

# REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

## MIRI



### Indexation

---



**ESJI** Eurasian  
Scientific  
Journal  
Index  
[www.ESJIndex.org](http://www.ESJIndex.org)



**REVUE SEMESTRIELLE / N° 009 / DECEMBRE 2025**

**ISSN : 1987-1538**

**E-mail : [revuemiri09@gmail.com](mailto:revuemiri09@gmail.com)**

**Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82**

**Bamako - Mali**

---

---

## **PRESENTATION**

---

---

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

---

---

## **EQUIPE EDITORIALE**

---

---

### **DIRECTEUR DE PUBLICATION**

**Pr Belko OUOLOGUEM** (Mali)

### **DIRECTEUR ADJOINT**

**Pr Sékou YALCOUYE** (Mali)

### **COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE**

**Pr Mahamadé SAVADOGO** (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

**Pr Yodé Simplicie DION** (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

**Pr Jean Maurice MONNOYER** (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

**Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI** (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

**Pr Samba DIAKITÉ** (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

**Pr Isabelle BUTERLIN** (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

**Pr Yao Edmond KOUASSI** (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

**Pr Akissi GBOCHO** (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

**Pr Gbotta TAYORO** (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

**Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO** (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

**Pr Abdoulaye Mamadou TOURE** (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

**Pr Jacques NANEMA** (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

**Pr Nacouma Augustin BOMBA** (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

**Dr Ibrahim CAMARA** (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

**Dr Souleymane KEITA** (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

### **COMITE EDITORIAL**

**Pr Sigame Boubacar MAIGA** (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

**Dr Siaka KONÉ** (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

**Dr Ibrahim Amara DIALLO** (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

**Dr Oumar KONÉ** (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

**Dr Amadou BAMBA** (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

**Dr Eliane KY** (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

**Dr Samba SIDIBE** (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

**M. Souleymane COULIBALY** (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

### **REDACTEUR EN CHEF**

**Dr Mahmoud ABDOU** (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

### **COORDINATRICE**

**Dr Palaï-Baïpame Gertrude** (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

### **COORDINATEUR ADJOINT**

**M. Fousseyni BAGAYOKO** (Informaticien, responsable technique de la Revue)

---

---

## **POLITIQUE EDITORIALE**

---

---

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

**« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. »** (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

---

---

## SOMMAIRE

---

---

**1. KOUYATÉ Alou, NASSOKO Lassana**

Les médias à l'épreuve de la pensée philosophique contemporaine.....1

**2. Domèbèimwin Vivien SOMDA**

Éducation et crise écologique en l'ère de l'anthropocène.....20

**3. Assindah MAGNETINE, Bahan LANDJERGUE**

La vie socio-économique à l'épreuve de la crise sécuritaire dans la préfecture de Kpendjal au Nord-Togo.....40

**4. IDI OUNFANA Nassirou**

La philosophie de la paix : entre Etat de droit démocratique et insécurité au sahel.....57

**5. KOFFI Lopez Emmanuel Oscar**

Morale et religion : prolégomènes à un humanisme laïc.....71

**6. Okon Bernardin DJOUPO**

L'heure africaine : Déconstruire une habitude temporelle en Afrique pour une temporellité authentique avec Heidegger.....84

**7. Gabriel VANNA**

Le numérique au-delà d'une révolution historique : introduction à la fabrique philosophique de la culture perceptive.....100

**8. Bah Leger KOUADIO**

Karl Marx et Amartya sen : convergences et divergences dans l'analyse du capitalisme.....114

**9. Adjoua Marie Jeanne KONAN, Antoine KOUAKOU**

Coopération verticale/multilatérale et développement durable des états africains.....132

**10. Jean Désiré SAWADOGO**

Qu'on est si bien sur sa propre natte : Autonomie et développement endogène dans la pensée de Joseph KI-Zerbo.....149

**11. Affoué Valery-Aimée TAKI**

Et si la nature avait un visage : réflexion lévinassienne sur un écologisme humaniste..166

**12. Dieudonné Achille Ozi GAGBÉI**

Un regard sur la participation démocratique du chrétien dans les États africains.....178

**13. MASSIKINI MOKEKA Jean-Pierre**

Réflexions sur les rapports juridiques entre le pouvoir central et les provinces en République Démocratique du Congo.....192

**14. Huédoté Fernand HOUNTON**

Des fondements philosophiques de la notion de programme génétique : entre cause finale et cause formelle.....212

