

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON
Peace-Work-Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

RESEARCH CENTER FOR DOCTORAL
FORMATION IN HUMAN AND EDUCATIVE
SCIENCES

RESEARCH UNIT FOR DOCTORAL
FORMATION IN HUMAN AND SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

De la « Rationalité prédatrice » vers un nouvel humanisme en Afrique. L'éclairage d'Emmanuel LEVINAS

Thèse de Doctorat P.hD en Philosophie rédigée et défendue
publiquement le 12 Juin 2025

Présenté par

Joseph ATEBA
Matricule : 10K472

Titulaire d'un Master en Philosophie

OPTION : ETHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE



Jury

Président : NGAH ATEBA Alice Salomé, Pr

Rapporteur : NDZOMO MOLE Joseph, MC

Membres: 1° BIAKOLO KOMO Louis-Dominique, Pr

2° ZA'ABE Janvier Sylver, MC

3° OWOMO ZAMBO Nathanaël Noel, MC

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université d'Ebolowa

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Jun 2025

NOTE D'AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le Jury de soutenance et mis à la disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette Thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à l'auteur.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
SERMENT DE PROBITE INTELLECTUELLE OBLIGATOIRE.....	iv
RESUME.....	v
ABSTRACT.....	vi
EPIGRAPHE.....	vii
INTRODUCTION GENERALE.....	1

PREMIERE PARTIE

LA QUESTION DE L'HUMANISME DANS LA SOCIETE CONTEMPORAINE : SES MOUVEMENTS DE PENSEE ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE

CHAPITRE 1 : LA QUESTION DE L'HUMANISME HIER ET AUJOURD'HUI.....	23
CHAPITRE 2 : LA QUESTION DE L'HUMANISME DANS LA PENSEE PHILOSOPHIQUE DE LEVINAS ET SES PROBLEME DE PERTINENCE.....	73
CHAPITRE 3 : LA QUESTION DE L'HUMANISME EN CONTEXTE SOCIO-CULTUREL EN AFRIQUE ET LA QUETE DE SENS.....	114

DEUXIEME PARTIE

L'ETIOLOGIE D'UNE RATIONALITE PREDATRICE ET DES CRISES DE LA COEXISTENCE PACIFIQUE EN AFRIQUE

CHAPITRE 4 : LA FAILLITE DE L'ETAT ET LA CRISE DE L'ETAT DE DROIT.....	149
CHAPITRE 5 : L'EMERGENCE D'UNE MENTALITE PREDATRICE : LE PHENOMENE DE LA CORRUPTION.....	172
CHAPITRE 6 : LA PROBLEMATIQUE DES CRISES SOCIO-POLITQUES POST-ELECTORALES	195

TROISIEME PARTIE

REPENSER LE RAPPORT A L'ALTERITE POUR UN RETOUR A L'HUMANISME AFRICAIN AUTHENTIQUE : DEFIS, ENJEUX ET PERSPECTIVES

CHAPITRE 7 : DEFIS D'UN NOUVEL HUMANISME EN AFRIQUE.....	219
CHAPITRE 8 : POUR UNE CULTURE DE LA VERTU DANS LE RAPPORT A L'ALTERITE.....	257
CHAPITRE 9 : PLAIDOYER POUR UNE VERITABLE RECONSTRUCTION DE LA FRATERNITE UNIVERSELLE : L'HUMANISME AFRICAIN AUTHENTIQUE, FONDEE SUR L'AMITIE SOCIALE.....	278
CONCLUSION GENERALE.....	308
BIBLIOGRAPHIE.....	324
INDEX	344
Table des matières	356

A

Ma mère, Marie-Béatrice OSSONO

REMERCIEMENTS

Nous exprimons notre profonde gratitude à tous ceux et celles qui nous ont soutenu dans la réalisation de ce travail. Qu'il nous soit permis de citer :

Le Pr. OUMAROU MAZADOU, notre Directeur de Thèse. Nous avons été très sensible à votre prompte sollicitude tout au long de ce parcours intellectuel qui a commencé au Cycle de Licence, s'est intensifiée en Master et atteint son paroxysme avec la défense de cette Thèse. Plus qu'un encadreur sur le plan académique, votre simplicité et votre profonde humilité restent des valeurs qui vont nous inspirer toute la vie.

Le corps enseignant du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I, à la tête duquel, le Pr. Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, Chef de ce Département. Votre disponibilité et engagement à nous accompagner sur le plan scientifique a été remarquable.

Notre famille naturelle, précisément Dieudonné BOWO BIKONGO, mon père ; Suzanne NDOGO ENGOULOU épouse OKOUA, pour le soutien sans faille jamais démenti.

La Fraternité EPHPHATA, notre famille spirituelle pour les encouragements et le soutien spirituel permanent.

En fin, à nos camarades, nos amis et connaissances pour la franche collaboration, la sympathie et la convivialité vécue et partagée. Dans ce registre, nous tenons à nommer :

Père Nicolas ATANGANA, Cssp ; Père Ruben OWUSU ANSAH, Cssp pour leur soutien moral, spirituel et matériel.

M. Barnabé-Bertrand BINGANA MANGA, qu'il trouve ici toute notre profonde reconnaissance pour sa prompte sollicitude fraternelle.

Mesdames Alvine-Nathalie NANGA, Tania NGBWA, Pascale MBENKO pour leur soutien multiforme. Et bien d'autres personnes encore qui, de prêt ou de loin nous ont apporté leur soutien, qu'elles trouvent également ici l'expression de notre reconnaissance.

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace-Work-Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

RESEARCH CENTER FOR DOCTORAL
FORMATION IN HUMAN AND EDUCATIVE
SCIENCES

RESEARCH UNIT FOR DOCTORAL
FORMATION IN HUMAN AND SOCIAL
SCIENCES

B.P. : 755 Yaoundé

E-mail :

Siège : Bâtiment annexe à côté de l'AUF

Réf : _____ /UYI/CRFD_SHSE/URFD_SHS

Yaoundé, le _____

SERMENT DE PROBITE INTELLECTUELLE OBLIGATOIRE¹

Je soussigné **M. [Joseph ATEBA]**, [**matricule : 10K472**], reconnais par ce serment de probité et de propriété intellectuelle que cette Thèse de Doctorat / Ph. D en Philosophie est entièrement l'œuvre de mon esprit, ainsi que le produit de mes propres investigations intellectuelles. Elle ne fait par conséquent, d'aucune façon quelconque, l'objet de plagiat ou de contrefaçon. Tout emprunt a été explicitement signalé et cité conformément aux conventions en vigueur dans la Science en général et dans ma discipline en particulier.

J'admets par-là que toute falsification probante de cette assertion puisse conduire à sa nullité.

Yaoundé, le 28 Mai 2024

L'IMPÉTRANT

Joseph ATEBA

¹ Ce serment devra être obligatoirement inséré immédiatement après la page de remerciements dans toutes les Thèses déposées au sein de l'Unité de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines et Sociales (URFD-SHS) de l'Université de Yaoundé I.

RESUME

La question au centre de notre réflexion est celle de l'humanisme. Car notre société traverse une sacré crise de valeurs susceptible d'hypothéquer l'avenir de l'humanité toute entière. La valeur de la personne humaine en occurrence est au cœur des controverses qui alimentent toutes les doctrines de la philosophie du sujet. Le prétexte de notre travail ici est de dénoncer un type de comportement essentiellement nocif qui met en mal le vivre-ensemble et l'harmonie sociale. La « rationalité prédatrice », nous dit l'auteur du concept, est ce que Georges Bastide appelle le « droit passionnel ». Elle consiste en l'abstraction de toutes valeurs morales, et se caractérise par son aspect partial et égoïste qui contraste avec toute idée du bien commun et l'intérêt de la chose publique.

Concrètement, deux concepts sont au centre de notre réflexion : l'Humanisme et la Rationalité. La question est celle de savoir : Comment se situe l'être humain dans la fluidité de l'espace et du temps, et quels sont les défis auxquels ces mutations imposent à son essence et à son existence quotidienne ? Si la rationalité en elle-même peut être considérée comme une application de la raison dans un système axiologique, au service d'une idéologie ou d'une vision du monde donnée, la question qui est la nôtre ici est celle de savoir quel usage l'homme fait-il de sa Raison en tant que cette dernière est une faculté délibératrice de son agir ? Dans un monde de plus en plus gagné aux idéaux égoïstes et individualistes, comment agir dans la perspective d'un réarmement moral pour passer de la mentalité prédatrice vers un nouvel humanisme en Afrique ? L'Etat peut-il encore véritablement jouer son rôle de régulateur social ?

L'être humain est une créature certes douée de raison et de liberté, mais surtout d'une capacité d'amour. C'est pour cela qu'Emmanuel LEVINAS nous invite à réajuster notre regard sur Autrui. Sa philosophie vise à re-découvrir le sens de l'humain, en accordant la priorité à l'Autre. A l'inverse d'un *ego* surdimensionné gravitant autour de lui-même, Lévinas accorde la priorité à l'indigent qui se met au travers de « ma » route, et convoque à « ma » responsabilité. Interdit de meurtre à l'égard de l'autre, chaque homme est investi d'une mission unique qui fait de lui le gardien et le protecteur de son prochain. C'est précisément cette capacité d'amour que notre nouvel humanisme cherche à ressusciter en chaque homme comme la condition de possibilité d'une vie ensemble.

Les africains avaient des rapports ancestraux paisibles. Si notre humanité est en crise aujourd'hui, n'est-ce pas parce qu'elle a omis certaines valeurs (solidarité et hospitalité) constitutives de sa culture ? En accueillant l'autre et en l'aimant, l'africain se découvrirait lui-même. L'amour humain, dès lors, est l'ultime et sublime vocation de la personne. L'humanisme africain authentique (plus pratique que théorique) nous oblige à ne pas considérer l'Autre comme une chose, un moyen, mais comme une fin en soi, une personne à respecter et à aimer.

Mots-clés : Rationalité prédatrice, Nouvel humanisme, altérité, Etat, corruption, visage de l'autre, solidarité, fraternité universelle.

ABSTRACT

The issue at the center of our reflection is that of humanism. Because our society is going through a sacred crisis of values that can jeopardize the future of the whole of humanity. The value of the human person in the case is at the heart of the controversies that feed all the doctrines of the subject's philosophy. The pretext of our work here is to denounce a type of essentially harmful behaviour that endangers communal living and social harmony. "Predatory rationality", the author of the concept tells us, is what Georges Bastide calls "passionate law". It consists in the abstraction of all moral values, and is characterised by its biased and selfish aspect that contrasts with any idea of the common good and the interest of public affairs.

In concrete terms, two concepts are at the center of our reflection: Humanism and Rationality. The question is: How does the human being situate itself in the fluidity of space and time, and what are the challenges that these changes impose on his essence and daily existence? If rationality in itself can be considered as an application of reason in an axiological system, at the service of a given ideology or vision of the world, the question that is ours here is that, what use does man make of his Reason as it is a deliberative faculty of his action? In a world increasingly won by selfish and individualistic ideals, how to act in the perspective of moral rearmament to move from the predatory mentality to a new humanism in Africa? Can the State still really play its role as a social regulator?

The human being is a creature certainly endowed with reason and freedom, but above all with a capacity for love. That's why Emmanuel LEVINAS invites us to readjust our view of Others. His philosophy aims to re-discover the meaning of the human, by prioritizing the Other. Unlike an oversized ego gravitating around himself, Lévinas gives priority to the indigent who puts himself through "my" road, and summons to "my" responsibility. Forbidden to murder the other, each man is invested with a unique mission that makes him the guardian and protector of his neighbour. It is precisely this capacity for love that our new humanism seeks to resurrect in every man as the condition of possibility of a life together.

Africans had peaceful ancestral relationships. If our humanity is in crisis today, is it not because it has omitted certain values (solidarity and hospitality) that constitute its culture? By welcoming the other and loving him, the African discovered himself. Human love, therefore, is the ultimate and sublime vocation of the person. Authentic African humanism (more practical than theoretical) obliges us not to consider the Other as a thing, a means, but as an end in itself, a person to respect and love.

Keywords: Predatory rationality, New humanism, otherness, State, corruption, face of the other, solidarity, universal fraternity.

EPIGRAPHE

« Agis toujours de telle sorte que tu puisses
traiter l'humanité en toi et en les autres comme une fin
et jamais comme un moyen »²

« Nous devons tous apprendre à vivre-ensemble comme des frères, sinon nous
allons tous mourir ensemble comme des idiots »³

² Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004, p. 67.

³ Martin Luther KING, extrait de son discours du 31 mars 1968.

INTRODUCTION GENERALE

Dans notre monde devenu « un grand village » capitaliste où tout est réglé et quantifié, où seul l'intérêt guide l'action des hommes, les dividendes et les appétits de toutes sortes prennent le pas sur la gratuité et générosité, l'amour est une utopie, la convivialité une gageure, la convergence un pari dont l'évidence est loin d'être un acquis. La valeur de la personne humaine est au centre de la polémique qui alimente historiquement, conceptuellement et méthodologiquement toutes les doctrines de la philosophie du sujet. Le monisme et le dualisme donnent principalement une identité variante de la personne humaine qui détonne avec le pluralisme de la mondialisation actuelle. A l'idée d'une personne humaine permanente et identique à elle-même, semble se substituer un homme éparpillé dans un océan de valeurs néolibérales. Ce qui est paradoxal, c'est alors que la mondialisation convoque un mode unipolaire, cette unité, au lieu de faire surgir un même homme épris d'humanité et de philanthropie, donne contrairement un être diversifié qui est tantôt égoïste, tantôt irrédentiste, tantôt pluraliste. C'est ce que Kant appelle *l'insociable sociabilité de l'homme*. Dans ce contexte complexe, comment réhabiliter la dignité de la personne humaine dans ses attributs, ses dimensions éthique et politique, anthropologique et ontologique de valeur absolue, respectable et inaliénable ?

Pour sa part, l'Afrique semble aujourd'hui être la caisse de résonance des difficultés et des problèmes auxquels toutes les régions du globe, quel que soit leur stade de développement, ont à faire face.⁴ A ceux qui pensaient que les valeurs humanistes sont de stériles incantations ou qu'elles sont acquises une fois pour toutes, l'ampleur et l'envergure des crises et des mutations socio-culturelles, économique-politiques aujourd'hui en donne une magistrale illustration de ce que ces valeurs se construisent. Ceci suppose avant tout un questionnement lucide, authentique et intransigeant. La question au centre de

⁴ L'accentuation de l'égoïsme et de l'individualisme dans notre monde, l'aggravation des injustices sociales, les conflits socio-politiques et les guerres fratricides qui au quotidien endeuillent l'humanité, posent le problème du sens de l'humain : Quel humanisme pour le monde d'aujourd'hui ?

notre réflexion est celle de l'humanisme. Comment se situe l'être humain dans la fluidité de l'espace et du temps, et quels sont les défis auxquels ces mutations imposent à son existence quotidienne ?

Deux paradigmes nous permettent de mettre en évidence notre pensée : la stabilité et la fluidité. Le premier étant caractéristique de la mentalité occidentale, et le second reflétant la mentalité africaine. L'Occident très rationnel et géomètre est tout à fait à l'aise dans le calcul, la mesure et la stabilité.⁵ Il raisonne et se déploie facilement dans un univers de solides, et avec beaucoup de peine dans un monde gazeux ou liquide. Or précisément, il est de la nature des corps solides d'être stables et étrangers les uns aux autres. Ils peuvent se juxtaposer, et même se heurter, mais jamais s'homogénéiser. Par contre la caractéristique des fluides, c'est d'être instables et, lorsqu'ils se rencontrent, ils se mélangent. Mis en ensemble, les corps liquides ou fluides se mêlent les uns aux autres en épousant leurs formes respectives. Ce dernier paradigme semble celui qui a le plus vivifié la tradition africaine.⁶

Mais qui oserait soutenir aujourd'hui que les modèles issus des deux paradigmes occidentaux des sciences physiques et de la pensée religieuse sont toujours opérants ? Le monde n'est plus celui des temps immémoriaux où chaque peuple se complaisait dans son territoire sans se préoccuper des autres communautés soit dans leur façon de faire, soit dans leur mode de pensée. La stabilité des frontières assure-t-elle encore la souveraineté des Etats devant l'opinion mondiale, les sanctions, les conditionnalités, etc. ? Que signifie pour nous aujourd'hui le modèle de famille stable, quand les unions provisoires et la

⁵ Qui ne voit que les modèles occidentaux de frontières stables, d'indépendance à l'intérieur de ces frontières, de famille stable, d'emplois stables, de personne juridique identique de la naissance à la mort et d'autonomie de l'individu, s'appuient sur le paradigme des sciences physiques du solide dont l'origine est à rechercher dans l'Antiquité du côté des arpenteurs égyptiens et de certains penseurs grecs. Cependant, les modèles occidentaux ne sont pas issus d'un seul paradigme. Ils ont aussi trouvé leur inspiration dans la croyance judéo-chrétienne issue d'Abraham en un Dieu unique, maître du monde qu'il a créé et qu'il gouverne par ses lois, en particulier en châtiant ceux qui les enfreignent.

