent. On pourrait à souhait retrouver dans toutes les cultures des éléments théoriques et pratiques à même d'ordonner la diversité, le pluralisme, le multiculturalisme et le républicanisme. L'éducation a un rôle crucial à jouer pour replacer l'irréductible humain à sa juste place dans le « *vivre ensemble* ». L'urgence qui s'impose à la postmodernité s'articule autour de la refondation de la citoyenneté : à l'amour de la sagesse, il faut sans doute ajouter le sens des valeurs et principes partagés c'est-à-dire la sagesse de l'amour. Au cœur du « *vivre ensemble* », il faut instaurer la solidarité, la tolérance, la justice et la responsabilité.

## Références bibliographiques

- Adoukonou, B.** (1979), *Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée Adja-fon*, Abbeville, Paillart.
- Arendt, H.** (1983), *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, préface par P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy.
- Barthes, R.** (2002), *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil coll. Traces écrites.
- Bubber, M.** (1938), *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Bubber, M.** (1959), *La vie en dialogue*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Compagnon, A.** (2005), *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard.
- Descartes, R.** (1637), *Discours de la méthode*, IVe partie, Paris, U.G.E., coll. 10/18
- Fall, K.** (2015), *De quoi l'expression « le vivre-ensemble » est-il le nom? Cartographie d'une notion in Pluralité et vivre ensemble*, ouvrage collectif, Les presses de l'Université Laval, pp.21-36.
- Lellouche, R.** (2006), *Difficile Lévinas. Peut-on ne pas être lévinassien ?* Paris, Eclat, 2006.
- Lévinas, E.** (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Lévinas, E.** (1961), *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E.** (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E.** (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- Lévinas, E.** (1991), *Entre nous, Essai sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset.
- Lévinas, E.** (1994), *Altérité et Transcendance*, Montpellier, Fata Morgana.
- Livio, M.** (2002), Préface à Akoha, T., *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour*, Latran, Lateran University Press.
- Liotard, J-F.** (1979), *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.
- Liotard, J-F.** (1988), *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée.
- Marie, A.** (1997), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

- Mintourne, S.C.** (2011), *L'éthique comme philosophie première ou la défense des droits de l'homme chez Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Harmattan.
- Nanga-Essomba, J.T.** (2012), Emmanuel Lévinas. La philosophie de l'altérité, Paris, L'Harmattan.
- Ngakoutou, T.** (2004), *L'éducation africaine demain : continuité ou rupture ?* Paris, L'Harmattan.
- Nedoncelle, M.** (1942), *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris, Aubier.
- Paré-Kaboré, A.** (2013). *L'éducation traditionnelle et la vie communautaire en Afrique : repères et leçons d'expériences pour l'éducation au vivre-ensemble aujourd'hui*. Revue des sciences de l'éducation de MCGILL. 48, 1, 15-34.
- Sartre, J.P.** (1945), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- Sartre, J.P.** (1947), *Huis clos*, Gallimard, Paris.
- Saillant, F.** (2015), *Pluralité et vivre ensemble : paradoxes et possibilités*, in *Pluralité et vivre ensemble : paradoxes et possibilités* in *Pluralité et vivre ensemble*, ouvrage collectif, Les presses de l'Université Laval, pp. 1-20.
- Sawadogo, R.A.** (2001), *L'Etat africain face à la décentralisation*, Karthala, club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest.
- Touraine, A.** (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Paris, Fayard