**15. Mahmoud ABDOU**

Identités culturelles : entre conflits et nécessité d'un mieux vivre-ensemble.....229

**16. Antoine BORUGH-BU-DJORH**

La souveraineté des États africains à l'épreuve des coups d'État militaires : entre émancipation et néocolonialisme.....241

# ET SI LA NATURE AVAIT UN VISAGE : RÉFLEXION LEVINASSIENNE SUR UN ÉCOLOGISME HUMANISTE

**Affoué Valery-Aimée TAKI**

Université Alassane Ouattara - Bouaké – Côte d'Ivoire

[takiamee@gmail.com](mailto:takiamee@gmail.com)

## Résumé

Cet essai propose de repenser notre rapport à la nature en s'appuyant sur la philosophie d'Emmanuel Levinas, notamment sa conception de l'altérité et de la responsabilité. Au regard de l'urgence climatique, l'auteur critique les approches utilitaristes et techniciennes de l'écologie, jugées insuffisantes face aux crises environnementales actuelles. Il invite au dépassement des modèles dominants de l'instrumentalisation de la nature comme simple ressource, et de l'écocentrisme qui pourrait effacer l'humain. La pensée Lévinassienne défend plutôt l'idée d'un écologisme humaniste, qui reconnaît la nature comme un "Autre" digne d'une responsabilité éthique, sans pour autant nier la singularité humaine. Dans une démarche critico-analytique, notre réflexion propose, ici, une éthique écologique fondée sur la sollicitude et la responsabilité inconditionnelle envers le vivant. Et ce, en vue de renouveler notre engagement envers la nature, non comme objet, mais comme partenaire moral.

**Mots-clés :** Altérité, Responsabilité, Écologisme Humaniste, Sollicitude, Vivant.

## Abstract:

This essay proposes a rethinking of our relationship with nature through the philosophy of Emmanuel Levinas, particularly his concepts of otherness and responsibility. In light of the climate emergency, the author critiques utilitarian and technical approaches to ecology, which are deemed inadequate in addressing current environmental crises. He calls for a move beyond dominant models that either reduce nature to a mere resource or embrace ecocentrism at the risk of erasing human uniqueness. Levinasian thought instead advocates for a humanistic ecology, recognizing nature as an "Other" worthy of ethical responsibility, without denying human singularity. Through a critical and analytical approach, this reflection advocates for an ecological ethics grounded in care and unconditional responsibility toward all living beings. The aim is to renew our commitment to nature not as an object, but as a moral partner.

**Key words :** Otherness, Responsibility, Humanist, Care, Sollicitude, Living beings.



## Introduction

Face à la gravité des crises écologiques et climatiques contemporaines, l'humanité se trouve confrontée à une urgence éthique et politique sans précédent : repenser en profondeur sa relation à la nature. Les modèles dominants de l'écologie oscillent le plus souvent entre deux extrêmes. D'une part, un utilitarisme anthropocentré, hérité de la logique cartésienne de "maîtrise et possession " pour pasticher Descartes, qui réduit la nature à un simple stock de ressources et à un écosystème exploitable. D'autre part, un écocentrisme radical qui tend à sacraliser le vivant, au risque d'effacer la singularité humaine. Or, ces deux paradigmes, malgré leur opposition apparente, partagent une même impasse : l'incapacité à fonder une responsabilité éthique pleinement partagée envers le monde naturel.

C'est ici qu'E. Levinas offre une perspective originale. Dans *Totalité et Infini*, il affirme que « le visage de l'Autre m'ordonne : tu ne tueras point » (E. Levinas, 1971, p. 201). Cette rencontre éthique, irréductible à toute catégorisation ou utilité, place le sujet dans une situation de responsabilité inconditionnelle. Bien que Levinas réserve traditionnellement ce rapport à l'altérité à la relation interhumaine, certaines parties de sa philosophie permettent d'envisager une extension au non-humain. Dans *Éthique et Infini*, il affirme que « l'éthique est la philosophie première » (E. Levinas, 1982, p. 89), suggérant que la responsabilité n'est pas une option morale, mais le fondement même de toute relation interhumaine, y compris celle avec la nature. Transposer ce schéma à l'écologie ouvre la possibilité d'un « écologisme humaniste » : un rapport à la nature qui ne soit ni exploitation ni idolâtrie, mais reconnaissance de celle-ci comme « Autre », porteur d'un appel éthique irréductible.