⁶ Préface du Professeur Michel ALLIOT, dans l'ouvrage de Gervais MENDO ZE, *20 Défis pour le millénaire. Bâtir un nouvel humanisme*, Paris, François-Xavier De Guibert, 2000.

famille recomposée deviennent la règle pour une grande partie des ménages en Afrique ? Que représente la stabilité de l'emploi quand les jeunes au chômage sont conscients aujourd'hui que chacun devra se battre au quotidien pour gagner son pain de chaque jour ? Qui croit encore que les enfants, les employés et les peuples doivent être totalement soumis aux lois des parents, des patrons ou des Etats ? Qui ne pense pas aujourd'hui que le modèle jacobin, l'hyper-centralisme des institutions, la loi et les politiques unificatrices doivent faire de plus en plus place à des modes de gouvernement plus proches des gouvernés, à la négociation et au consensus, à l'affirmation des identités particulières ? Nous assistons à la recomposition d'un monde qui recourt à de nouveaux paradigmes. Thomas kuhn nous rappelle si opportunément à propos que lorsqu'un modèle devient inopérant, le paradigme qui l'inspirait finit par s'écrouler. Il convient, sans le moindre doute, qu'il est impératif de repenser les deux paradigmes qui ont porté l'idéal occidental : celui d'une nature stable et celui d'un Dieu maître du monde. Car en effet, les mentalités ont beaucoup évolué.

Parlant des mentalités qui ont évolué, Lucien AYISSI dénonce avec force ce qu'il appelle la « rationalité prédatrice ». Il développe ce concept dans son ouvrage intitulé *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*. Tout comme son auteur, nous employons ce concept pour mettre en évidence un type de mentalité qui est caractéristique de certains individus peu soucieux du bien commun, pire encore ceux qui font de la chose publique une propriété privée au détriment de l'intérêt général. Nous voulons donc comprendre en quoi consiste cette mentalité, quelles sont ses motivations et éventuellement comment la réguler pour préserver la fortune publique au profit du grand nombre. Il faut souligner tout de même que la rationalité en elle-même est un concept qui a déjà fait l'objet de plusieurs travaux antérieurs. Raymond BOUDON en parle comme

une cristallisation des mouvements de pensées constituée en plusieurs disciplines.⁷

Par rationalité, nous pouvons entendre le caractère de ce qui relève de la raison, appartient à la raison. C'est une manière de penser fondée sur la raison et la logique. En d'autres termes, la rationalité est le caractère de ce qui est rationnel, en particulier aux sens laudatifs du mot raison. C'est le principe des choses qui ont pour origine, non des accidents historiques des choses contingentes, mais une liaison nécessaire qui les justifie. Autrement dit, c'est ce qui est logique et conforme à une bonne méthode. La rationalité dans ce sens est ce qui distingue spécifiquement l'homme des autres animaux. La causalité rationnelle est la seule qui soit spécifiquement humaine, c'est-à-dire ce type d'activité dont le principe directeur est la raison. Dans le règne animal en effet, l'homme se présente comme le seul être pouvant faire usage d'une raison. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il est aussi défini parfois comme un animal raisonnable, et donc rationnel. Cela semble suffire pour le distinguer des autres êtres de la même espèce. Cette distinction est fondée sur la faculté de juger dont l'homme seul peut faire preuve. Dans un autre sens aussi, la rationalité renvoie à l'idée de ce qui est de la culture scientifique et ce qui lui est inhérente. C'est dans ce sens que l'on parlera de cultures rationnelles en insistant sur les formes scientifiques de la rationalité, en lieu et place de la culture scientifique.

Pour Mutunda Mwembo, la rationalité loin d'être une réalité monolithique, gicle dans un déferlement multidirectionnel qui la révèle en tant qu'intelligence ou entendement, sensibilité et affectivité, savoir-faire et savoir pratique, volonté libre et pouvoir décisionnel, créativité artistique et réceptivité au surnaturel. Elle éclate en une pluralité fonctionnelle qui la dévoile comme source de sensation, d'opinion et de croyance, comme outil d'investigation

⁷ Ryamond. Boudon, *La Rationalité*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », 2009, p. 3.

discursive et faculté de saisie intuitive des réalités profondes, comme raison pratique et agent moteur du vouloir et de l'agir, et transport vers l'humain.⁸

Akenda Kapumba quant à lui conçoit la rationalité comme une élaboration progressive des formules dépendant à la fois des intentions et des fonctions objectives qui rendent possible les divers types de formules dont l'interprétation fait éclater une pluralité des modèles de rationalité. L'élaboration de ces formules découle de l'élaboration progressive de la conception comme sélection simplifiante, par l'organisme, des informations complexes du monde intérieur. Autrement dit, la rationalité ici peut se comprendre comme une élaboration et une croissance des symbolismes.⁹

Pour Lalande, la rationalité est la qualité de ce qui permet de bien juger, en d'autres termes de discerner entre le bien et le mal, le vrai et le faux, par un sentiment intérieur et immédiat.¹⁰ La rationalité en elle-même n'a donc pas de problème, il n'y a pas derrière elle une inconnue que nous ayons à déterminer déductivement ou à prouver inductivement à partir d'elle : nous assistons à chaque fois à ce prodige de la connexion des expériences, et personne ne sait mieux que nous comment il se fait puisque nous sommes ce nœud de relation.¹¹

Mais dans le cadre de ce travail précisément, nous voulons examiner la rationalité dans une approche instrumentaliste fondée sur des calculs essentiellement égoïstes : La rationalité prédatrice. Il s'agit ici de

*L'expression zoologique des diverses formes de préférences
appétitives dont on a l'expérience dans les multiples calculs fondés
sur la logique d'appropriation du bien public ou de subordination de*

⁸ Mutunda Mwembo, *La technoscience face aux conflits des rationalités*, in Philosophie africaine : *rationalité et rationalités*. Actes de la XIV^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, (du 24 au 30 Avril 1994), (Recherches Philosophiques Africaines, 24). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Publications Canisius, 1997, p.195.

⁹ Akenda Kapumba, *La rationalité comme élaboration croissante des symboles*, in Philosophie africaine : *rationalité et rationalités*. Actes de la XIV^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, (du 24 au 30 Avril 1994), (Recherches Philosophiques Africaines, 24). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Publications Canisius, 1997, p.41.

¹⁰ André Lalande, *La grande encyclopédie T1 – 20*, Paris, Librairie Larousse (Encyclopédie française) 1986, P. 890.

¹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménol. Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XV.

*l'État à la réalisation des intérêts dont la particularité et la diaspora sont de nature à l'euthanasier, du moins à le désintégrer politiquement dans le temps.*¹²

Pour mieux nous faire comprendre, et davantage pour mieux orienter notre réflexion, nous voulons opposer la rationalité prédatrice à un autre type de rationalité : la rationalité politique de l'état de droit. En effet avec AYISSI, la rationalité politique de l'état de droit est un système de pensée dans lequel l'homme peut et doit pouvoir se déployer en toute sécurité. C'est un système favorable pour tout homme d'exprimer son potentiel et d'œuvrer pour le plus grand bien de tous. Elle assure par voie de conséquence son plein épanouissement. Ceci fait appel à un nouveau paradigme, paradigme que Lévinas semble avoir bien élaboré.

Emmanuel LEVINAS propose une pensée qui contraste avec la mentalité prédatrice. Celle du visage de l'autre, où la priorité est accordée à autrui. En quoi la pensée philosophique de cet auteur pourrait-elle contribuer à analyser, comprendre et servir de support épistémologique dans la recherche des solutions au problème du sens donné à l'homme, et de la valeur accordée à l'humain aujourd'hui ?

Après tant d'espoir et de désir d'avenir contrarié, après tant d'efforts de bâtir un monde plus juste et plus équitable, un monde meilleur, un village planétaire où tous les humains peuvent partager un patrimoine mondial commun, la problématique de la coexistence pacifique se pose toujours et davantage avec acuité au sein de notre planète. L'homme étant par essence un animal politique, que faire pour lui assurer une cohabitation harmonieuse avec ses semblables ? Au regard de la diversité d'intérêts et de la complexité de nature qui caractérisent les hommes, l'hétérogénéité doit-elle être considérée comme un facteur qui s'oppose de façon systématique et absolue à toute construction d'une société

¹² Lucien AYISSI, *Rationalité Prédatrice et crise de l'État de droit*, Yaoundé, l'Harmattan, 2011, P. 2.

politique fiable et viable ? Autrement dit, la diversité ethnoculturelle qui est constitutive des nations politiques modernes doit-elle apparaître, en Afrique, comme l'expression irréductible d'une impossibilité du vivre-ensemble ? Dans un monde de plus en plus gagné aux idéaux égoïstes et individualistes, comment agir dans la perspective d'un réarmement moral pour passer de la « mentalité prédatrice » à « l'humanisme de l'autre homme » ? L'Etat, à travers ceux qui l'incarnent dans ses différentes institutions, peut-il encore véritablement jouer son rôle régalien de régulateur social, de maintien de la paix et de la sécurité des personnes et de leurs biens ? La politique, comme organisation de la vie dans la cité, a fait d'énormes progrès en notre temps. Les droits de l'homme sont un sujet incontournable dans la société de liberté. Mais l'homme n'est pas plus épris de paix et de liberté. Dans le monde d'aujourd'hui, s'allument partout des foyers de tensions et des guerres dont les motifs ne sont pas étrangers à la volonté de puissance, à l'irrespect des droits de l'homme. Certains vont jusqu'à immoler la démocratie sur l'autel de la barbarie. Si tant est que l'humanité est devenue un grand village planétaire, comment redéfinir, en termes de solidarité, les relations qui doivent se nouer au sein des différents groupes sociaux, entre les Etats et les continents, ainsi qu'une nouvelle plate-forme de coopération interplanétaire ?

En effet, depuis quelques décennies, le monde entier subit de grands changements au niveau politique et social, culturel et économique. Avec l'avènement de la globalisation, les rapports entre les hommes ont connu des mutations. Le *désenchantement du monde* dont parlait Max Weber révèle le malaise profond de la nouvelle société mondiale. L'effondrement des certitudes, des valeurs sociales et humaines, a plongé l'homme dans une dépression, une inquiétude qui affecte même son comportement. Les mutations technologiques et le désordre économique qui ont conduit à la crise financière mondiale et l'apparition de la menace écologique, imposent à l'homme de nouvelles questions. Dans ce monde en plein bouleversement, on assiste au désarroi social, à l'accroissement des inégalités et des injustices sociales, à l'émergence de

nouvelles formes de pauvreté et d'exclusion. On assiste aussi à une crise profonde des valeurs humaines, du sens du travail et de la vie. L'exercice du pouvoir est de plus en plus remis en question et contesté par des masses populaires qui réclament leur droit fondamental à l'expression. Devant le chômage grandissant et la prolifération de l'irrationnel, les sentiments nationalistes et égoïstes, intégristes et xénophobes développent la haine d'autrui et de l'étranger. La grande distance entre les personnes et le refus de la proximité conduisent inéluctablement à la méfiance et à la suspicion, au rejet et au meurtre. La volonté de domination des uns suscite la réaction terroriste des autres. La guerre permanente caractérise désormais les relations entre les hommes.

Pour Lucien AYISSI en réalité, le mal est si profond qu'on devrait en chercher les causes dans le logiciel de pensée des hommes de notre temps : C'est la raison humaine qui est gangrénée et corrompue. AYISSI parle de « rationalité prédatrice ». C'est un concept dans lequel l'on peut ranger tous les divers modes de rupture des normes publiques de référence, tels qu'ils apparaissent à travers des comportements de types zoologiques. Dans le cadre de cette réflexion, la corruption est la forme la plus accomplie de la mentalité prédatrice qui nous intéressera. Les risques d'ensauvagement auxquels ce genre de mentalité expose la société sont tels que chaque individu devrait actualiser au mieux sa citoyenneté et protéger son humanité.

La mentalité prédatrice se caractérise par son aspect partial et égoïste, qui contraste avec tout idéal du bien commun et l'intérêt de la chose publique. Elle pervertit l'humanité, la civilité et la citoyenneté des individus, travestit leur perception de l'Etat et compromet énormément la réalisation d'une coexistence pacifique juste, et harmonieuse, « dans la mesure où les divers prédateurs sociaux font de l'État une proie dont ils s'approprient la substance politique et économique ».¹³ Cette forme de mentalité corrompue est régie par la logique

¹³ *Ibid.*, p.5.

d'un calcul cynique, et ne prospère que là où l'Etat de droit est en faillite, dans la mesure où elle ne se déploie que dans des gouvernances dont la médiocrité est telle que l'Etat fait preuve de laxisme ou de connivence par rapport aux actes dont la transgressivité met pourtant son être en péril.

La philosophie de Lévinas vient proposer une nouvelle manière d'appréhender l'existence dans les rapports interhumains. Cette pensée se caractérise par la mise en place d'une éthique, mieux encore d'une méta-éthique parce qu'elle promeut et privilégie la fraternité humaine. Ce principe universel fondateur d'une éthique au cœur de laquelle la responsabilité plonge ses racines dans un temps immémorial et précède l'assentiment donné par la volonté libre. La pensée d'Emmanuel Lévinas, qui semble marquer un moment décisif dans la philosophie occidentale, est d'abord un « humanisme de l'autre homme », selon le titre de l'un de ses ouvrages¹⁴ clés, en ce sens qu'il accorde la priorité à Autrui et à ses droits. De ce point de vue, les exigences éthiques qu'il préconise pourraient avoir un impact majeur sur la civilisation occidentale et ses modes de vie qui n'épargnent pas les Africains. Le décentrement que Lévinas nous oblige à faire du « Je » vers le « Tu », et au-delà de la relation du « face à face » avec un tiers, c'est-à-dire l'autre, ne peut que bousculer une civilisation individualiste bien installée dans nos mœurs, et qui donne la priorité au soi. Ce qui est recherché ici, c'est une certaine façon de concevoir les rapports interpersonnels. Alors même que la civilisation à la mode dans notre société exalte le « Je », un « Je » qui pense et organise tout à partir de lui-même. A l'inverse de cet *ego* surdimensionné gravitant autour de lui-même, Lévinas accorde la priorité au « Tu », non pas le « Tu » que je choisis ou reconnais comme mon semblable, mais le « Tu » de la rencontre, le pauvre, l'indigent qui se met au travers de « ma » route, et convoque « ma » responsabilité.

¹⁴ *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, éd. de poche, 1972.

Concrètement, nous voulons interroger le caractère anthropologique des crises de la coexistence pacifique et de l'harmonie sociale pour montrer que, ces crises sont, le plus souvent, la résultante de l'agir de l'homme. Les conflits prennent leur source dans le cœur de l'homme. Autrement dit, ce qui crée les crises « dehors » vient du « dedans » de l'homme. Nous voulons par la même occasion interroger le rapport à l'altérité en contexte politique : Qui est l'autre pour moi en contexte politique ? Il s'agira d'examiner le rapport à l'altérité en politique et sa pertinence dans le monde d'aujourd'hui.

Nous nous intéresserons à la place des vertus dans la gestion des crises et des conflits. La question est celle de savoir quel rapport peut-on établir entre vertu et crise ? Si nous admettons que les vertus sont des habitudes, cela signifie que le conflit peut être la manifestation d'une crise fondamentale de l'homme lui-même. En identifiant l'agir humain, le comportement de l'homme comme vecteur des crises dont notre monde est victime aujourd'hui, ne peut-on pas envisager la vertu comme piste de solution possible dans la gestion de ces crises sociopolitiques aujourd'hui ?

En réalité, relever le défi de la coexistence pacifique dans le monde de notre temps, c'est prendre en compte les bouleversements, les conflits et les tensions sous leurs formes traditionnelles de guerres et de révoltes coloniales, éthiques ou religieuses, ou sous des formes répandues sinon apparues avec l'évolution des mœurs : le trafic des stupéfiants, la criminalité urbaine, les violences dues à la misère et aux inégalités sociales, l'abus de pouvoir. Relever le défi d'un nouvel humanisme aujourd'hui, c'est aussi prendre en compte les différences culturelles qu'il fait apparaître largement et les dynamiques identitaires qui s'exaspèrent parfois dans l'intégrisme, l'extrémisme et même jusqu'au terrorisme.

Mais il ne suffit pas de prendre en compte ces multiples crises. Le défi ne sera relevé que si la dynamique de dislocation induite par l'évolution des

mentalités et les mutations socio-culturelles suscite à son tour une dynamique de convergence et de solidarité, et si cette dynamique l'emporte sur l'exaspération des différences et de l'égoïsme.

L'Afrique doit rester attachée à ce qui, autrefois, a fait sa valeur singulière, une tradition moins passéiste qu'accoucheuse d'avenir, de compréhension des divers points de vue et d'acceptation de discussion des divers arguments. Dans un monde plus fluide, loin de l'arrogance de ceux qui détiennent la puissance et le pouvoir, l'esprit de dialogue peut aider le continent à relever le défi de l'harmonie sociale.

Dans l'ordre politique, il est à noter que l'émergence du pluralisme érode l'Etat. Les prouesses de l'innovation technologique renforcent les inégalités plus qu'elles n'émancipent et démocratisent les sociétés. Chaque société particulière va vers son modèle politique original et la démocratie, qu'on ne peut réduire au choix des gouvernants par l'ensemble des citoyens, répond à divers types de sociabilité lui donnant sa couleur locale.