Dans une logique lévinassienne, penser la nature comme un visage signifie qu'on accepte qu'elle nous convoque à répondre de sa vulnérabilité. Dès lors, la question centrale qui sous-tend notre réflexion se formule ainsi : quel rapprochement peut-on établir entre la nature et l'Autre lévinassien, dans la quête d'un écologisme humaniste échappant à la fois à l'anthropocentrisme et à la sacralisation abstraite du vivant ? Cette interrogation principale laisse entrevoir des questions subsidiaires : Que doit-on penser des approches utilitaristes et techniciennes de l'écologie ? Que propose Levinas pour donner un sens plus éthique et humaniste à l'écologie ? Comment parvenir concrètement à ce type d'écologie aujourd'hui ?

Face à l'urgence climatique, la pensée lévinassienne propose une vision d'un écologisme humaniste, qui reconnaît la nature comme un « Autre » digne d'une responsabilité éthique, sans pour autant nier la singularité humaine. Ainsi, dans une démarche critique et analytique,

l'objectif poursuivi vise à proposer une éthique écologique fondée sur la sollicitude et la responsabilité inconditionnelle envers le vivant.

## **1. Critique des modèles dominants de l'écologie**

L'écologie contemporaine reste profondément marquée par un héritage philosophique qui, depuis la modernité cartésienne et baconienne, a façonné la nature en un objet à maîtriser. Ce paradigme, issu d'une vision mécaniste du monde, substitue à la contemplation respectueuse une logique de domination, réduisant la nature à une simple matière première disponible pour l'exploitation humaine. Comme le résume Michel Serres (1990, p. 33), « la question maintenant est de maîtriser la maîtrise, et non plus la nature ». Par cette pensée critique, Serres révèle le paradoxe de la modernité : en prétendant dominer la nature, l'homme s'est enchaîné à son propre pouvoir, devenant l'esclave de la maîtrise elle-même.

Ce vouloir de maîtrise ne constitue pas un simple changement d'attitude, mais un renversement ontologique : la nature n'existe plus que comme un objet mesurable, calculable et transformable au service des fins humaines. Cette objectivation, amorcée dès la pensée de Bacon et Descartes, fait de la connaissance un instrument de contrôle. L'homme ne cherche plus à comprendre la nature pour s'y accorder, mais pour s'en rendre « comme maître et possesseur » R. Descartes (2016, pp. 152-153). Le savoir cesse d'être contemplation pour devenir pouvoir. Cette mutation épistémologique inaugure ce que Heidegger nommera plus tard « l'arraisonement » (Gestell), c'est-à-dire la réduction du monde à un fond disponible, exploitable selon la logique du calcul et de la rentabilité.

Dans cette perspective, « la nature tient lieu, pour le savant moderne, de lois secrètes susceptibles d'être connues grâce au déploiement du dispositif technique. Qu'elle soit mystérieuse ou généreuse, elle est appelée à être démystifiée, voire contrainte de livrer tout ce dont elle dispose pour satisfaire le regard technicien » (A. Kouakou, 2009, p. 89). Cette observation rejoint la critique heideggérienne, selon laquelle, dans le monde moderne, la technique n'est plus un simple moyen au service de l'homme, mais la structure même de son rapport à l'être. Le monde est mis « en demeure », et la nature quant à elle, vidée de toute valeur intrinsèque, est progressivement détruite conformément aux actions démesurées du technicien, au détriment de sa fonction écologique et de ses bienfaits pour l'homme.

Ainsi, science, technique, économie et profit fonctionnent comme des moteurs conjugués, propulsant le « vaisseau spatial Terre » (E. Morin, 2010, p. 20) vers une exploitation sans limites. L'humanité s'est installée dans une logique d'efficacité absolue, où la réussite se

confond avec la performance technologique. Dans ce contexte, la technique devient une forme de destin : ce n'est plus l'homme qui la conduit, mais la technique qui conduit l'homme. Hans Jonas, craignant les effets inédits de cette puissance, interpellait déjà ses contemporains : « La domination prend la place de la contemplation de la nature » (Jonas, 1990, p. 19). Son avertissement résonne aujourd'hui avec une acuité nouvelle : en perdant le sens du respect et de la limite, l'humanité risque de compromettre non seulement son environnement, mais aussi sa propre survie.