Dans l'ordre environnemental et sanitaire, l'évolution de la vie est aujourd'hui bouleversée par le progrès incontrôlé des produits diffusés par la science, l'industrie et la technologie. Plus précisément dans l'assassinat de la nature par les hommes, la conséquence d'une conception du monde héritée du cartésianisme selon laquelle l'homme, maître et possesseur de l'univers, a reçu le pouvoir de transformer la nature. Les pays du sud, eux héritiers d'une tradition d'interdépendance, ont jusque-là mieux protégé leurs écosystèmes. Un retour aux sources s'impose, qui ne soit pas un retour au système de vie primitif, mais un réel ressourcement commandant à l'homme de se considérer comme un élément de la création. Sauver la nature, l'environnement, c'est ainsi réveiller une culture. De même la santé lance dès maintenant un défi qui ne sera relevé que si nous revenons à une culture de partage s'exprimant sous de nouvelles formes : partage national de la prise en charge donnant à tous les mêmes chances

d'être soignés, partage mondial des résultats du développement de la science, patrimoine de l'humanité.

La question demeure : comment se situe l'être humain dans la fluidité de l'espace et du temps, et quels sont les défis que ces mutations imposent à son existence quotidienne ?

Parlant de défi, puisque c'est un concept clé de notre travail, il convient de le clarifier afin d'éviter toute confusion ou malentendu possible. Dans son acception courante, le défi a quelque chose d'adversatif et de compétitif. D'aucuns parleraient de challenge. Avoir un défi à relever signifie poser des actes de nature à montrer ce dont on est capable. Il y a dans cette expression le souci de se mesurer à quelqu'un ou à quelque chose. Le mot défi renvoie aussi à l'idée de preuve, dans la mesure où, dire à quelqu'un qu'on le « met au défi de », exprime la volonté de solliciter des arguments pour soutenir une idée, une allégation. Mais le sens que nous voulons privilégier dans le contexte de rédaction de ce travail est celui du défi comme l'idée d'un enjeu interpellatif. Il connote un pari. Il s'agit d'un ensemble d'obstacles intérieurs et extérieurs qu'une civilisation, une époque ou une société doivent surmonter dans leur évolution.

Dans le domaine politique une fois encore, il faut certes reconnaître d'énormes progrès jusque-là réalisés. Mais le respect des libertés et de la dignité humaine n'est pas toujours la chose du monde la mieux partagée. Des vues hégémoniques ébranlent les équilibres sociaux déjà si précaires. Des velléités d'épuration ethnique et de tribalisme donnent lieu à des hostilités avérées ou larvées. C'est le cas très illustratif de la situation très confuse à l'Extrême-Nord Cameroun, où deux communautés sœurs (les Arabes-choua et les Musgouns) se livrent une meurtrière sans précédent. Malgré les conventions et la réglementation nationales et internationales en la matière, le droit est bafoué. Il faut pourtant le faire respecter pour un monde de justice et de paix.

Les armes qui sont la marque de nos prouesses scientifiques deviennent non des objets de fierté, de respect et de dignité, mais des outils de destruction massive, d'anéantissement des populations, et laissent planer en permanence au-dessus des vies humaines une véritable épée de Damoclès. Il faut bien repenser le contexte de leur utilité.

La foi en Dieu doit donner lieu à des vertus humaines et religieuses authentiques comme l'amour, la charité, la tolérance, le pardon, le respect du Créateur et d'autrui ; qualités que tout croyant doit pouvoir développer. Mais que voit-on ? On tue au nom d'un Dieu qui pourtant a dit : « Tu ne tueras point. » Les croyants en Dieu ne sont ni les plus tolérants, ni les plus généreux, ni les plus respectueux, ni même les plus pieux. La multiplication des écoles initiatiques fait le reste. Il faut repenser et redéfinir le concept de croyant et de religieux pour savoir qui a changé, Dieu ou l'homme.

Plusieurs crises socio-politiques continuent de secouer la vie et l'existence, notamment dans les pays du Sud. Alors que certains se relèvent difficilement, d'autres au contraire s'enfoncent inexorablement dans la pauvreté et la misère. Le fossé se fait donc plus profond et les différences plus accentuées entre pays riches et pays pauvres. Comment arrêter l'hémorragie décidément récurrente ? Les échanges et les aides de toutes sortes, les plans d'ajustement structurels suffisent-ils à résoudre les problèmes découlant de cette situation ? Bien plus, si tant est que l'humanité est devenue un grand village planétaire, comment redéfinir, en termes de solidarité, les relations qui doivent se nouer au sein des différents groupes sociaux, et régir leurs rapports de coopération bilatérale et multilatérale ? Mieux encore, le droit à la vie est pour l'homme un bien précieux. Comment donc essayer d'endiguer toutes les atteintes au principe d'une vie de plénitude et de liberté dans un monde de moins en moins soucieux de l'humain, la justice et de paix ?

Dans le domaine éducatif, nous voulons mettre en évidence ici l'importance et le rôle de l'éducation et de l'instruction dans la formation de la conscience humaine, et de la formation intégrale de l'homme. La question ici est celle de savoir à quoi on doit éduquer la jeunesse africaine en contexte d'interculturalité, de multiculturalité et d'internationalité dans la perspective d'un nouvel humanisme et d'une coexistence pacifique en Afrique.¹⁵ L'éducation en général et l'instruction en particulier ont une forte emprise dans la vie en société. Car si l'école produit la société, on peut remarquer que la société d'une certaine manière produit également l'école. Il existe donc une interaction dialectique de l'une et de l'autre. Même s'il convient de distinguer nettement l'éducation de l'instruction, l'on peut néanmoins constater, toute proportion gardée, que, plus le niveau scolaire des citoyens est élevé, moins pernicieuses sont les crises et plus constructives deviennent leurs évolutions. Pareillement, l'accès à la démocratie et le développement de la culture démocratique sont fonction du niveau des individus et a fortiori des nations ayant un taux de scolarisation élevé.¹⁶

C'est bien de l'homme qu'il est question ici dans cette tentative d'évocation de quelques paris qui l'interpellent. Il s'agit de quelques préoccupations caractérisant l'homme de notre temps, comme être sociétal dont les aspirations profondes, les heurs et les malheurs, les angoisses et les soucis s'additionnent pour entonner l'hymne existentiel d'un destin qui s'inscrit dans la fluidité du temps et de l'espace.

Dès lors, au cours de notre travail, qui sera élaboré en trois grandes parties, nous utiliserons de la méthode analyco-critique.

¹⁵ Pour cette raison, nous avons préféré ramener notre propos à celui de la sociologie quotidienne, d'enseignants/éducateurs, de parents d'élèves ou socio-humanistes qui abordent l'école en passant par la vie de tous les jours et observent autour d'eux ce qui se dit, s'écrit ou se murmure au sujet de l'école et de l'éducation. Car en effet, à partir de la vie ordinaire, les principaux défis de l'école se perçoivent distinctement.

¹⁶ C'est dire tout simplement que le quotidien constitue un observatoire privilégié où l'éducation et l'école se vivent, où elles s'écrivent et parfois même où elles se chantent. Bref, c'est le lieu par excellence où on peut en apprécier la qualité et la pertinence.

La première est intitulée : « la question de l'humanisme dans la société contemporaine : ses mouvements de pensée et ses problèmes de pertinence ». En réalité, les progrès de l'humanité dus aux prodigieux développement de l'intelligence de l'homme, ont porté ce dernier à une étape critique, dont la crise se manifeste par un absurde désir de transformation de son essence et de son existence. La référence à l'essence entraîne une crise ontologique, tandis que celle de son existence fait référence à une crise de civilisation, dans le sens où les différents repères fondateurs se trouvent perturbés, ou tout simplement perdus et obliérés. A partir de cette crise d'émancipation, l'on est bien endroit de se demander si l'homme devient un bateau ivre, sans boussole, sans direction et sans stabilité. Est-il plutôt ce « surhomme » en dérouté qui évolue tranquillement hors de notre monde « humain, trop humain » et « par-delà le bien et le mal » ? S'il est vrai que l'humanité en crise aujourd'hui est le résultat des progrès prodigieux de la technoscience et des mutations socioculturelles, économique-politiques, car nul n'est rien sans son devenir, ne vaudrait-il pas aussi la peine de voir s'il le droit aux gènes culturels de son antique patrimoine gréco-romain, dont tout le monde peut en être prou hérétaire ? Ou à toutes fins utiles, ne le doit-il pas aux civilisations les plus lointaines et les plus mystiques comme celles judéo-chrétiennes ? La compréhension de cette crise de l'humanisme exige par conséquent une enquête sur l'homme, pour permettre par la suite de comprendre ce qu'est l'être humain aujourd'hui, et quel profil devrait-il endosser pour éviter les conséquences de ses dangereuses pérégrinations. L'homme peut-il s'ajuster ? Lorsqu'il est vrai qu'il donne une forte impression d'avoir oublié son être original, et pense être une éternelle chrysalide en cours de mutation ? Dans cette première partie en effet, nous allons tour à tour examiner la question de l'humanisme hier et aujourd'hui ; la question de l'humanisme dans la pensée philosophique de Lévinas et ses problèmes de pertinence ; et la question de l'humanisme en contexte socio-culturel en Afrique et la quête du sens : l'humanisme africain.

La deuxième partie est intitulée : « l'étiologie d'une rationalité prédatrice et des crises de la coexistence pacifique en Afrique ».

Depuis fort longtemps, il est toujours admis que ceux et celles qui ont fait des études jusqu'à un niveau relativement élevé, sont plus avertis, mieux équilibrés, à priori plus éclairés et plus humains. En réalité, cette idée résulte d'une part de la confusion qui existe entre l'éducation et l'instruction, et d'autre part, elle ne tient pas assez compte de la conjecture d'une société en pleine mutation, où les mentalités humaines évoluent dans tous les sens et font face à des pressions de toute nature. La liberté du jugement personnel se heurte à la rude épreuve de faire des choix moraux complexes et difficiles. Les plus pervers de nos sociétés ne sont pas toujours les plus illettrés. Au contraire, les plus vicieux se recrutent en grand nombre dans les rangs de ceux qui sont bien éclairés par la science et la raison. Mais qui en âme et conscience choisissent de mettre leur rationalité au service du faux : « les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices ». D'où toute la pertinence du concept de « rationalité prédatrice ». Pour Lucien AYISSI,

La rationalité prédatrice qui détermine la psychologie du « manduco » ou du « rogue citizen » en même temps qu'elle domine les gouvernances permissives, explique le nihilisme politique auquel se condamne l'État dans lequel l'impunité est le terreau fertile pour la corruption. Devenu un rien politique, pour défaut d'application des règles générales de la justice et de l'équité, l'État assiste, en toute impuissance, à la prospérité des formes d'illégalité et d'immoralité qui le prédisposent au chaos. La trajectoire politique des gouvernants est nécessairement nihiliste lorsqu'ils font preuve de connivence ou de laxisme par rapport à la rationalité prédatrice.¹⁷

¹⁷ Lucien AYISSI, *Rationalité Prédatrice et crise de l'État de droit*, Yaoundé, l'Harmattan, 2011, p. 169.

Il s'agit ici de la faillite de l'Etat dans ses missions régaliennes.¹⁸ En tant que régulateur de la vie sociale, l'Etat a une responsabilité importante dans la dégradation des mentalités et la dépravation des mœurs. Si la corruption se développe impunément, la démocratie peut difficilement se mouvoir, la liberté s'épanouir, la justice prévaloir. C'est fort de ce constat que nous nous proposons d'analyser à nouveau frais l'épiphanie de la corruption en Afrique. Nous voulons mettre en évidence son impact sur l'harmonie et la cohésion sociale. Le défaut d'assurer ses missions régaliennes¹⁹ crée au sein de la population de l'insatisfaction doublée de la frustration. Deux sentiments désagréables à l'origine des tensions sociales les plus vives.

Il est important de souligner ici que les crises politiques post-électorales sont à inscrire dans ce registre sombre des situations à l'origine des conflits et autres crises dans nos sociétés. La non-prise en charge de ces problèmes par les autorités compétentes favorise un climat délétère au sein de la population, et entretient les germes d'un retour au cercle infernal et vicieux que sont les Coups d'Etats et/ou tentative de Coup d'Etat, les rebellions, le banditisme de grand chemin (coupeur de route), la délinquance juvénile et aujourd'hui plus qu'hier, le terrorisme et le sécessionnisme. En effet, l'étiologie des difficultés qu'éprouve le vivre-ensemble en Afrique, soit à s'améliorer qualitativement, soit à se consolider durablement, permet de distinguer les causes sociologiques, politiques et économiques. C'est un examen minutieux de ces différentes causes qui peut aider à mieux réguler la mentalité prédatrice à l'origine des crises de la coexistence pacifique en Afrique. Dans ce registre, nous examinerons, à tour de rôle, la faillite de l'Etat et la crise de l'Etat de droit, le phénomène de la

¹⁸ La faille d'un Etat face à ses devoirs, se donne à voir à travers son incapacité, son inefficacité ou même son ineffectivité. C'est d'ailleurs cette inexistence de l'autorité publique qui instaure ou favorise la mal-gouvernance, l'impunité et l'anarchie, principaux bras séculiers de la corruption.

¹⁹ Les missions régaliennes d'un Etat sont entre autres le maintien de la paix, de la sécurité et de l'intégrité nationale ; la gestion du service public ; la garantie du bien-être de ses citoyens, et la régulation de la vie sociale.

corruption, et la problématique des crises socio-politiques post-électorales en Afrique.

La troisième et dernière partie de notre travail porte sur l'évaluation de l'analyse. Concrètement, il s'agira de repenser le rapport à l'altérité pour un retour à l'humanisme africain authentique : défis, enjeux et perspectives.

La préoccupation fondamentale de toute éthique sociale vise à comprendre comment l'homme doit ordonner son agir pour que sa vie en société puisse être considérée comme moralement acceptable. Dit autrement, quelles relations l'homme doit-il entretenir avec les autres pour poursuivre et atteindre cette perfection qui est sa destinée ? Le nouvel humanisme que nous préconisons ici, à la lumière de la philosophie lévinassienne, vise à revisiter et à revenir au fondement de toute attitude morale. D'où nous pensons que la philosophie de Lévinas est avant tout celle de l'« humanisme de l'autre homme ».²⁰ Sa philosophie vise à re-découvrir le sens de l'humain, en accordant la priorité à autrui. Ce qui est en jeu ici, c'est une certaine manière de concevoir les rapports des hommes entre eux. Il faut ajuster notre regard sur autrui.

Ce changement de paradigme est en soi un défi, une urgence et une priorité pour l'Afrique actuelle, bien au-delà des conjectures. La question est celle de savoir quels sont ces différents défis qui interpellent le continent noir aujourd'hui. Si la situation actuelle de crise généralisée qui n'épargne aucun Etat, oblige tous à une prise de conscience des enjeux sous-jacents, l'on est en droit de se demander si l'Afrique a non seulement la volonté, mais encore les moyens de relever ces défis : Le défi de l'éducation et des mentalités ; le défi de

²⁰ Pour notre auteur, l'homme en tant que « Moi » n'est plus le centre du monde, la mesure de toute chose. Pendant que la civilisation de son temps exalte le « Moi », que Pascal trouvait déjà haïssable, un « Moi » qui pense et organise tout à partir de lui-même, Lévinas donne la priorité à « l'Autre ». Et à l'inverse de cet *ego* surdimensionné gravitant autour de lui-même, Lévinas fait place à l'indigent qui se met au travers de « ma » route, et convoque « ma » responsabilité. Interdit de meurtre à l'égard de l'autre, chaque homme est investi d'une mission unique qui fait de lui le gardien et le protecteur de son prochain. La priorité refusée à la question de l'être et l'intérêt accordé à la question de l'autre trouvent sans doute une bonne part de leurs assises dans les épreuves exceptionnelles qui ont jalonné sa vie.

l'identité et de l'universalité ; le défi de la paix et de la solidarité. Cette partie nous permettra d'examiner tour à tour, les défis d'un nouvel humanisme en Afrique, les vertus nécessaires dans le rapport harmonieux avec l'autre, et finalement, explorer les voies et moyens pour une véritable construction de la fraternité universelle, fondée sur l'amitié sociale.

L'ambition de la présente Thèse²¹ est précisément d'être le fil d'Ariane qui pourrait aider l'homme à ressortir du labyrinthe de sa déperdition, dont il n'a peut-être pas une claire conscience. Elle cherche à repenser la destinée de cet homme qui se trouve dans un pétrin tenant à la fois de la culture, de l'éthique et de la politique. Nous souhaiterons susciter dans la conscience de tous les fils et filles de l'Afrique, la nécessité de transgresser l'ethno-régionalisme, le tribalisme, l'égoïsme qui mettent en péril le vivre-ensemble, pour s'attaquer aux seuls ennemis qui soient dignes d'être combattus : La corruption, la mal gouvernance, les injustices, le sous-développement.

²¹ Nous sommes motivés par un désir impérieux de participer intellectuellement et précisément philosophiquement, de manière active et déterminante, à la construction d'une société plus humaine et plus viable, d'un État cohérent, rationnel, performant et crédible.

PREMIERE PARTIE

**LA QUESTION DE L'HUMANISME DANS LA SOCIETE
CONTEMPORAINE : SES MOUVEMENTS DE PENSEE ET SES PROBLEMES DE
PERTINENCE**

La question de l'humanisme a toujours constitué une préoccupation majeure dans les travaux des penseurs à travers l'histoire. Elle traverse ainsi toute l'histoire des idées à travers le cours du temps. Mais le concept en lui-même a porté autant de significations que de variations historiques de l'homme. Le caractère polysémique du mot lui a fait revêtir autant de sens que de penseurs et d'époques. Les académiciens le définissent comme : « doctrine, attitude philosophique, mouvement qui prend l'Homme pour fin et valeur suprême, qui vise à l'épanouissement de la personne humaine et au respect de sa dignité. »²²

C'est en effet en 1945, aux lendemains du carnage de la Première Guerre Mondiale, et davantage après la découverte des camps d'extermination nazis, que la référence à l'humanisme s'est fortement déclinée. Dès lors, de moins en moins d'intellectuels s'en réclament. Par contre, le concept en lui-même fait l'objet de très nombreuses controverses. D'autant que le mot, extrêmement utilisé dans l'opinion, est devenu un terme fourre-tout.

D'origines latines : *homo*, *humanus*, *humanitas*, le mot « humanisme » découle des mots homme ; humain et humanité. A la fin du Moyen Âge, les esprits érudits utilisent la formule *studia humanitatis* pour désigner l'étude de « ce qui caractérise l'être humain », puis l'expression *litterae humaniores*, que l'on peut traduire par : « enseignement profanes », pour distinguer ceux-ci des *litterae divinae* et *sacrae* « enseignements divins et sacrés », relatifs aux Saintes Ecritures, donc de caractère théologique, tels que répandus par la scolastique.

Dans cette première partie en effet, nous allons tour à tour nous interroger d'abord sur l'évolution du concept de l'humanisme de sa structuration jusqu'aujourd'hui ; ensuite nous examinerons l'humanisme dans la pensée philosophique de Lévinas, pour questionner ses problèmes de pertinence ; et enfin, nous analyserons la question de l'humanisme en contexte socio-culturel en Afrique pour en rechercher le sens.

²² Les Académiciens, dans la neuvième édition de leur Dictionnaire, 2011.

CHAPITRE 1

LA QUESTION D'HUMANISME HIER ET AUJOURD'HUI

Introduction

Le terme « humanisme », crée à la fin du XVIII^{ème} siècle et popularisé au début du XIX^{ème}, a d'abord et pendant longtemps désigné exclusivement un mouvement culturel qui a pris naissance au XIV^{ème} siècle en Italie puis s'est développé dans le reste de l'Europe. Ce mouvement qui constitue un moment de

transition du Moyen Âge aux Temps modernes, est tout entier porté par l'esprit de laïcité qui se manifeste alors, point de départ d'une crise de confiance profonde qui affecte l'Église catholique, et par conséquent toute la chrétienté. Les penseurs de la Renaissance qui se réclament des philosophies antiques, ne renient pas leur foi chrétienne. Le concept « humanisme » en fin de compte, a pris le sens d'un ensemble de valeurs relativement considérées comme communes à l'ensemble du monde occidental dès le judéo-christianisme²³ et l'Antiquité gréco-romaine et indissociablement liées à l'idéologie du progrès.²⁴

C'est en 1765, dans le Journal *Ephémérides du citoyen*,²⁵ qu'apparaît le concept « humanisme » qui signifie « amour de l'humanité ». Il reste toutefois inusité pendant plusieurs décennies car il est concurrencé par le mot « philanthropie », lui-même attesté à partir de 1551 et explicitement défini dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen est rédigée en juin 1789, juste avant que ne se déclenche la Révolution française. Deux autres textes seront édités en 1793 et 1795. Proudhon, en 1846, confère au mot « humanisme » un sens philosophique. En réagissant au concept de philanthropie en 1808, Niethammer, un théologien allemand généralise le terme « humanisme » dans un ouvrage intitulé *Le débat entre le philanthropisme et l'humanisme dans la théorie éducative actuelle*. Marqué par la pertinence d'une telle démarche, Hegel a aussitôt félicité Niethammer d'avoir opéré la distinction d'avec le terme « philanthropie ».²⁶ Le concept « humanitaire » quant à lui apparaît dans les années 1830 : il est alors principalement utilisé dans un sens ironique, voire péjoratif.²⁷

²³ Shmuel Trigano, *Le monothéisme est un humanisme*, Odile Jacob, 2000, p. 199.

²⁴ Jean-François Delbos, *l'Humanisme face au progrès scientifique et technologique*, *Humanisme et Lumières*, 31 octobre 2016.

²⁵ *Ephémérides du Citoyen ou Chronique de l'esprit national*, Volume 1, Deladain, 1765, p. 252.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Textes pédagogiques*. Trad. Fr. Vrin, 1990. p. 47.

²⁷ Marianne Valentin, « Les infortunes du mot humanitaire », *Vacarme*, n°4 & 5, 2 septembre 1997, p. 41.

Ce bref parcours historique montre bien que le concept a une origine et a subi une évolution jusqu'à ce jour. Dans ce chapitre justement, il sera question de réévaluer le concept d'humanisme dans une approche historico-critique. La question est celle de savoir : Quelles sont les différents sens qui ont été attribués au concept d'humanisme dans l'histoire des idées ? Dit autrement, comment le concept s'est-il donné à comprendre dans les différents contextes sociaux et culturels, idéologiques et épistémologiques qui ont jalonné son parcours ? Quelle valeur l'être humain a-t-il revêtit dans l'histoire de la pensée ? Ceci nous conduira à interroger tout d'abord les fondements de l'humanisme ; ensuite, examiner les différents courants de pensées moderne et contemporaine qui l'ont caractérisé, et finalement analyser les nouvelles formes de mutations que revêt l'humanisme aujourd'hui.

1.1. Les fondements de l'humanisme

Considérés comme les premiers propagateurs de la pensée humaniste, les philosophes de la Renaissance²⁸ n'en sont pas pour autant les fondateurs dans le sens strict du terme, car systématiquement, ils se sont référés aux penseurs grecs et romains, dont ils n'ont eu de cesse d'en faire l'éloge. Ils n'ont jamais renié leur foi chrétienne, malgré le fait qu'ils ont visiblement tourné le dos à la pensée scolastique érigée par l'Eglise. C'est pourquoi l'on peut considérer que « la matrice de l'humanisme occidental est double, comme s'il avait été enfanté simultanément dans deux ventres : il y a d'une part l'Antiquité classique, d'autre part le judéo-christianisme »²⁹ De sur quoi, Augustin d'Hippone au IV^{ème} siècle, et Thomas d'Aquin au XIII^{ème} siècle se sont efforcés avec d'autres hommes d'Eglise d'articuler l'héritage gréco-romain et le message biblique pendant le Moyen Âge.

²⁸ Dante, Pétrarque, puis Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et plus tard Montaigne.

²⁹ Abdennour Bidar, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Paris, Armand Colin, 2014, pp. 59-60.

1.1.1. L'Antiquité gréco-romaine

Que ce soit dans l'Antiquité grecque ou dans l'Antiquité romaine, il est à remarquer que, les penseurs humanistes de ces périodes de l'histoire des Idées ont eu une grande influence à l'époque de la Renaissance.

Abdenour Bidar, s'inspirant des travaux de Jean-Pierre Vernant et Marcel Détiene,³⁰ pense qu'Homère constituait déjà au VIII^{ème} siècle av. J-C, la première grande figure de l'humanisme antique, son personnage d'Ulysse « symbolisant le mieux l'intelligence en mouvement, l'infinie capacité d'adaptation. »³¹ Mais c'est au V^{ème} siècle av. J.-C. qu'il situe l'acte de naissance de l'humanisme grec, en citant les grands auteurs tragiques de l'époque, à l'instar d'Eschyle, Sophocle et Euripide, qui « célèbrent la grandeur de l'homme dans l'impuissance comme dans la puissance. »³²

D'autre part, en raison d'une de ses citations les plus célèbres : « l'homme est la mesure de toute chose », un certain courant tend à faire du sophiste Protagoras le principal initiateur de l'humanisme grec. L'historien de l'art, Thomas Golsenne, quant à lui relativise la portée de cette citation, en mettent en évidence d'une part qu'on ne la connaît que par Platon ; d'autre part que, contrairement à ce que bon nombre d'ouvrages scolaires laissent entendre, « les têtes pensantes de la Renaissance n'y font pas référence ».³³

A la différence des présocratiques pour qui la pensée philosophique est focalisée sur la nature, celle de Socrate est centrée sur l'être humain. Du fait qu'il n'a laissé aucune trace écrite, Socrate est essentiellement connu par Platon, son principal disciple. Il fait sienne la sentence inscrite sur le fronton du temple

³⁰ Marcel Détiene et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence : La mètis des Grecs*, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2009 (1ère éd. 1974), p. 163.

³¹ Abdenour Bidar, *Op. cit.*, p. 148.

³² *Ibid.*, p. 132.

³³ Thomas Golsenne, « L'homme est la mesure de toutes choses » (ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus), in *Adam et l'Astragale, Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, éditions de la MSH, 2009, p. 19.

d'Apollon à Delphes : « Connais-toi toi-même ». Formule se référant d'une part à l'introspection, et d'autre part à la place de l'homme dans la Cité et dans la nature.³⁴ Platon et Aristote sont les deux philosophes les plus traduits et les plus étudiés par les penseurs humanistes de la Renaissance.

Etant donné que la Philosophie dépend en tout premier lieu des présupposés psychologiques, Platon³⁵ en postulant que les Idées « existent réellement », projette son propre intellect dans un univers transcendant : son idéalisme donne à comprendre qu'en concevant les Idées, les hommes peuvent ne pas se laisser impressionner par le monde sensible et, en revanche, être à même de le saisir. Au XX^{ème} siècle, Martin Heidegger affirmera qu'en considérant l'entendement comme « le lieu de la vérité », Platon est un humaniste avant la lettre.³⁶

Contrairement à Platon son maître qui fait du monde sensible une réalité dévalorisante et dégradante, Aristote lui en manifeste un intérêt certain, et une soif de tout apprendre, d'où son éclectisme : il aborde en effet presque tous les domaines du savoir de son temps : Physique et Métaphysique, Logique et Politique, Poésie et Biologie, Rhétorique et même de façon ponctuelle l'économie. Il est donc à noter que l'opposition entre l'idéalisme platonicienne et le réalisme aristotélicienne s'accroît à la charnière du IV^{ème} et du III^{ème} siècles av. J.-C. avec l'apparition de deux mouvements de pensée qui marqueront eux aussi les humanistes de la Renaissance et que l'on appellera plus tard l'épicurisme et le stoïcisme :

*Il semble qu'après Platon, et dès Aristote, la philosophie a eu du mal à continuer à parler des capacités métaphysiques de l'homme. (...)
L'humanisme antique serait passé d'une enfance métaphysique et de*

³⁴ Socrate exerce une influence majeure du fait qu'il use d'une méthode basée sur l'argumentation : il pratique la maïeutique, en interrogeant ses interlocuteurs de sorte qu'au fil du dialogue, ceux-ci prennent conscience des motivations de leurs propos, quitte entre-temps à les faire changer d'avis. De la sorte, il démontre la puissance de la raison, le logos, sans avoir à recourir aux artifices de la rhétorique, comme a su les faire les sophistes.

³⁵ Il affirme dans sa théorie des Idées que les concepts et notions existent réellement, qu'ils sont immuables, universels et constituent les « modèles » des choses qui sont perçues par les sens. Ce qu'il entend par « Idées » préfigure ce que les modernes entendront plus tard par « raison ».

³⁶ Lucien Bescond, « Métaphysique et humanisme chez Platon (note sur la lecture de Platon par Heidegger), in *Germanica*, n°8, 1990, pp. 143-150.

*ses rêves d'immoralité à une maturité stoïcienne et épicurienne, où l'on ne tente plus vainement de penser (...) au-delà de la mort mais où on s'efforce bien plus modestement de vivre cette vie de façon plus accomplie.*³⁷

Buste de Marc-Aurel et Buste de Cicéron, tout comme les penseurs grecs et leurs successeurs romains conçoivent une vision de l'homme bipolaire : l'une idéaliste, axée sur la valorisation des vertus ; et l'autre réaliste, qui souligne les caractères communs, voire triviaux des individus. Le théâtre autant que la philosophie sont des terrains sur lesquels s'exprime cette dualité. Mais alors que la comédie grecque antique est moins connue que la tragédie, les auteurs cosmiques romains vont marquer sensiblement les penseurs de la fin de la Renaissance. Plaute³⁸ et surtout Terence y excellent. Le second, à qui l'on doit la citation « rien de ce qui est humain ne m'est étranger », impactera suffisamment la comédie humaniste au XVI^{ème} siècle.

Cicéron, très actif en son temps, sera admiré par les humanistes de la Renaissance pour au moins deux raisons : d'une part parce qu'il incarne à lui seul un grand nombre de vertus (dignité, sens de la chose publique et de l'intérêt général), d'autre part aussi parce que, en raison de sa ténacité et ses talents d'élocution, il est plus pragmatique et concret dans la vie politique. Malgré qu'il n'appartenait pas à la classe noble de son époque, et donc rien à priori ne le prédestinait à la vie politique, Cicéron est parvenu à exercer la magistrature suprême pendant cinq (05) ans tout en se montrant réceptif aux grands philosophes grecs. L'histoire lui reconnaît le mérite d'avoir forgé le terme *humanitas* et de l'avoir associé à l'idée de culture.

Les penseurs humanistes de la Renaissance se montreront sensibles à l'aptitude des philosophes romains à aborder l'histoire sur une double perspective : non seulement par le biais de la fiction mais aussi de façon détachée, comme Tite-Live, auteur de la monumentale Histoire romaine, et plus tard Tacite.

³⁷ Abdennour Bidar, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Armand Colin, 2014, p. 125.

³⁸ A la charnière du III^{ème} et II^{ème} siècle av. J.-C.

Ces penseurs considèrent également pour modèles les philosophes s'attachant à développer leur réflexion sur l'homme lui-même et sa façon de saisir le cosmos. D'une part, les stoïciens des I^{er} siècles : Sénèque, Epictète ou Marc-Aurèle. D'autre part, les héritiers de Platon : Plutarque, au I^{er} siècle, et surtout le platonicien Plotin, au III^{ème} siècle.

1.1.2. Le Moyen-Âge et la Renaissance

Période de l'histoire de la pensée philosophique très controversée, le Moyen-Âge est une période de plus de mille ans, qui sépare l'Antiquité de la Renaissance. C'est plus précisément l'âge d'or du christianisme, moment où cette religion devient officiellement la religion de l'Orient et de l'Occident.

Laure Verdon, une historienne, invite cependant à rejeter ce préjugé qui fait de cette période médiévale, une parenthèse dans l'histoire de la Philosophie, autrement dit une période « obscure » :

Le terme humanisme revoie, dans la pensée commune, à une culture, celle des hommes du XVI^{ème} siècle, culture qui s'opposerait dans ses fondements mêmes et son esprit, à la culture du Moyen-Âge. C'est là l'un des éléments qui a contribué à forger l'image sombre de la période médiévale. Cette définition est à la fois restrictive et manichéenne. L'humanisme est autant qu'une culture, une pratique politique et une façon de concevoir le gouvernement qui privilégie le rôle des conseillers lettrés auprès du prince et s'oppose au mode ancien du pouvoir. En ce sens, le premier humanisme politique est pleinement médiéval, conséquence logique de l'évolution des structures de l'Etat au XVI^{ème} siècle.³⁹

Cette idée de Laure est d'autant plus soutenue que le Moyen-Âge est caractérisé par une très grande ouverture de nombreux docteurs et hommes d'église aux sciences et à la Philosophie. A titre d'illustration, Gerbert

³⁹ Laure Verdon, *Le Moyen-Âge*, Berlin, 2003, pp. 242-243.

d'Aurillac⁴⁰ et saint Augustin, imaginé vers 1480 par le peintre Florentin Sandro Botticelli. Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin, disciple d'Albert Le Grand, font partie des figures emblématiques⁴¹ de cette période.

Augustin (354-430), en valorisant le rôle de la grâce divine, s'oppose à Pélagé, ce moine qui considère que tout chrétien peut atteindre la sainteté par son libre arbitre et ses propres forces. En outre, l'évêque d'Hippone à l'instar Ambroise de Milan, intègre dans le christianisme une partie de l'héritage gréco-romain, le néoplatonisme ainsi qu'une part substantielle de la tradition de la République romaine. La postérité garde de lui l'image d'un homme érudit⁴² et s'adressant à toutes les époques, aussi bien à Thomas d'Aquin, Pétrarque, Luther, Pascal et Kierkegaard, Dante, à Heidegger, Camus, Joyce, Arendt, Derrida, tous le commenteront.⁴³ Cette audience étant due en grande partie au succès de son célèbre ouvrage : les *Confessions*, une longue et rigoureuse autobiographie, l'un des premiers ouvrages du genre en son époque.