Le diagnostic de Jonas s'inscrit dans une critique plus large de la modernité occidentale : celle d'un rationalisme instrumental qui transforme tout être en moyen. L'écologie technicienne, malgré ses intentions de préservation, reste prisonnière du schème qu'elle prétend combattre. En cherchant à « gérer » la nature, elle reproduit la logique gestionnaire qui l'a détruite. À l'autre extrême, un écocentrisme mystique tend à sacrifier la nature, mais sans proposer de véritable fondement éthique à la responsabilité humaine. Entre ces deux excès, la domination technicienne et la sacralisation paralysante se dessine en ce que Jonas appelle "la crise de la responsabilité".

Cette crise n'est pas seulement morale ; elle est ontologique. Elle traduit l'incapacité de l'homme moderne à se penser autrement que comme centre et mesure de toute chose. Or, si l'humanité persiste dans cette voie, « rien ne sera possible, et nous irons de catastrophe écologique en catastrophe écologique, de drame sanitaire en drame sanitaire, et de crise sociale en crise sociale » (N. Hulot et F. Lenoir, 2020, p. 5). Cette triple menace, écologique, sanitaire et sociale signale la fin d'un monde : celui où la nature pouvait encore être conçue comme un simple décor du progrès humain.

Pour prévenir la destruction de l'environnement, la philosophie d'Emmanuel Levinas offre un secours précieux. Elle introduit un tournant éthique radical : au lieu de concevoir la nature sous le signe du pouvoir, elle invite à la penser sous celui de la responsabilité. Levinas rompt avec la tradition de la maîtrise pour inaugurer celle de la réponse. En plaçant au centre l'expérience du visage, manifestation irréductible de l'Autre qui m'appelle à répondre, il fonde une éthique du rapport et de la vulnérabilité. « Le visage de l'Autre m'ordonne : tu ne tueras point » (E. Levinas, 1971, p. 201).

Transposer cette expérience à la nature, c'est voir dans le monde naturel non plus un ensemble d'objets, mais un Autre qui me regarde et m'oblige. Ce déplacement ne vise pas à humaniser la nature, mais à reconnaître en elle une altérité qui m'appelle à la sollicitude. Dans cette perspective, l'écologie cesse d'être un simple domaine de la science pour devenir une

éthique première. En reconnaissant la nature comme un « visage », l'homme se découvre responsable d'un monde fragile qui dépend de sa réponse.

L'apport lévinassien permet ainsi de dépasser la double impasse de l'utilitarisme et de l'écocentrisme : le premier réduit la nature à un instrument, le second l'idolâtre sans responsabilité. L'« écologisme humaniste » qui s'esquisse ici se fonde sur la reconnaissance d'une vulnérabilité partagée : l'homme n'est pas maître de la nature, mais partenaire d'une communauté de vivants où la responsabilité devient la condition même de l'existence. Repenser l'écologie à la lumière de Levinas, c'est redonner sens au mot « humanité » : non pas comme domination, mais comme capacité de répondre à l'appel de l'Autre, fût-il végétal, animal ou terrestre. Ainsi, de « l'arraisonnement technicien » à la responsabilité éthique, se déploie une transformation du regard : il s'agit d'apprendre non plus à « maîtriser » la nature, mais à « répondre » de son être. C'est cette mutation philosophique, profondément lévinassienne, qui fonde la possibilité d'un nouvel humanisme écologique.

## **2. L'éthique de l'altérité chez Levinas : fondements pour une nouvelle relation à la nature**

Tout comme Levinas voit dans l'Autre humain un visage auquel nul ne peut se soustraire, la nature, dans sa fragilité même, semble nous interpeler et exiger protection. Cette éthique de la vulnérabilité, appliquée au monde naturel, résonne avec les pratiques concrètes des communautés qui, par la conservation des écosystèmes, la reforestation ou la gestion sobre des ressources, répondent à l'urgence environnementale. Chez Levinas, l'éthique ne se réduit ni à un échange équilibré ni à une reconnaissance mutuelle : elle est un appel inconditionnel, antérieur à toute délibération, qui nous engage à répondre et à prendre soin. Cette responsabilité, parce qu'elle est « infinie », ne se laisse pas mesurer en termes d'intérêts ou de bénéfices. Elle s'impose comme un devoir qui transcende les calculs et les contingences.