Saint Thomas d'Aquin (1224-1274), imaginé au XV^{ème} siècle par le peintre Florentin Fra Angelico. Le docteur angélique opère une magistrale synthèse entre d'une part aristotélisme et augustinisme, et d'autre part entre science, philosophie et théologie (Somme contre les Gentils, vers 1260). Cinquante ans après sa mort, en le canonisant, l'Eglise lèvera le tabou sur Aristote, laissant alors le champ libre à ceux qui, pleinement conscients de participer à l'émergence d'un monde nouveau, guidé par la raison, seront rapidement et unanimement désignés

⁴⁰ Il fut élu Pape autour de l'an mille, il était également un mathématicien et un érudit. Gerbert connaissait Virgile, Cicéron et Boèce ainsi que les traductions latines d'Aristote, et Albert le Grand. Il était actif au XIII^{ème} siècle, Frère dominicain, philosophe et théologien, il était aussi naturaliste et chimiste.

⁴¹ Ces deux personnalités parmi les plus influentes du Moyen-Âge ont vécu, l'une au tout début de cette longue période, à la charnière du IV^{ème} et V^{ème} siècle, donc avant la chute de l'Empire romain : Augustin ; l'autre tout à la fin, au XIII^{ème} siècle : Thomas d'Aquin.

⁴² Jean-Paul Trudel, *Saint Augustin, humaniste : étude sur la place de Saint Augustin dans l'histoire de la culture classique*, Editions du bien public, 1954, p. 71.

⁴³ Philippe Delaroche, « Pourquoi Saint Augustin est-il toujours d'actualité ? » sur actuphilo.com, 10 novembre 2011.

d'humanistes. Certains considèrent donc que Thomas d'Aquin en est le précurseur direct :

*C'est parce qu'il est par excellence un philosophe de l'existence que saint Thomas est un penseur incomparablement humain et le philosophe par excellence de l'humanisme chrétien. L'humain est en effet caché dans l'existence. A mesure qu'il se dégageait des influences platoniciennes, le Moyen-âge chrétien a de mieux en mieux compris qu'un homme n'est pas une idée, c'est une personne (...). L'homme est au cœur de l'existence.*⁴⁴

Maritain oppose cependant radicalement le mouvement de la scolastique, qu'il appelle « humanisme médiéval », et l'humanisme de la Renaissance, qu'il qualifie de « classique », en qualifiant le premier de théocentrisme, et le second d'anthropocentrisme. Et il affirme que cette inversion a des conséquences tragiques, « la personne humaine, rompant ses attaches de créatures dépendant essentiellement de son créateur, est livrée à ses propres caprices et aux forces inférieures. »⁴⁵

Faisant référence à l'époque de la Renaissance, il faut noter que cette période est celle de profonds bouleversements politiques et culturels. L'humanisme en tant que phénomène historique s'étend sur trois siècles : du XIV^{ème} au XVI^{ème} siècle. Pendant que certains humanistes qualifiés d' « humanistes de la première génération » sont essentiellement des lettrés, parce que traduisant les textes de l'Antiquité gréco-romaine ; d'autres, ceux des générations suivantes, sont « modernes », car ils s'intéressent aux questions profanes et d'actualité, quand l'Europe découvre et explore les autres continents ou que l'irruption de la Réforme divise les populations, et ils se servent de l'invention de l'imprimerie pour diffuser leurs idées.

⁴⁴ Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paul Hartmann, 1945 ; Réédition in *Œuvres complètes*, tome VIII, Fribourg, édition universitaires et Paris, éd. Saint-Paul, 1991, p. 227.

⁴⁵ Louis Lachance, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Quentin Moreau, 2015, (1ère éd. 1965), p. 365.

C'est dans les cités d'Italie, précisément en Toscane et tout spécialement la ville de Florence que se manifestent les premiers foyers d'humanisme. Pour exprimer des sentiments spécifiquement humains, les hommes de lettres s'expriment dans les langues vernaculaires et non plus nécessairement en latin. Le premier à utiliser le toscan comme langue littéraire est Dante Alighieri.

L'humanisme s'exprime également à travers les arts visuels. Les « artistes », en succédant aux « artisans », ont acquis une renommée certaine en mettant au point des techniques permettant de conférer à leurs œuvres un certain degré de réalisme. Les siennois Duccio et le florentin Giotto sont les plus illustres, dont l'esthétique rompt radicalement avec les traditions, aussi bien celle de l'art byzantin que celle du gothique international, marqué en effet par une volonté très prononcée d'exprimer la tridimensionnalité de l'existence.

Dans les Flandres comme en Italie, ce que l'on appelle « humanisme » s'apparente à une véritable éthique des nouvelles élites dirigeantes.⁴⁶

Sur le plan artistique, au début du siècle, les productions des italiens Léonard de Vinci⁴⁷ et Michel Ange⁴⁸ correspondent à l'apogée du mouvement de la Renaissance en même temps qu'elle en marque le terme.

Cette période est principalement marquée sur le plan religieux par la Réforme protestante de 1517, impulsée par l'allemand Luther et plus tard par le suisse Calvin en 1537, ainsi que par les meurtrières guerres de religions qui en résultent et qui vont diviser la France entre les années 1520 et l'édit de Nantes, en 1598.

⁴⁶ A Bruges, le portrait du marchand italien Arnolfini et de son épouse par Van Eyck, peint en 1434, symbolise le processus de sécularisation de la société qui s'amorce alors, les nouvelles formes de vie publique s'appuyant sur la mise en scène de la vie privée de la riche bourgeoisie. A Florence, le *De familia* de Leon Battista Alberti, publié vers 1435, traite de l'éducation des enfants, de l'amitié, de l'amour et du mariage, de l'administration des richesses et du « bon usage » de l'âme, du corps et du temps. Et le *Della vita civile* du diplomate Mateo Palmieri, publié vers 1439, prescrit les règles de l'éducation des enfants tout autant que les vertus du citoyen : l'homme y est décrit comme un être à la fois *réfléchi*, méditant le rapport entre l'utile et l'honorable ; et *social*, mettant en balance les intérêts individuels et l'intérêt général, ceci en dehors de toute référence religieuse.

⁴⁷ Portrait de *La Joconde*, 1503-1506.

⁴⁸ Plafond de la chapelle Sixtine, entre 1508 et 1512.

La principale découverte sur le plan scientifique est l'œuvre de Copernic. Cet astronome publie en 1543, une thèse qu'il a commencé à élaborer trente ans plus tôt. Ces recherches aboutissent à la conclusion selon laquelle la terre tourne autour du soleil, et non l'inverse, ainsi qu'il était admis quasi exclusivement en occident.

La dimension économique et culturelle est fortement marquée par les échanges marchands qui s'intensifient au sein de l'Europe et qui s'amorcent entre l'Europe et le reste de la planète. Grâce l'imprimerie, le savoir peut s'étendre plus rapidement. Ces deux facteurs contribuent à ce que l'humanisme n'est plus tant une tournure d'esprit qu'il faudrait préférer à une autre, comme lors du siècle précédent. Et lorsque les portugais et les espagnols, en quête de ressources du sol et du sous-sol (or et autres minerais), s'engagent à coloniser l'Amérique du Sud, c'est au nom des valeurs humanistes, en enjoignant aux populations locales d'accepter la prédication de la religion chrétienne.⁴⁹

A l'époque de la Renaissance, Nicolas Machiavel effectue plusieurs missions diplomatiques, notamment auprès de la papauté et du roi de France. Le grand florentin observe alors les mécanismes du pouvoir et le jeu des ambitions concurrentes. Dans son célèbre ouvrage *Le Prince*, premier traité de science politique en 1513, Machiavel explique les stratégies de conquête et de maintien au pouvoir. Pour lui, un dirigeant doit absolument se défaire de toute considération d'ordre moral, privilégier la défense de ses intérêts et de ceux dont il est le souverain. Et pour y parvenir, le prince doit continuellement faire preuve de ruse et d'opportunisme. Cependant, alors que les Etats-nations, à peine émergents, s'affrontent dans des guerres fratricides, un philosophe et théologien venu des Pays-bas, Erasme (qui sera plus tard surnommé le « prince des humanistes ») entreprend de visiter plusieurs pays d'Europe, s'y fait des amis (dont l'anglais Thomas More) et décide de lancer en 1516 un vibrant appel à la

⁴⁹ Robert Ricard, « Humanisme et colonisation aux origines de l'Amérique espagnole », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°10, 1951, pp. 132-149.

paix : « L'anglais est l'ennemi du français, uniquement parce qu'il est français, le Breton hait l'écossais simplement parce qu'il est écossais ; l'allemand est à couteaux tirés avec le français, l'espagnol avec l'un et l'autre. Quelle dépravation ! »⁵⁰ Témoin oculaire des guerres de religions qui divisent la chrétienté en occident, et notamment en France, il en appellera à la tolérance. Léonard de Vinci, davantage connu pour ses œuvres d'art : ses tableaux, aborde pour sa part « l'homme » sous un angle physique et fonctionnel : l'anatomie. Il fait partie, à l'instar d'Erasme, des personnalités aujourd'hui considérées comme les plus représentatives de l'humanisme.

Léonard, comme Copernic et bien d'autres humanistes, visite des régions éloignées de la siennes et, ce faisant, invite au rapprochement des cultures. Son œuvre invite surtout à transgresser des frontières, celles intérieures : celles qui cloisonnent les disciplines. Faisant preuve d'une ouverture d'esprit exceptionnelle, ses recherches tous azimuts témoignent d'une grande ouverture au monde sensible par le biais de l'expérience et du raisonnement méthodique, démarche déjà amorcée deux siècles plus tôt par l'anglais Roger Bacon et qui constituera le socle et le fondement de la science moderne.⁵¹

Léonard de Vinci, à travers ses dessins d'anatomie et ceux représentant toutes sortes de machines ainsi que des infrastructures militaires, incarne convenablement la deuxième phase de l'humanisme, où l'on n'éprouve plus le besoin de se référer nécessairement à l'Antiquité pour contourner le conservatisme de l'Eglise. Dès lors l'on peut se tourner délibérément vers « son temps », la modernité, et ce qui en sont les fondements ; la science et la technique.⁵²

⁵⁰ Erasme, *Plaidoyer pour la paix*, Paris, Arléa, 2005, p. 25.

⁵¹ Ce qui caractérise en premier lieu la science, c'est l'approche expérimentale et existentielle du monde, tant dans le macrocosme (l'Univers), que dans le microcosme (l'être humain). Les dessins d'anatomie, en particulier, attestent une considération du corps humain comme d'un ensemble de mécanisme répondant à des fonctions précises.

⁵² Après la mort de Léonard, en 1519, plus aucun peintre ne se consacra à ces deux nouveaux champs et, après la mort de Michel-Ange, en 1564, peu seront peintre et architecte à la fois, pratique inaugurée par Giotto. En

La liberté d'expression était un luxe dont ne pouvaient s'offrir les esprits réformateurs, car les conflits liés à la religion et précisément toute tentative de remise en cause de la doctrine de l'Eglise exposaient aux accusations d'hérésies, donc à la condamnation à mort. Pour se dérober en évitant la logique de l'affront, certains penseurs utilisaient alors le récit de fiction comme moyen d'expression permettant une critique non frontale. Dans un essai intitulé *a posteriori l'utopie*, Thomas More, grand ami d'Erasme, prône en 1516 l'abolition de la propriété privée et de l'argent, la mise en commun de certains biens, la liberté religieuse ainsi que l'égalité des hommes et des femmes. Et il pense par ailleurs que la démocratisation des savoirs et la diffusion des connaissances peuvent favoriser l'essor d'une cité dont la finalité serait le bonheur commun. Malheureusement, sa proximité au roi Henri VIII n'a pas empêché à ce dernier de le faire condamner au billot.

1.1.3. Le Judaïsme et le Christianisme

Le Judaïsme est assurément l'une, sinon la plus ancienne des religions monothéistes du monde occidental. Composée de deux triangles superposés : l'un pointé vers le haut, l'autre vers le bas, l'étoile de David est le symbole du judaïsme. Elle traduit respectivement l'aspiration de l'homme vers Dieu, et l'amour de Dieu pour l'homme.

La religion juive a des origines très anciennes. Elle remonte au VIII^{ème} siècle av. J.-C. avec le début de la rédaction de la *Genèse*, le premier livre de la Bible. Ce livre est un récit mythique qui raconte l'histoire des origines de l'humanité. D'abord celle de la création du monde par Dieu, et par la suite, relate la création du premier couple humain : Adam et Eve. Ce récit confère à l'être humain un statut et un rôle explicitement supérieur par rapport aux autres créatures, notamment du fait des capacités de sa conscience et du degré de

revanche, à partir du siècle suivant, différents mathématiciens, physiciens et astronomes se feront connaître par des prises de positions philosophiques : Descartes, Pascal, Newton, Leibniz...

complexité de son langage. L'épisode de l'arbre de la connaissance du bien et du mal attribue aux humains une prérogative, la réflexion éthique, et confère à celle-ci une explication précise : l'homme et la femme menaient une vie paradisiaque dans le jardin d'Eden. Bien qu'ayant tout mis à leur disposition pour leur plein épanouissement, Dieu leur avait néanmoins formellement proscrit de manger les fruits de l'arbre de vie au cœur du jardin. Et c'est parce qu'ils ont désobéi qu'est née l'humanité et celle-ci s'est retrouvée de *facto* empêtrée dans un ensemble de contradictions, qu'elle a ressentie alors une imperfection fondamentale : le péché. C'est ainsi que, selon le judaïsme, la conscience (d'être humain) résulte fondamentalement d'un acte peccamineux, la transgression de la loi divine : la chute.

Cependant, Abdennour Bidar fait observer qu'il est « apparemment contradictoire » de présenter le monothéisme comme matrice de l'humanisme :

A priori, le principe même du monothéisme semble incompatible avec l'exaltation de l'homme qui fonde tout humanisme ; s'il y a un Seul Dieu, il concentre nécessairement en lui-même toutes les qualités, toutes les perfections... et il ne reste pour l'homme que les miettes d'être, des résidus de capacités sans commune mesure avec leur concentration et leur intensité dans le Dieu. Trop de grandeur accordée à Dieu, toute la puissance et la sagesse concentrées en Lui, n'écrasent-ils pas radicalement et définitivement l'être humain ?⁵³

Pour sa part, Shmuel Trigano relève l'ambiguïté. Il s'interroge en questionnant la pertinence d'une croyance focalisée sur un Etre transcendant. Il se demande en effet comment une telle croyance centrée sur un être suprême et unique pourrait-elle s'ouvrir à la reconnaissance de l'homme ? C'est en posant cette question en apparence insoluble, que l'on a dénié le plus souvent, toute capacité au monothéisme d'être aussi un humanisme, d'engendrer un monde fait

⁵³ Bidar, *Op. cit.*, p. 61.

pour l'homme. Trigano répond alors lui-même à cette interrogation en faisant une analyse du mythe biblique de la création, tel que racontée dans la Genèse :

Ce que l'on comprend dans le récit de la création en six jours, c'est que le Dieu créateur s'arrête de créer le sixième jour, le jour précisément où il crée l'homme, comme si s'ouvraient alors le temps et l'espace de l'homme, d'où la divinité se serait retirée (...) Que peut alors signifier cette création qui s'arrête au moment où l'homme est créé ? Que l'homme est l'apothéose de cette création, certes (...) mais aussi que le monde reste inachevé dès le moment où l'homme y apparaît (...). Il y a aussi donc l'idée que la création est désormais autant dans les mains de l'homme que dans celles du Dieu créateur.⁵⁴

Partant des travaux de Carl Gustav dans son ouvrage intitulé *Réponse à Job* en 1952,⁵⁵ Bidar estime que le Livre de Job est le texte le plus significatif de l'orientation humaniste du monothéisme juif. Récit dans lequel un humain tient tête à Dieu au cours d'un long entretien avec lui et parvient, ce faisant, à ce que Dieu lui-même se métamorphose en devenant plus aimant à l'égard de l'homme.⁵⁶

Quant au Christianisme, une religion issue du Judaïsme, Dieu s'incarne pour prendre la condition humaine : « Le Dieu s'humanise en un double sens : il devient homme en s'incarnant, humain en se sacrifiant, comme une mère le fera avec son enfant (...). Dans quelle autre religion le dieu se sacrifie-t-il pour l'homme ? »⁵⁷

Devenu semblable aux hommes et reconnu comme tel à son aspect, Dieu a vécu en toute la condition humaine, excepté le péché. Comme tout homme, il a connu l'épreuve de la souffrance et de la mort. Au sujet du contenu de son message à l'égard de l'homme, Jésus-Christ, puisqu'il s'agit de Lui répond sans équivoque à ses disciples : « Tu aimeras le seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit [voilà le plus grand et le premier commandement. Le second qui lui est semblable] Tu aimeras ton prochain comme

⁵⁴ Carl Gustav Jung, *Réponse à Job*, Buchet-Chastel, 2009, 1^{ère} éd. (1952), p. 70.