Transposée à notre rapport au monde naturel, cette éthique rejoint l'exigence formulée par Hans Jonas dans son célèbre impératif : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre » (Jonas, 1990, p. 40). Pour Jonas, la responsabilité ne se limite plus à l'humain présent, mais s'étend au vivant dans son ensemble et aux générations futures. La puissance technique de l'homme moderne a élargi le champ moral de manière inédite : en transformant les équilibres écologiques, nous devenons responsables de leurs conséquences. La vulnérabilité de la nature n'est plus un simple

fait biologique, mais une interpellation éthique. Protéger les conditions de la vie, c'est répondre à un appel silencieux, celui d'une Terre meurtrie par l'excès de notre emprise.

Cet appel, tourné vers la préservation des conditions d'existence pour aujourd'hui et pour demain, inscrit la protection du vivant dans le registre d'un devoir moral. Certains auteurs définissent d'ailleurs l'éthique environnementale comme « une branche de la philosophie qui interroge les fondements moraux de la protection de l'environnement, offrant une justification éthique à l'engagement en faveur de sa sauvegarde » (Yan, 2007, pp. 25-26). Ici, il ne s'agit plus d'une morale utilitariste ou contractualiste, mais d'une transformation radicale de notre manière d'être au monde. Habiter la Terre ne se résume pas à occuper un espace : c'est inscrire son existence dans une co-présence signifiante avec l'ensemble du vivant. Comme l'écrit Kouakou, « les humains ne sont humains que parce qu'ils habitent la Terre ou le Monde... Habiter la Terre, c'est veiller à ce que notre présence soit le signe d'une interpellation, une étoile selon laquelle les autres mortels peuvent s'orienter » (Kouakou, 2011, quatrième de couverture).

Habiter éthiquement, c'est se penser comme hôte plutôt que comme propriétaire, comme gardien plutôt que comme maître. Dans cette optique, l'urbanisation, l'agriculture ou l'aménagement des territoires ne doivent plus être conçus comme des actes d'appropriation, mais comme des gestes d'hospitalité envers l'Autre, qu'il soit humain, animal, végétal ou minéral. La nature, alors, devient un « visage » au sens lévinassien ; une présence qui nous convoque, nous déstabilise et nous rappelle à notre responsabilité. L'écologie, comprise ainsi, n'est plus une simple discipline technique ou économique, mais une éthique de la rencontre et du soin.

Pourtant, cette ouverture éthique ne peut se contenter de la seule rationalité. Elle exige aussi une sensibilité capable de percevoir les nuances, les fragilités et l'imprévisible. La modernité, façonnée par la rationalité instrumentale, tend à réduire la nature à un ensemble de données quantifiables, à gérer ou à exploiter. Mais Levinas nous enseigne que l'éthique naît précisément là où la raison bute sur ce qu'elle ne peut ni comprendre ni dominer. L'Autre, quel qu'il soit, échappe toujours à nos catégories. Sa vulnérabilité n'est pas une faiblesse, mais une force d'appel, une invitation à répondre autrement que par la maîtrise. Cette ouverture doit s'accompagner de lucidité. Comme le souligne Udall, « nous avons trop souvent glorifié le génie technologique au détriment des ressources naturelles... Ce dont nous avons besoin, et que nous avons perdu dans notre frénésie de transformation du monde, c'est un sens des limites, une conscience aiguë de l'importance des équilibres terrestres » (Udall, 2013, p. 298). Ce sens

des limites rejoint ce que Jonas nommait « l'heuristique de la peur ». La prise de conscience des risques irréversibles liée à l'action technique doit servir de garde-fou à notre puissance. Non pas pour paralyser l'action, mais pour la réorienter vers la prudence et la sollicitude.

Derrière la destruction de l'environnement se cache très souvent une rhétorique séduisante du développement alliant les concepts tels que : progrès, croissance, bien-être universel, etc. Pourtant, cette rhétorique du développement dissimule une volte-face structurelle réduisant la nature à un simple instrument au service de la satisfaction humaine. D'ailleurs, Levinas nous rappelle que l'éthique commence par la résistance à toute totalité qui absorbe l'Autre dans ses propres finalités. En ce sens, la crise écologique peut se lire comme une crise de la totalité : l'homme moderne, enfermé dans la logique du même, a tenté d'enfermer le monde entier dans le cercle de sa rationalité, au prix de la diversité et de la transcendance du vivant.

Reconnaître la nature comme Autre, c'est donc démasquer les logiques économiques, politiques et idéologiques qui, sous couvert d'humanisme ou de progrès, continuent de la réduire à l'état de moyen. C'est ici que la philosophie peut jouer un rôle critique et normatif. Elle doit rappeler que la Terre n'est pas un réservoir de ressources, mais un tissu de relations, un « monde commun » où l'humain coexiste avec d'autres formes de vie. Cette vision rejoint les réflexions d'auteurs comme Felwine Sarr, pour qui « le monde n'est pas une somme de ressources, mais un réseau de relations » (Sarr, 2016, p. 82). Dans la pensée africaine traditionnelle, cette relationalité s'exprime par l'idée d'un « vivre-ensemble cosmique », où chaque être participe à un équilibre global.

En plaçant la responsabilité au cœur de notre rapport au monde, en concevant l'habitation comme une hospitalité et en réhabilitant la sensibilité, l'éthique de l'altérité offre un cadre philosophique puissant pour refonder notre relation à la nature. Elle nous oblige à repenser la temporalité de nos actions, non plus à l'aune de l'immédiat, mais à celle de la durabilité. La responsabilité envers la Terre devient alors une forme d'espérance active : celle de préserver la possibilité d'un monde habitable. La nature n'est plus ni une ressource à exploiter ni une idole à vénérer, mais un visage qui nous appelle à répondre à sa vulnérabilité, ici et maintenant. C'est sur ce fondement qu'un écologisme humaniste peut s'édifier, articulant exigence éthique et action politique. Un tel écologisme ne s'oppose pas à l'humain ; il l'élève. Il fait de la responsabilité non pas un fardeau, mais l'expression la plus haute de notre liberté. En répondant au visage de la nature, l'homme découvre le sens véritable de son humanité : celle d'un être-pour-l'Autre, gardien du monde qu'il habite.

### **3. Responsabilité, sollicitude et engagement politique pour un écologisme humaniste**

La philosophie d'Emmanuel Levinas, centrée sur l'exigence d'une responsabilité infinie envers l'Autre, nous engage à dépasser le cadre étroit d'une éthique purement individuelle pour inscrire la sollicitude au cœur des structures collectives et institutionnelles. Être responsable, écrit-il, c'est « répondre d'autrui sans m'occuper de la responsabilité d'autrui à mon égard » (Levinas, 2004, p. 13). Autrement dit, la protection de la vulnérabilité, qu'il s'agisse des visages humains ou des formes de vie non humaines, doit être assumée comme un impératif dans la sphère politique. Dans cette perspective, la vulnérabilité de la nature ne peut être efficacement protégée que si l'action politique s'en empare, non comme une option ou comme un choix circonstanciel, mais comme la traduction concrète d'une exigence éthique fondatrice.

Or, face à « l'impuissance du gouvernement représentatif contre la tyrannie qu'exerce la jouissance immédiate des individus » (Bourg & Whiteside, 2010, p. 16), il devient urgent de repenser la gouvernance environnementale comme un espace d'hospitalité élargie, où la voix des écosystèmes puisse trouver représentation. Cette urgence implique d'« étendre la fonction patrimoniale de l'État à la biosphère » (Bourg & Whiteside, 2010, p. 89), afin que la responsabilité éthique se traduise en un devoir collectif inscrit dans le droit, les institutions et les mécanismes de gouvernance. Il ne s'agit plus seulement de moraliser les comportements individuels, mais de structurer les politiques publiques et les institutions autour d'une éthique de la sollicitude, capable de reconnaître et de protéger les entités naturelles en tant qu'Autres, dotées d'une valeur intrinsèque et d'une dignité à sauvegarder.

Des exemples contemporains illustrent déjà cette orientation espérée de la politique environnementale. La reconnaissance juridique du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande, ainsi que la consécration de la Pachamama en Équateur, prolongent l'idée lévinassienne que l'Autre non-humain mérite protection pour lui-même, indépendamment de son utilité économique ou symbolique. Ces décisions démontrent que la reconnaissance morale peut devenir reconnaissance juridique, transformant la nature en sujet de droit et instituant une obligation collective de soin. De même, certaines politiques urbaines dites de « villes-habitats », comme Curitiba au Brésil ou plusieurs municipalités scandinaves, intègrent la biodiversité comme principe structurant de l'aménagement. L'espace urbain y est pensé non comme un lieu d'appropriation mais comme un espace de cohabitation, où l'homme et le vivant partagent des droits et des responsabilités. Ces initiatives concrétisent l'idée lévinassienne selon laquelle

l'éthique ne saurait rester cantonnée aux relations interpersonnelles, mais doit inspirer nos institutions et nos lois.