⁵⁵ Bidar, *Op. cit.*, pp. 72-73.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁷ *Idem.*

toi-même. »⁵⁸ Cependant, en leurs demandant peu avant de « rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César », Il leur invite à faire la part des choses. Concrètement, il s'agit de distinguer entre deux registres : ce qui est divin et ce qui est humain.

Dans le même ordre d'idées, Paul de Tarse, considéré par certains comme le fondateur historique du Christianisme, exhorte aux fidèles de Rome de « ne pas se conformer au siècle présent »,⁵⁹ il entend par là que le chrétien doit s'immerger dans le monde sans jamais en partager les valeurs.

Christianisme et humanisme entretiennent des rapports complexes du fait d'un conflit d'interprétation du passage biblique « aimer son prochain ». Depuis l'époque de la Renaissance jusqu'au XX^{ème} siècle, bon nombre de penseurs ont été considérés comme « humanistes » et « chrétiens », ce qui revient à poser la question de savoir : « le Christianisme est-il un humanisme ? »⁶⁰

Max Scheler, en 1919, parlait de « l'humanisme chrétien » comme un « humanitarisme » :

L'humanitarisme remplace le prochain et l'individu (qui seuls expriment vraiment la personnalité profonde de l'homme) par l'humanité (...). Il est significatif que la langue chrétienne ignore l'amour de l'humanité. Sa notion fondamentale est « l'amour du prochain. » L'humanitarisme moderne ne vise directement ni la personne ni certains actes spirituels déterminés (...), ni même cet être visible qu'est le prochain ; il ne vise que la somme des individus humains.⁶¹

Jacques Ellul, ce théologien protestant, interprète ce clivage entre anti- et pro- humanistes en milieu chrétien comme la conséquence évidente d'un événement survenu au début du IV^{ème} siècle. L'Empire romain jusqu'à cette

⁵⁸ *Evangile de Mathieu*, 22, 37-39.

⁵⁹ *Ibid.*, 22, 21.

⁶⁰ Richard Cadoux, « Le Christianisme est-il un humanisme ? » sur evangile-et-liberte.net, 4 mars 2014.

⁶¹ Max Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958, p. 112. (Réédition en 1971. Edition originale : *Vom Umsturz der Werte*, 1919).

époque faisait preuve de tolérance à l'égard de toutes les obédiences religieuses, excepté précisément les chrétiens, qu'il persécutait. Il a fallu attendre l'édit de Milan en 313. Ce décret de l'empereur Constantin qui a fait de l'Eglise chrétienne une religion publique. Constantin s'est converti au Christianisme pour affirmer son autorité dans le domaine religieux (le Césaropapisme). Le christianisme deviendra par la suite une religion d'Etat et subverti par Constantin suite à l'acceptation des évêques de devenir les fonctionnaires de l'Empereur.⁶² L'humanisme de la Renaissance ne s'oppose donc pas au Christianisme, mais il résulte de la politisation de celui-ci, laquelle provoque à son tour la division des chrétiens entre les « pro-humanistes », qui acceptent l'immixtion de l'Eglise dans les affaires temporelles, ou simplement le fait qu'elle émette des avis à leur sujet ; et les « anti-humanistes », qui refusent cette intrication.

Le concept « humanisme chrétien » remonte aux années 1930.⁶³ Par la suite, Certains y ont vu un phénomène né avec les premiers « intellectuels » chrétiens notamment avec des figures telles que Saint Justin, Origène, Clément d'Alexandrie.⁶⁴ Dans l'ensemble, cette expression est utilisée pour différencier les intellectuels chrétiens du XX^{ème} siècle, de ceux qui se revendiquent athées.

Précisons à cet effet que l'humanisme de la Renaissance a été porté par des penseurs qui étaient des « chrétiens de convenances ». Parce que cela allait de soi avec le contexte de l'époque : il était inacceptable de s'émanciper de la doctrine de l'Eglise sous peine d'être frappé d'hérésie et traité comme tel. Et c'est parce qu'au fil du temps, les intellectuels se sont affranchis de la tutelle morale de l'Eglise au point d'adopter des postures ouvertement agnostiques, voire – après Nietzsche – athées, que certains d'entre eux, invoquant leur foi chrétienne,

⁶² Pierre-Etienne Vandamme, « La double subversion du Christianisme. Sur l'intrication du politique et du religieux », *Projections*, n°1, 23 octobre 2011.

⁶³ Eugène Masure, *L'humanisme chrétien*, Beauchesne, 1937. Réédition : Paris-la-Colombe, 1954.

⁶⁴ Jean Champomier, « Naissance de l'humanisme chrétien (Saint Juste, Origène, Clément d'Alexandrie) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Juillet 1947, pp. 58-96.

réagissent en manifestant leur volonté d'insuffler une éthique qui sera en définitive qualifiée d'« humanisme chrétien ».

C'est le cas en France, notamment avec des figures telles que Léon Bloy, Georges Bernanos, Charles Péguy, et Emmanuel Mounier, ainsi que Jacques Maritain. Ce dernier fut le seul d'entre eux qui a prôné en 1936, un nouvel humanisme qu'il a qualifié d'« intégral »,⁶⁵ et qu'il a placé sous le signe de la transcendance et de la « dignité transcendante de l'homme » et qu'il a opposé à « un humanisme anthropocentrique refermé sur lui-même et excluant Dieu. »⁶⁶

Sur la question de l'humanisme, certains courants au sein de l'Eglise Catholique contestent, dans les années 1960, les positions du Concile Vatican II. La Ligue de la contre-réforme catholique notamment rejette la Constitution pastorale *Gaudium Spes*, promulguée par Paul VI⁶⁷ en 1965, puis le Pape lui-même en 1967, dans une Lettre Encyclique.⁶⁸

Finalement, Jean-Paul II prend à la fin du siècle, une position sur la question de l'humanisme en élaborant une critique de l'utilitarisme et du productivisme : « L'utilitarisme est une civilisation de la production et de la jouissance, une civilisation des choses et non des personnes, une civilisation dans laquelle les personnes sont utilisées comme des choses. »⁶⁹

1.2. Les courants moderne et contemporaine de l'humanisme

Plusieurs courants humanistes sont issus de la Renaissance et peuvent être évalués à plusieurs niveaux : Politique, social et même philosophique. Le principe d'autonomisation de la pensée par rapport à la foi n'est plus jamais remis en cause. Il a conduit à ce qu'il convient d'appeler le triomphe du grand rationalisme,

⁶⁵ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, (1936), Paris, Cerf, 2006, p. 24.

⁶⁶ Claude Delbos, « L'humanisme chrétien », sur humanisme-et-lumieres.com, 27 Juillet 2009.

⁶⁷ Paul VI, « L'humanisme chrétien », in *Il est ressuscité !* crc-resurrection.org, site de la contre-réforme catholique, n°12, Juillet 2003, pp. 15-18.

⁶⁸ Paul VI, *Populorum Progressio*, 26 mars 1967, lettre encyclique, article 20.

⁶⁹ Jean-Paul II, Lettre *Gratissimam Sane*, du 2 février 1994, n°13 §2. Cité dans Yves Semen, « Qu'est-ce que l'humanisme chrétien ? » AES France, 12 mai 2009.

courant de pensée caractéristique des temps moderne et contemporain. Nous voulons examiner ici, la conception à la fois rationaliste puis matérialiste de la personne humaine, ainsi que ses différentes formes d'aliénation.

1.2.1. La conception rationaliste

La méditation sur la condition humaine au XVII^{ème} siècle est structurée en trois axes : Tout d'abord la tension foi-raison, résultant de l'autonomisation de la démarche scientifique ; ensuite l'autonomisation de la morale et de l'histoire, résultant de la motivation à substituer à l'absolutisme royal, des systèmes de représentation ; et enfin la montée en puissance de la science.⁷⁰ Dans ce contexte d'ultime et extrême tension entre foi et raison, et où l'autorité de l'Eglise est de plus en plus remise en cause, la philosophie, comprise comme une vision du monde, recherche dans la science une caution morale qu'elle n'espère plus trouver dans l'Eglise.

Juste quatre ans seulement après le procès de Galilée, c'est-à-dire en 1637, René Descartes dans le *Discours de la méthode*, fonde le rationalisme. Dans cet ouvrage, il affirme que l'homme doit se « rendre comme maître et possesseur de la nature ». La philosophie naturelle commence ainsi à s'affranchir radicalement et définitivement de l'emprise de l'Eglise, point d'aboutissement de l'idéal humaniste.⁷¹ Pendant la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle, avec la probabilité, le calcul infinitésimal et la gravitation universelle, le monde est de plus en plus pensé dans une optique quantitative, matérialiste,⁷² ceci avec l'aide des techniques

⁷⁰ La sphère de Copernic (gravure du XVIII^{ème} siècle). En 1687, Newton démontre la capacité des hommes d'analyser la structure de l'univers sur la base de principes mathématiques. En 1605, l'anglais Francis Bacon développe une théorie empiriste de la connaissance et, quinze ans plus tard, précise les règles de la méthode expérimentale, ce qui fait aujourd'hui de lui l'un des pionniers de la pensée scientifique moderne. Celle-ci émerge pourtant dans les pires conditions : en 1618, la thèse de Copernic selon laquelle la terre tourne autour du soleil et non l'inverse (héliocentrisme) est condamnée par l'Eglise ; et en 1633, cette dernière condamne Galilée, qui ose la défendre (elle ne consentira à infléchir sa position qu'un siècle plus tard).

⁷¹ Henri Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^{ème} siècle*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, p. 40.

⁷² Evelyne Barbin, *La révolution mathématique au XVII^{ème} siècle*, Ellipses, 2006, p. 35.

désormais considérées comme indispensables à la connaissance, telles la machine à calculer ou le télescope.

Spinoza, l'un des philosophes du grand rationalisme du XVII^{ème} siècle, estime que l'homme n'a plus à chercher la vérité dans les Ecritures, mais plutôt en lui-même, c'est-à-dire dans ses propres ressources. Dans son ouvrage intitulé *Ethique*, publié à sa mort en 1677, il préconise le moyen de la « connaissance » pour atteindre le bonheur. Pour y parvenir, le philosophe cartésien invite l'homme à dépasser l'état ordinaire de servitude vis-à-vis des affects et des croyances. Le titre complet de l'ouvrage, *Ethique*, démontre suivant l'ordre des géomètres, témoigne du fait que la foi en un dieu révélé s'efface au profit d'une « croyance en l'homme », un homme pour le coup totalement rationnel ;⁷³ ceci bien que Spinoza se réclame d'être athée, il ne conteste pas l'existence de Dieu, mais identifie celui-ci à la « nature ».

Avec l'autonomisation de la morale et de l'histoire, l'on pense au sujet de la Mothe-Le-Vayer, l'un des premiers auteurs libertins et apologiste des « vertus naturelles » que :

*Son analyse affirme l'existence de vertus profanes valables sans le secours de la grâce, et indépendamment de toute inquiétude religieuse. C'est une des premières affirmations d'une morale existant seule, sans le support de la religion, d'une morale pour ce monde-ci, de la morale laïque qui sera désormais un trait caractéristique de l'humanisme. (...) Cette analyse est pleinement humaniste par sa confiance en la nature et en la raison, et elle fait un grand pas vers celle des Lumières.*⁷⁴

En 1641, comme par simple coïncidence, Pierre Corneille écrit ces mots dans sa *Cinna* : « Je suis maître de moi comme de l'univers. » Les libertins et la Mothe-

⁷³ Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 90.

⁷⁴ Bernard Chédozeau, *Humanisme et religion*, Synthèse des conférences données à l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier, 29 mars – 14 juin 2010.

Le-Vayer sont aussi à l'origine d'une conception de l'histoire débarrassée de l'emprise scripturaire, religieuse et ecclésiale.

En Angleterre, en 1640, les scientifiques créent leurs espaces de débat en dehors de toute emprise religieuse, suite à un soulèvement populaire soutenu par l'armée et qui a conduit à l'instauration d'une république. Thomas Hobbes publie *Le Léviathan* dix ans après. Cet ouvrage considéré dès lors comme un véritable chef-d'œuvre de philosophie politique. Le philosophe élabore une théorie de l'organisation politique partant de l'hypothèse qu'à l'état de nature, « l'homme est un loup pour l'homme ». Autrement dit les individus sont marqués du sceau du vice, ils sont violents et que par peur d'une mort violente, ils délèguent volontiers leurs responsabilités à un souverain qui leur garantit la paix. La monarchie est rétablie en Angleterre en 1660. Cependant elle ne sera plus jamais absolue. Le parlement britannique, principal outil de la démocratie représentative, symbolise dès lors le nouvel esprit du temps. Un temps où, de plus en plus nombreux, les hommes éprouvent le sentiment de pouvoir prendre des décisions collectivement, en prenant leur autonomie vis-à-vis de leurs autorités de tutelle, qu'elles soient religieuses ou civiles.

John Locke va lui aussi jouer un rôle majeur en tant que participant aux débats naissant sur l'élaboration du contrat social. En 1690, dans son *Essai sur l'entendement humain*, il tire le cartésianisme vers un certain empirisme, posant ainsi les jalons de ce que l'on appellera plus tard le libéralisme. Le domaine de la connaissance comme celui de la politique se démarquent de la religion pour acquérir une autonomie qui prend appui sur l'homme et non sur la référence métaphysique de Dieu. Cet esprit d'émancipation intellectuelle donne ses fruits au siècle des Lumières qui se caractérise essentiellement par de profonds changements dans plusieurs domaines (politique et social, économique et technique), lesquels vont modifier en profondeur le paysage intellectuel. C'est un

contexte historique marqué fortement par l'esprit de changement des valeurs.⁷⁵ Les valeurs doivent revenir à la personne humaine qui les définit dans la parfaite maîtrise de son destin.

La liberté ici est la première des valeurs.⁷⁶ Ce concept doit être saisi comme liberté à l'égard des anciennes tutelles : non seulement à l'égard de l'Eglise, comme aux temps de la Renaissance, mais aussi du prince, lequel progressivement, va être destitué et remplacé, à chaque fois provisoirement par le peuple. Il s'agit donc d'une liberté d'entreprendre tout ce qui est possible. L'émancipation peut s'opérer à plusieurs niveaux, non plus strictement philosophique : l'« homme » et son cogito. Ladite liberté se veut à un niveau très pratique : les « humains » et leurs capacités à intervenir individuellement sur le monde. L'universalisme, l'idée que les humains sont supérieurs aux autres créatures, grâce à la parole et à la faculté de raisonner, et que, grâce à elles, ils peuvent par conséquent faire des compromis, sans cesse mieux s'accorder entre eux. Cela constitue le fondement de ce que l'on appellera l'humanisme des Lumières. Peut-on dire à cet effet que les artisans des Lumières incarnent le concept d'humanisme ?⁷⁷ Un humanisme qui repose sur les concepts de liberté, connaissance, histoire et bonheur.

⁷⁵ Simple fils de notaire, Voltaire incarne la figure du bourgeois, artisan du Siècle des Lumières. A la suite d'une très forte poussée démographique en Europe, des changements économiques s'avèrent indispensables. L'aristocratie, qui assure les fonctions de gouvernance, doit y faire face. En Angleterre, pays de monarchie parlementaire, les nobles se lancent dans les affaires. En France, où s'exerce encore la monarchie absolue, ils y sont moins enclins : la majorité d'entre eux restent en effet rivés à leurs privilèges de caste et seules quelques familles s'engagent dans les mines, les forges ou le commerce maritime. A des rythmes différents selon les pays, donc, un processus s'enclenche, le capitalisme, qui va profiter (au sens premier du terme) à la classe sociale montante, propriétaire et gérante des moyens de production : la bourgeoisie. A la différence de l'aristocratie, donc, et dans les capitales comme en province, celle-ci fait travailler les autres, les emploie, les salarie... et se mobilise elle-même : non seulement dans le commerce, l'industrie (qu'elle « révolutionne ») et la finance, mais aussi dans l'administration de l'Etat, à tous ses échelons, du ministre au petit fonctionnaire. Partout en Europe elle cumule alors les pouvoirs : économique, politique et juridique. C'est donc naturellement qu'elle exerce également un *pouvoir intellectuel* et qu'elle impose ses propres valeurs.

⁷⁶ Jean Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1789 suivi de 1789, les emblèmes de la Raison*, Gallimard, 2006, p. 40.

⁷⁷ Stéphane Pujol, « L'humanisme et les Lumières », *Dix-huitième siècle* « La recherche aujourd'hui », n°30, 1998, pp. 271-279.

« La philosophie des Lumières s'est élaborée à travers une méthode, le relativisme, et un idéal, l'universalisme. »⁷⁸ La mise en opposition de cette méthode et de cet idéal a contribué à ce qu'au XVIII^{ème} siècle, l'ensemble du débat philosophique oscille entre deux pôles : d'un côté l'individu de tel ou tel humain perçu dans sa singularité ; et de l'autre la société, considérée comme la totalité des humains. Cette bipolarité constitue l'axe de ce qu'on appelle plus tard la *modernité*.