Sur le continent africain, la reconnaissance légale des forêts sacrées au Bénin montre comment les ordres juridiques peuvent intégrer des entités naturelles comme sujets de soin confiés aux communautés. Parallèlement, le plaidoyer « Wild Law » en Afrique du Sud et l'adoption progressive des droits de la nature dans le bassin du Nil signalent une évolution vers des régimes où la nature possède une voix normative et devient partenaire de la gouvernance. En Côte d'Ivoire, la biodiversité urbaine est assumée comme principe d'aménagement : le Parc national du Banco, cœur forestier d'Abidjan, bénéficie de protections renforcées pour préserver ses fonctions écologiques et sociales, tandis que la restauration participative des mangroves à Grand-Lahou institutionnalise une hospitalité communautaire envers les milieux. Enfin, les budgets participatifs nationaux offrent un instrument démocratique pour orienter des choix écologiques locaux, tandis que les programmes de villes résilientes et les cadres climatiques nationaux fournissent l'architecture politique d'un écologisme humaniste ancré dans la responsabilité collective.

À travers ces exemples, l'on perçoit une éthique environnementale en devenir, mais beaucoup reste à accomplir pour atteindre un écologisme véritablement humaniste. Dans la perspective lévinassienne, la sollicitude ne relève pas du sentimentalisme, mais d'un mouvement structurel par lequel le sujet se rend responsable de ce qui ne le concerne pas immédiatement. Cette conception s'accorde avec l'exigence formulée par Bourg et Whiteside de « placer la nature au cœur des politiques publiques » (2010, p. 9) et de concilier les droits et devoirs de l'individu avec l'impératif de la survie de l'espèce. Transposée au champ écologique, une telle sollicitude implique de réorienter nos priorités politiques vers la justice environnementale. Autrement, c'est adopter des politiques énergétiques sobres qui privilégient la préservation des écosystèmes plutôt que leur croissance illimitée. C'est également protéger les communautés vulnérables affectées par le changement climatique, en reconnaissant leur lien vital avec la nature comme partie intégrante de leur dignité ; et promouvoir une agriculture régénérative, dans laquelle la fertilité des sols est traitée comme un Autre à préserver, et non comme un simple intrant productif. Dans cette optique, le développement durable cesse d'être un compromis technico-économique pour devenir un engagement inconditionnel envers le vivant, ancré dans la responsabilité et la sollicitude.

Sans ambiguïté, l'écologisme humaniste que nous défendons, partant de Levinas, refuse de s'enfermer dans l'alternative réductrice entre exploitation et sacralisation de la nature. Il



articule trois dimensions fondamentales : reconnaître la nature comme Autre, c'est-à-dire comme une altérité qui nous précède et nous oblige ; instituer la responsabilité, en passant d'une conscience morale individuelle à des politiques publiques inscrivant cette responsabilité dans le droit et la gouvernance ; et enfin, cultiver la sollicitude active, en intégrant dans nos pratiques sociales, économiques et culturelles des gestes d'accueil et de soin envers le vivant. Certaines initiatives concrètes traduisent déjà cette articulation : les zones de restauration écologique participative, où citoyens, scientifiques et autorités locales œuvrent ensemble à régénérer des habitats dégradés ; ou encore les budgets participatifs verts, qui permettent aux habitants de décider directement de projets environnementaux dans leur quartier, incarnant ainsi la participation citoyenne de tous, considéré comme l'un des piliers de la démocratie écologique.

Ces expériences illustrent que l'éthique lévinassienne, fondée sur le visage et l'hospitalité, peut trouver une traduction institutionnelle et collective, capable de faire passer notre responsabilité à l'égard des générations futures avant les préférences immédiates. N'est-ce pas à juste titre qu'il affirme : « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujet à autrui ; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens » (Levinas, 1982, pp. 94 -95).

Somme toute, l'intégration de la pensée lévinassienne dans le champ écologique révèle toute sa fécondité lorsqu'elle est prolongée par une traduction politique et institutionnelle. La responsabilité, comprise comme un engagement inconditionnel envers l'Autre, ne saurait se limiter à la sphère privée : elle doit devenir le principe structurant des politiques publiques et des formes de gouvernance. De même, la sollicitude, loin d'être un simple affect, apparaît comme une exigence normative capable de réorienter nos choix collectifs vers la justice environnementale et la préservation des conditions d'habitabilité de la Terre. Enfin, l'écologisme humaniste, en articulant altérité et action, se présente comme une voie médiane qui dépasse les impasses de l'exploitation et de la sacralisation, tout en offrant des leviers concrets pour habiter la planète dans un esprit d'hospitalité. À la lumière de la pensée lévinassienne et en écho aux propositions de la démocratie écologique, il devient possible de concevoir un projet à la fois éthique et politique où la nature, en tant qu'Autre, est pleinement reconnue comme interlocutrice de notre responsabilité commune.