L'enjeu majeur des esprits « éclairés » est la liberté, de façon plus précise sa quête. A la question *Qu'est-ce que les Lumières ?* Kant répond :

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont-il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas une insuffisance de l'entendement, mais une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite de l'autre. « Sapere aude » ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Telle est la devise des Lumières.*⁷⁹

Les philosophes vont à cet effet consentir tous leurs efforts à définir les modalités, en d'autres termes, les lois à mettre en œuvre, de sorte que la liberté de chacun ne nuise pas à celle des autres.

La question du bonheur est une autre préoccupation importante, point de départ là encore d'une doctrine : l'eudémonisme.⁸⁰ Saint-Juste proclame à la fin du siècle que : « le bonheur est une idée neuve en Europe ». Certains intellectuels tels que : Eric Voegelin, Jacques Ellul et d'autres y verront au XX^{ème} siècle, le substitut laïc du salut chrétien. Pour eux, « l'homme » n'a pas à espérer un quelconque et hypothétique salut dans l'au-delà. Il doit en revanche rechercher le bonheur ici et maintenant, c'est une obligation. L'article 1^{er} de la Constitution de

⁷⁸ Stéphane Pujol, *Op. cit.*, p. 278.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Guilhem Farrugia et Michel Delon, *Le bonheur au XVIII^{ème} siècle*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « La Licorne », 2015, p. 22.

1793 proclame que : « le but de la société est le bonheur commun ». ⁸¹ Ellul va préciser que, c'est parce que l'on a fini par réduire le bonheur à l'idée du confort matériel et que celui-ci ne peut s'obtenir qu'au prix du travail, que la bourgeoisie promeut le travail en valeur. C'est la raison pour laquelle cette même bourgeoisie engage le processus qui sera plus tard qualifié de « révolution industrielle ». Pour Ellul, jamais ce processus n'aurait abouti si, au préalable cette classe sociale de la noblesse n'avait pas réussi à faire croire que le travail est une valeur du fait qu'il conduit au bonheur.

Les idées des Lumières telles que : la liberté et la connaissance, l'histoire et le bonheur, le progrès, l'émancipation et la révolution sont le prolongement de celles de la Renaissance et, comme elles, elles deviennent des idéaux, dans la mesure où elles véhiculent l'idée optimiste qu'il est possible de définir l'homme.

Mais le caractère utopique des théories des Lumières ne tardera pas à se montrer à travers les faits à la fin du siècle : l'idéal rousseauiste de « l'homme naturellement bon » est ruiné par l'équilibre de la terreur. La montée en puissance des nationalismes radicaux, qui s'impose à la fin du siècle, démontre le caractère irréaliste du projet d'émancipation d'Emmanuel Kant : alors que l'Etat devient la grande figure d'autorité en lieu et place de l'Eglise, « l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre » est telle que le « sujet » reste majoritairement « l'objet » de ses propres passions. ⁸²

Ces prises de positions encore relativement marginales vont se cristalliser, durant les deux siècles suivants, dans un courant parfois qualifié tantôt d'anti-humaniste, tantôt d'Anti-Lumières, alors qu'en revanche l'esprit progressiste beaucoup plus important, va constituer l'héritage des Lumières et se justifier par

⁸¹ Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, 1967. Rééd. La Table ronde, 1998.

⁸² La pratique de l'esclavage par les chrétiens américains inspire à William Blake l'image d'une humanité violemment écartelée par ses contradictions (Nègre pendu par les côtes à un échafaud, 1792) tandis que l'art halluciné de Füssli (Le Cauchemar, 1781) annonce les tourments et les doutes qui assailliront bientôt « l'homme moderne » et dont l'art romantique se fera le témoin au XIXème siècle. Plus prémonitoire encore est le poème de l'Apprenti sorcier, de Goethe, en 1797, qui décrit un homme demiurge littéralement dépassé par ses créations, incapable de les contrôler.

des discours moralisateurs, vantant à la fois les mérites de l'entr'aide sociale et ceux du travail.

Se démarquant des inquiétudes de ces intellectuels,

La classe bourgeoise réagit par une forme d'activisme social en se démarquant des inquiétudes de ces intellectuels. Elle réagit par une action philanthropique à la misère générée par l'industrialisation, qui contredit la thèse d'Adam Smith de l'autorégulation du marché. Naît à Paris en 1780, la société philanthropique qui, sept ans plus tard, définit sa mission :

Un des principaux devoirs des hommes est (...) de concourir au bien de (leurs) semblables, d'étendre leur bonheur, de diminuer leurs maux. (...) Certainement, un pareil objet entre dans la politique de toutes les nations et le mot philanthrope a paru le plus propre à désigner les membres d'une société particulièrement consacrée à remplir ce premier devoir de citoyen.⁸³

Isabel Paterson établit ainsi au XX^{ème} siècle, les liens entre charité chrétienne, philanthropie et humanisme :

Si l'objectif premier du philanthrope, sa raison d'être, est d'aider les autres, son but ultime requiert que les autres soient demandeurs. Son bonheur est l'aversion de leur misère. S'il veut aider l'humanité, l'humanité toute entière doit être dans le besoin. L'humaniste veut être le principal auteur de la vie des autres. Il ne peut admettre ni l'ordre divin, ni le naturel, dans lesquels les hommes trouvent les moyens de s'aider eux-mêmes. L'humaniste se met à la place de Dieu.⁸⁴

Le travail n'était pas considéré, au sens strict du terme, comme une valeur jusqu'au XVIII^{ème}. C'est lorsque la classe bourgeoise a commencé à exercer le pouvoir politique et économique que le travail a commencé peu à peu à gagner en considération.⁸⁵ Désormais, le travail est fourni « en quantité industrielle » : le

⁸³ Catherine Duprat, « Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet », *Annales historiques de la révolution française*, n°285, 1991, pp. 387-393.

⁸⁴ Isabel Paterson, *The God of the Machine*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1943, p. 92.

⁸⁵ Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, (1967), Réed. La Table ronde, 1998, p. 99.

nouveau siècle est en tout cas caractérisé par un processus qui, après coup, sera qualifié de « révolution » mais qui - à la différence des révolutions américaine et française, au XVIII^{ème} siècle – n'est pas un événement politique à proprement parler : la « révolution industrielle ». ⁸⁶

Jules Ferry qui est considéré par beaucoup de penseurs comme un humaniste, ⁸⁷ oppose en 1885 les « races supérieures » aux « races inférieures ». C'est précisément à cette époque que les milieux bourgeois commencent à répandre le terme humanisme : « le mécanisme de la justification est la pièce centrale de l'œuvre bourgeoise, sa signification, sa motivation » explique Jacques Ellul. ⁸⁸

Pour y arriver, le bourgeois construit un système explicatif du monde par lequel il rend légitime tout ce qu'il fait. Il lui est difficile de se reconnaître comme l'exploiteur, l'opresseur d'autrui, et en même temps le défenseur de l'humanisme. En cela, il exprime un souci propre à tout homme, celui d'être à la fois en accord avec son milieu et avec lui-même. Quand il ne veut pas reconnaître les motivations réelles de son action, il n'est pas plus hypocrite qu'un autre. Mais parce que, plus que d'autres, il agit sur le monde, il se constitue un argumentaire des plus élaboré visant à légitimer son action. Non seulement aux yeux de tous, mais aussi et d'abord à lui-même pour se conforter. ⁸⁹

Les critiques ne se sont pas fait attendre, car dès les années 1840 le ton est donné : le XVIII^{ème} siècle avait pourtant proclamé la liberté. Mais les premiers anarchistes pensent que l'Eglise a perdu sa place au profit de l'Etat et comme tel, le roi devient la source de l'autorité. Pendant que la société industrielle se découvre de plus en plus inégalitaire, Proudhon en ironisant sur le mot

⁸⁶ Né en Grande-Bretagne puis ayant gagné le reste de l'Europe, il se manifeste par la prolifération des machines dans les usines, dans le but affiché d'accroître la productivité. Mais, comme le démontre Karl Max à partir de 1848, le système qui en découle, le capitalisme, ne profite qu'à un nombre restreint d'humains, précisément les « bourgeois », tandis que beaucoup d'autres se retrouvent sur-exploités.

⁸⁷ Charles Le Blanc, *Laïcité et humanisme*, University of Ottawa Press, 2015, p. 67.

⁸⁸ Jacques Ellul, *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁹ Joël Decarsin, « L'idéologie du bonheur selon Jacques Ellul d'après Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, pp. 47-50 » in sur millebords.org, Association internationale Jacques Ellul, groupe Marseille-Aix, 26 mai 2010.

« humanisme », met progressivement en place ce qu'on appellera plus tard « la question sociale » et le socialisme.

De toute évidence, un nouveau type de paradigme voit le jour, il porte sur « la foi dans le progrès » scientifique et l'étatisme, le tout sur fond de déchristianisation. Le fait est d'autant plus incompréhensible voire paradoxale que, tel qu'ils l'avaient fait en Amérique du Sud au XVI^{ème} siècle, c'est appuyés par l'Eglise catholique que les Européens, en quête des ressources du sol et du sous-sol et prétextant apporter la civilisation, s'en vont coloniser l'Afrique et l'Asie du Sud-Est. Jules Ferry, bien que fervent défenseur de la laïcité, déclare en 1885 : « Les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures. »⁹⁰ Le concept de racisme, comme doctrine, participera par la suite à jeter profondément et durablement le discrédit sur celui d'humanisme.⁹¹

Niethammer en 1808, fera une distinction nette entre l'humanisme de la philanthropie. Certains intellectuels, au début du siècle, feront remarquer que la philanthropie n'est qu'un succédané de la charité chrétienne. La même année, Niethammer, le théologien allemand, publie un ouvrage intitulé « Le débat entre le philanthropisme et l'humanisme dans la théorie éducative actuelle », en réaction précisément au concept de philanthropie. Quelques années après, dans son livre *De l'Allemagne*, Mme de Staël estime que Diderot « a besoin de suppléer, à force de philanthropie, aux sentiments religieux qui lui manquent. »⁹² C'est ainsi que, progressivement voit le jour l'idée que, toute approche de l'homme par l'homme se réduit à un cortège de bons sentiments, aussi longtemps qu'elle se réfère à la morale.

Hegel, dans un courrier qu'il adresse à Niethammer, le félicite d'avoir su distinguer le « savoir pratique » du « savoir savant » et de s'être démarqué

⁹⁰ Jules Ferry, « Discours devant la Chambre des députés », sur assemblee-nationale.fr, 28 Juillet 1885.

⁹¹ Gaston Piétri, « Humanisme, colonisation et évangélisation », sur la-croix.com, 19 Janvier 2006.

⁹² *Œuvres complètes de M^{me} la baronne de Staël : De l'Allemagne*, Treuttel & Wurtz, 1820, p. 240.

de l'idée de philanthropie pour promouvoir le concept d'humanisme.⁹³ Hegel lui-même n'utilise pas le terme « humanisme » dans ses ouvrages. Cependant l'année précédente, dans son livre intitulé *Phénoménologie de l'Esprit*, il s'est efforcé de décrire « l'évolution progressive de la conscience vers la science ». L'idée manifeste étant d'analyser « l'essence de l'homme dans sa totalité ». Bernard Bourgeois pense pour sa part qu'Hegel a développé dix ans plus tôt, vers 1797-1800, une nouvelle conception de l'humanisme : « ce n'est plus l'humanisme kantien de l'universel abstrait, mais l'humanisme de l'universel concret, c'est-à-dire de la totalité, l'humanisme qui veut rétablir l'homme dans sa totalité. »⁹⁴

1.2.2. La vision matérialiste de la personne humaine

David Ricardo, en 1817, dans son ouvrage intitulé : *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, s'efforce d'assoir l'économie politique sur des bases rationnelles. Cependant, il sera contraint de faire face à certaines données sociales telles que la poussée démographique, l'urbanisation, la paupérisation, qu'il veuille scrupuleusement intégrer dans ses calculs comme des données objectives. Il est le premier économiste libéral à penser la répartition des revenus au sein de la société en prenant en compte « la question sociale. » Au point que certains considèrent qu'il s'est mis « au service du bien public », que « la rigueur de son raisonnement lui permet de trouver les solutions les plus aptes à garantir la prospérité de ses concitoyens »⁹⁵ et que par conséquent, « sa démarche comporte une motivation humaniste incontestable. »⁹⁶

En 1820, Hegel dans son livre les *Principes de la philosophie du droit*, s'inscrit dans la logique de la doctrine historiciste et pose les jalons d'une nouvelle

⁹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Lettre à Niethammer, 22 Novembre 1808 », Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2000, p. 43.

⁹⁴ Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort Judaïsme, Christianisme, hégélianisme*, Vrin, 1970, p. 82.

⁹⁵ Antoine Gnos, *Les grands auteurs en économie, Management et Société* (EMS), coll. « Grands auteurs », 2000, p. 61.

⁹⁶ Daniel Bastien, « Ricardo, l'économiste citoyen », sur lesechos.fr, 16 août 2013.

doctrine : l'étatisme. Pour lui en effet, « il faut vénérer l'Etat comme un être divin-terrestre. »⁹⁷ Se référant ainsi à l'Etat moderne, il prend pour modèle le Saint-Empire romain germanique qui, au XVII^{ème} siècle, était l'archétype dès lors qu'il s'est révélé le concurrent de l'autorité papale et qui culmine avec la Révolution française, qu'il qualifie de « réconciliation effective du divin avec le monde. »⁹⁸ Napoléon est pour Hegel celui qui a conceptualisé et imposé le concept d'Etat-nation, lequel reste à ce jour le système politique dominant. Selon lui, l'Etat est la plus haute réalisation de l'idée divine sur la terre. Il parle d'« esprit enraciné dans le monde »⁹⁹ et le principal moyen utilisé par l'Absolu pour se manifester dans l'histoire. Bien au-delà d'un simple organe institutionnel, l'Etat est « la forme suprême de l'existence », « le produit final de l'évolution de l'humanité », la « réalité en acte de la liberté concrète »,¹⁰⁰ le « rationnel en soi et pour soi. »¹⁰¹

Aux lendemains de la Deuxième Guerre Mondiale, Cassirer¹⁰² et Popper¹⁰³ se demanderont si, au lieu de considérer Hegel comme un humaniste, il ne convient pas de voir en lui un gnostique. Le gnosticisme étant un courant de pensée qui remonte à l'Antiquité et selon lequel les êtres humains sont des âmes divines emprisonnées dans un monde matériel. Voegelin pense pour sa part que, s'il doit y avoir un procès, c'est davantage celui de la modernité dans son ensemble, et moins celui de Hegel. La modernité selon lui, s'enracine dans la tentative de faire descendre le paradis sur terre et de faire de l'accès aux moyens du bonheur ici-bas la fin ultime de toute politique.

Les intellectuels restent divisés sur la question du statut de Hegel : Est-il « humaniste » ou « totalitariste » ou encore « absolutiste » ? Pour Jacques Ellul, la

⁹⁷ Goerg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Trad.fr. Vrin, 1998, §272, p. 280.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Damien Theillier, « Hegel et la divinisation de l'Etat », *Le Québécois libre*, n° 299, 15 avril 2012.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 260.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² Ernest Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, (1946), Paris, Gallimard, 1993, p. 9.

¹⁰³ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, volume 2, (1945), Paris, Seuil, 1979, p. 35.

« divinisation de l'Etat », telle que formulée par Hegel, ne s'opère pas seulement dans les dictatures militaires. Elle s'observe aussi dans ce que Bergson et Popper appellent la *société ouverte*, c'est-à-dire les Etats fondés sur les principes de tolérance, de démocratie et de transparence. Selon lui, tout Etat est totalitaire : « Le mouvement de l'histoire non seulement ne précipite pas la chute de l'Etat, mais il le renforce. C'est ainsi, hélas, que toutes les révolutions ont contribué à rendre l'Etat plus totalitaire. »¹⁰⁴ En convoquant Hegel, il renchérit : « La bourgeoisie n'a pas seulement fait la révolution pour prendre le pouvoir, mais instituer le triomphe de la Raison par l'Etat. »¹⁰⁵ De plus il précise que, une fois que les humains n'ont plus conscience de s'en remettre à l'Etat pour ce qui concerne leur existence, toute discussion sur l'humanisme est vaine, car toutes leurs prétentions à s'émanciper le sont également. Ellul préfère parler de divinisation, terme qui renvoie à une manière d'être assumée, plutôt que de parler de sacralisation, qui désigne en revanche une posture inconsciente : « ce n'est pas l'Etat qui nous asservit, même policier et centralisateur, c'est sa transfiguration sacrale. »¹⁰⁶

Le capitalisme doit être humanisé. Dans les années 1820, la volonté d'humaniser ce courant de pensée se traduit également par la volonté de le réformer en profondeur, quand l'usage du mot socialisme commence à se généraliser.¹⁰⁷ Formant ce que l'on appellera plus tard le « socialisme utopique », ses promoteurs sont Etienne Cabet, Charles Fourier et Phillipe Buchez en France ; Robert Owen, en Grande-Bretagne. On peut les considérer comme humanistes dans la mesure où ils « refusent la réduction de l'homme à la marchandise »¹⁰⁸ et dans le sens où ils expriment leur confiance dans l'homme, du fait qu'il peut transformer et façonner le monde. Ne contestant pas spécialement la pression des

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, (1969), Réel. La Table Ronde, coll. « La petite vermillon », 2008, p. 96.