## **Conclusion**

La réflexion que nous avons menée autour du thème "Et si la nature avait un visage" s'inscrit dans une double exigence : interroger la pertinence des paradigmes écologiques

dominants et explorer les ressources conceptuelles offertes par la philosophie lévinassienne pour fonder une éthique environnementale renouvelée. La poursuite de ce double objectif a suscité la question centrale suivante : comment penser la nature comme un “Autre” à la manière de Levinas, afin de fonder une éthique écologique échappant à la fois à l’anthropocentrisme utilitaire et à la sacralisation abstraite du vivant ?

Cette interrogation a guidé une démarche articulée autour de trois idées essentielles. En premier lieu, l’analyse critique des modèles dominants de l’écologie a mis en lumière une tension stérile entre deux extrêmes : d’une part, l’instrumentalisation technicienne qui réduit la nature à un stock de ressources au service du progrès matériel ; d’autre part, la sacralisation écocentrique qui fige le vivant dans une intangibilité absolue et occulte la singularité humaine. Ensuite, dans une réflexion lévinassienne, nous avons montré que l’Autre, au-delà de l’intersubjectivité, peut renvoyer à la nature. Partant de cette analogie, l’éthique de l’altérité pourrait susciter l’éthique écologique. Enfin, nous avons défendu la thèse selon laquelle l’idée d’une éthique écologique trouverait son accomplissement dans la volonté politique.

En fin de compte, face à la crise écologique, nous invitons l’humanité contemporaine à une conversion du regard : voir la nature non comme une ressource à exploiter ni comme un absolu intouchable, mais comme un Autre qui nous interpelle et nous oblige. Penser la nature comme Autre à la lumière de Levinas ne constitue pas un simple enrichissement théorique de l’écologie, mais un repositionnement fondamental : il s’agit de refonder notre manière d’habiter la Terre à partir d’une responsabilité inconditionnelle qui engage aussi bien nos choix individuels que nos structures collectives.

En ouverture, plusieurs pistes de recherche méritent d’être approfondies. Sur le plan conceptuel, il importe d’interroger les limites et la pertinence de la transposition du concept lévinassien de « visage » au vivant non-humain, afin d’en préciser la portée et les éventuels risques d’anthropomorphisme. Sur le plan pratique, l’évaluation, à partir d’études de cas, de l’efficacité réelle des politiques publiques inspirées par la reconnaissance de l’altérité environnementale permettrait de mesurer la traduction concrète de cette éthique dans les dispositifs institutionnels. Sur le plan interdisciplinaire, le renforcement du dialogue entre la philosophie, les sciences de l’environnement, le droit et les arts apparaît essentiel pour inventer des formes d’hospitalité écologique à la fois créatives, durables et adaptées aux défis contemporains.

## Références bibliographiques

- BOURG Dominique & WHITESIDE Kerry, 2010, *Vers une démocratie écologique : le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil.
- DESCARTES René, 2016, *Discours de la méthode*, Paris, Edition Librairie Générale Française.
- HULOT Nicolas, & LENOIR Frédéric, 2020, *D'un monde à l'autre. Le temps des consciences*, Paris, Fayard.
- JONAS Hans, 1990, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique* (trad. Jean Greisch). Paris, Flammarion.
- KOUAKOU Antoine, 2011, « Pauvreté de l'Être et habitation de la Terre ». In *Annales Philosophiques de l'UCAO*, N°6.
- LATOUR Bruno, 1999, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LEVINAS Emmanuel, 1971, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVINAS Emmanuel, 1991, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche.
- LEVINAS Emmanuel, 1982, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche.
- LEVINAS Emmanuel, 2004, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard.
- MORIN Edgar, 2010, *Terre-patrie*, Paris, Seuil.
- SERRES Michel, 1990, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin.
- SARR Felwine, 2016, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey.
- UDALL Stewart , 2013, *La Terre en héritage : essai sur la responsabilité écologique* (trad. Agnès El Kaïm, Montréal, Éditions Écosociété.
- YAN Ting, 2007, *Éthique de l'environnement et philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France.