¹⁰⁶ Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, (1973). Mille et une nuit/Fayard, 2003, p. 316.

¹⁰⁷ Michel Winock, *Le socialisme en France et en Europe : XIX^{ème} – XX^{ème} siècle*, Seuil, coll. « Points Histoire », 1992, p. 11.

¹⁰⁸ Gérard Chazal, *Interfaces : Enquêtes sur les mondes intermédiaires*, Champ Vallon, Editions, coll. « Milieux », 2002, p. 75.

machines sur les humains, ils retirent au contraire du phénomène de l'industrialisation un idéal d'émancipation.

Saint-Simon voit dans l'industrialisation le moteur du progrès social et aspire à un gouvernement exclusivement constitué par des ingénieurs, des producteurs industriels et des négociants pour qui la mission serait d'œuvrer à la prospérité matérielle des ouvriers au non d'une morale axée sur le travail et la fraternité. Conçue comme une « science de la production » au service du bien-être collectif, cette approche s'exprime dans un vocabulaire religieux.¹⁰⁹

Cette « foi dans le progrès » ou progressisme prend précisément naissance au moment où le philosophe allemand Feuerbach annonce l'athéisme et où Karl Marx, dans son sillage, affirme que la « religion est l'opium du peuple. » Elle atteindra son point culminant à la fin du siècle quand Nietzsche proclamera que « Dieu est mort », et qu'Ernest Renan posera les bases du scientisme.

Ludwig Feuerbach, ancien disciple de Hegel, en devient en 1841, le principal critique lorsqu'il publie *l'essence du christianisme*, un ouvrage fondateur d'un véritable courant matérialisme. Croire en Dieu d'après son auteur est un facteur d'aliénation : La religion fait perdre à l'homme beaucoup de sa créativité et de sa liberté.¹¹⁰ L'ouvrage s'inscrit dans le sillage de la philosophie humaniste du seul fait de sa prise de distance avec le phénomène religieux. Il va toutefois amener Friedrich Engels et Karl Marx à critiquer très sévèrement la part idéaliste de l'humanisme.

Dans la 6^{ème} thèse sur Feuerbach, Marx écrit en 1845 que « l'essence humaine, c'est l'ensemble des rapports sociaux. » Il inaugure ainsi une critique de l'humanisme en tant que conception idéaliste de l'homme :¹¹¹

¹⁰⁹ En 1848, Auguste Comte fait même du saint-simonisme une église hiérarchisée, l'Eglise positiviste.

¹¹⁰ Ludwig Feuerbach, trad. Jean-Pierre Osier, *L'essence du Christianisme*, Gallimard, coll. « Tell », 1992, p. 53.

¹¹¹ Florence Wolf, « La question de l'humain après Marx », *Actuel Marx en Ligne*, n°21, 26 Août 2003.

*Les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales, leur existence sociale. Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.*¹¹²

La question de savoir si Marx est humaniste ou non s'est fréquemment posée au XX^{ème} siècle.¹¹³ Les avis sont partagés. Si par exemple pour Lucien Stève c'est le cas, Louis Althusser pour sa part estime que c'est le contraire. Selon lui, Marx avant 1842, est un humaniste traditionnel. Suffisamment influencé par Emmanuel Kant qui fait l'apologie du sujet, et selon qui celui-ci doit toujours choisir son action de sorte qu'elle devienne la règle de l'humanité, mais aussi par les libéraux anglais qui font coïncider l'intérêt de l'individu avec l'intérêt général, il évoque tout comme eux l'essence de l'homme.

De 1842 à 1845, Marx change de paradigme. Il ne pense plus à « l'homme », mais aux hommes, dans leur pluralité. Et il pense que, autant les hommes peuvent aussi bien obéir à la déraison, autant ils peuvent souscrire aux injonctions de la raison. A la différence de l'« homme » qui n'est qu'une idée abstraite et idéale, les hommes sont des entités concrètes, inscrites dans l'Histoire. Or l'Histoire résulte du conflit entre la liberté et l'aliénation d'une part, la raison et la déraison d'autre part.

A partir de 1845, non seulement Marx rompt avec toute théorie sur « l'essence de l'homme », mais encore il pense que toutes les théories de ce type, qu'il regroupe sous le terme « humanisme », forment une idéologie, un moyen plus ou moins conscient pour les individus qui les propagent d'entretenir une

¹¹² Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, (1848), trad. Esrime Lyotardy, Librairie Générale Française, Paris, 1986, p. 32.

¹¹³ Joachim Israel, « l'Humanisme dans les théories de Marx », *L'homme et la société*, n°11 « Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation », 1969, pp. 109-126.

forme de domination sur d'autres individus. Il entreprend alors de fonder une idéologie de l'Histoire sur autre chose que « l'homme. »¹¹⁴

Jacques Ellul pense que la réflexion d'Althusser sur cette question est biaisée : si comme il le prétend, Marx devient un anti-humaniste, c'est parce qu'il taxe l'humanisme d'idéalisme. Mais ce faisant, il appelle de ses vœux un humanisme matérialiste :

*Il rejette la philosophie humaniste du XX^{ème} siècle bourgeois. (...) Mais cela ne signifie en aucun cas qu'il n'est pas un humaniste. Si « humanisme » signifie donner à l'homme une place privilégiée, dire qu'il est créateur d'Histoire et qu'il peut seul se choisir pour devenir quelque chose de nouveau, alors Marx est parfaitement humaniste.*¹¹⁵

Ellul estime à cet effet que Marx d'une part, incarne à lui seul le passage d'un certain type d'humanisme ; et que d'autre part, il fustige un autre type d'humanisme qui se concrétisera de fait et qu'on appelle aujourd'hui « humanisme-marxiste. » Marx écrit en 1859 :

*Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence qui détermine leur conscience. (...) On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle.*¹¹⁶

Et il considère que les institutions politiques et les lois, la religion et la morale, la philosophie, l'art et la conscience de soi... (qu'il regroupe sous le terme « superstructures ») sont façonnés et déterminés par les conditions de production « climat, ressources naturelles), les forces de production (outils, machines) et les

¹¹⁴ Louis Althusser, « Marxisme et Humanisme », in *Pour Marx*, (1965). Réed. La Découverte, 2005, pp. 227-249.

¹¹⁵ Jacques Ellul, *La pensée marxiste : Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*, La Table Ronde, coll. « Contretemps », 2003, p. 63.

¹¹⁶ Karl Marx, *Avant-propos à la contribution à la critique de l'économie politique*, (1859), édition La Pléiade, *Karl Marx Œuvres Economie I*

rapports de productions (classes sociales, domination, aliénation, salariat...), qu'il appelle « infrastructures. »

Karl Marx énonce en tant que pionnier du matérialisme, une théorie fondamentale : le matérialisme historique et dialectique. « La grande question fondamentale de toute philosophie, dit Lénine, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée et de l'être. Quel est l'élément primordial, l'esprit ou la nature ? »¹¹⁷ Marx répond à cette question en donnant la primauté à la matière.¹¹⁸ Ainsi, Marx construit une conception de la personne qui est fondée sur la matière en mouvement. C'est ainsi que : « L'individu est l'être social. Sa vie-même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence, accomplie simultanément avec d'autres – est une affirmation de la sociale. »¹¹⁹ Le système marxien a un lien étroit avec sa vie et ses œuvres qui s'articulent autour du matérialisme dialectique¹²⁰ et historique,¹²¹ et sa perception de l'être humain comme être social. Pour Karl Marx¹²² en effet, l'homme est un être agissant, mieux un être de praxis.

1.2.3. Les différentes formes d'aliénation de la personne humaine

¹¹⁷ Karl Marx et Engels F. Marxisme, p. 15, cité par Thonnard F. J., *Op. cit.*, p. 768.

¹¹⁸ Le Marxisme est un matérialisme dans le sens où, la matière en mouvement comporte selon cet enseignement, la substance de toute la réalité. Karl Marx a la conviction qu'il faut partir du réel lui-même – non de l'abstraction ou des idées – pour appréhender et comprendre le monde réel. La matière dynamique est la base matérielle à partir de laquelle il bâtit sa doctrine qui correspond aux conditions pratiques de l'existence humaine, c'est-à-dire les conditions de vie économiques et sociales.

¹¹⁹ Karl Marx « Economie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844) », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la pléiade, Tome II, p. 82.

¹²⁰ Le marxisme est un matérialisme dialectique dans la logique où il cherche la saisie des éléments contradictoires et antagonistes qui sont inscrits dans la réalité et qui s'affrontent incessamment.

¹²¹ Le marxisme est un matérialisme historique dans le sens qu'il met en évidence l'évolution des sociétés à partir des réalités économiques qu'ont connues les différents groupes sociaux à travers l'histoire humaine.

¹²² Karl Marx et Friedrich Engels commencent une collaboration mutuelle dans le but d'éduquer, de former et d'organiser le mouvement des travailleurs. Marx est expulsé de la France et de Bruxelles pour activités révolutionnaires. Il se réfugie en 1849 à Londres, où il y vit pauvrement avec sa famille et partage la course des ouvriers à laquelle il est totalement engagé. Karl Marx écrit une pluralité des œuvres en économie : *Le capital*, Tome II, publié en 1867 ; et en histoire : *La lutte des classes en France, 1849-1851*. Marx va mourir à Londres en 1883, assis sur le fauteuil de son bureau où il travaillait. Il laisse en héritage à l'humanité, une œuvre immense et capitale dont la pensée et l'action ont influencé le monde d'une manière décisive. Il paraît possible que la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle, la moitié de l'humanité vit sous l'inspiration positive et abusive de son œuvre. Laquelle œuvre est caractérisée par sa rupture avec la philosophie spéculative. Marx a le mérite d'avoir élaboré un nouveau paradigme d'analyse du monde et de l'être humain qui se voulait scientifique.

La dignité humaine est la valeur absolue de tout homme. Mais elle se trouve à bien des égards bafouée par l'homme lui-même sous des formes diverses et variées. Nous voulons examiner ici, à la lumière des travaux de Karl Marx, ces formes d'aliénation de l'homme. Mais qu'est-ce que l'aliénation ? L'aliénation est l'état d'un individu qui, en raison des circonstances extérieures, cesse de s'appartenir en propre, est étranger à lui-même, et devient l'esclave d'un pouvoir étranger qu'il ne contrôle pas. Or, l'ouvrier-prolétaire, qui renferme la majorité du genre humain de son époque, est précisément un être aliéné dans les domaines majeurs où devraient s'appliquer sa grandeur et sa liberté : les domaines économiques, politique et religieux.

➤ **L'aliénation économique**

L'émancipation de la personne humaine passe sans aucun doute par la libération de l'aliénation économique. Car, c'est elle qui entraîne toutes les autres, et sa suppression engendre nécessairement l'abolition des autres formes d'aliénations. Or, dans les exigences de l'économie capitaliste, la personne humaine est aliénée par le travail lui-même. Cette théorie économique dominée par la division du travail et par la propriété privée des moyens de production, fait en sorte que l'être humain s'objective de façon déshumanisante.

En effet, Karl Marx a fait du travail la base de sa conception de la personne humaine. Le travail occupe une place déterminante et joue un rôle capital dans sa philosophie. D'après lui, il faut accorder le primat à la praxis, et non à la spéculation intellectuelle ; à l'action en lieu et place de la contemplation. La personne humaine est tout d'abord un être d'action et pour l'action, un être d'engagement concret et de productivité effective. Le travail doit être une « activité libre et consciente », qui lie l'homme à la nature et à ses congénères :

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la

*nature, le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent.*¹²³

En 1867, dans *le Capital*, Marx conteste la glorification de l'homme en tant que « sujet », vision inaugurée par Kant et la philosophie des Lumières. Dans le monde capitaliste, l'économie façonne entièrement les modes de vie, la circulation de l'argent joue un rôle « capital », et le fruit du travail des hommes n'étant plus considéré que comme une vulgaire marchandise, les humains pour se sentir reconnus, en viennent à « fétichiser toute marchandise », ils lui sont aliénés. Pour Karl Marx, « l'essence » de l'homme et la « nature humaine » sont par conséquent des concepts philosophiques ne présentant plus aucun intérêt. Ellul confirme cette observation lorsqu'il affirme que : « Un nombre croissant d'individus cessent de pouvoir agir sur la société : ils cessent d'être sujets pour être transformés en objets. Et c'est l'argent, qui devrait être objet, qui devient sujet. »¹²⁴ A l'heure de l'exploitation forcée des enfants par le capitalisme, il faut cesser de discourir sur l'essence ou la nature de l'homme, déclare Marx, pour étudier sa condition et œuvrer à son amélioration. Si l'on prétend encore s'intéresser à l'homme, c'est vers l'étude de ses « conditions » matérielles qu'il faut désormais se tourner, puis ensuite, vers les modalités selon lesquelles on peut agir pour les abolir et ainsi se désaliéner. Dès lors que les relations interhumaines sont devenues totalement dépendantes de l'avoir, l'argent dont ils disposent en occurrence, alors que cet argent ne devait rester pour eux qu'un vulgaire objet, ils en sont devenus la « chose. »¹²⁵ La philosophie marxienne se veut une ouverture à « l'homme total », qui s'actualise dans l'histoire. Elle analyse les aliénations majeures qui pèsent sur la personne humaine, afin de mieux les contrer.

¹²³ Karl Marx, « Le Capital », troisième section, in Œuvres (Economie), *Op. cit.*, pp. 727-728.

¹²⁴ Jacques Ellul, *La pensée marxiste* : Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979, La Table Ronde, coll. « Contretemps », 2003, p. 66.

¹²⁵ Jacques Ellul, *L'homme et l'argent*, (1953), Réed. Presses bibliques universitaires, Lausanne, 1979, Chapitre I^{er}, « De la théorie à la réalité ».

Marx combat toutes les formes d'aliénation, et s'appuyant sur son matérialisme dialectique, il pense que : « un être se considère comme indépendant dès qu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que s'il doit son existence à lui-même. »¹²⁶ Il affirme aussi que : « une meilleure rémunération d'esclave ; ce ne serait ni pour le travailleur, ni pour le travail une conquête de leur vocation et de leur dignité. »¹²⁷

➤ **L'aliénation politique**

L'aliénation politique résulte de l'aliénation économique. Certes, l'Etat fait partie de la superstructure organisée par une société qui se base sur des classes économiquement opposées. La classe dominante au plan économique s'empare du pouvoir politique, et se sert de l'Etat afin de faire asseoir ses avantages. L'Etat bourgeois n'est donc point un appareil politique neutre au service de toute la communauté. Il est l'incarnation d'illusions mensongères de la société, car en réalité la classe bourgeoise s'en sert comme instrument de domination et d'exploitation de la classe prolétaire. L'Etat bourgeois s'engage exclusivement en conséquence des intérêts de la bourgeoisie : « Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires de la classe bourgeoise tout entière. »¹²⁸ En conséquence, les prolétaires doivent faire une révolution s'ils veulent s'affirmer et s'émanciper à la fois comme personne et comme groupe social, « conquérir le pouvoir politique (en renversant l'Etat), s'ériger en classe dirigeante de la nation, devenir la nation. »¹²⁹ De toute façon, « les prolétaires n'ont rien n'a perdre que leurs chaînes ! »¹³⁰ Et les dernières paroles du *Manifeste* sont son cri de ralliement lancé aux travailleurs de toute la planète terre : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »¹³¹

➤ **L'aliénation religieuse**

¹²⁶ Karl Marx, « Economie et Philosophie (Manuscrits parisiens de 1844), » in *Œuvres (Economie), Op. cit.*, p. 88.

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ Marx et Engels, *Op. cit.*, p. 22.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ Cuerrier J., *L'être humain, Op. cit.*, p. 43.

¹³¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Op. cit.*, p. 62.

A en croire à Karl Marx, la religion demande aux croyants de se résigner, de se soumettre et d'accepter leurs conditions existentielles. Elle semble paralyser tout essai de révolution et toute possibilité de développement. Il faut pour cela une rigueur particulière pour changer la donne. La religion est une structure idéologique que l'on a soupçonné de maintenir et de soutenir la misère socio-économique de ses adeptes : « heureux les pauvres. » A travers le besoin religieux que ressentent les masses, Marx y voit la nécessité pour elles de fuir leurs réalités pitoyables : « la religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur (...) c'est l'opium du peuple. »¹³² La religion se présente comme un refuge et une consolation, où les adeptes s'inventent un bonheur virtuel et fictif, en compagnie d'un dieu imaginaire qu'ils rencontreront dans un paradis fantasmagorique. La religion dans ce sens évade l'être humain de lui-même pour le soulever dans un monde imaginaire où il se console d'illusions. Ainsi, en voulant soumettre les croyants à un monde de rêves, la religion change la personne humaine libre et autonome en un être qui n'a plus aucune décision sur son existence et surtout le prolétaire souffre et prie en silence, en espérant la venue d'un monde meilleur après son séjour terrestre. Dans ses efforts quotidiens, Karl Marx a manifesté un profond intérêt pour la personne humaine et son avenir. Son but final fût la libération de l'homme, son émancipation de toutes formes d'aliénations dont il est victime, afin de lui restaurer son intégrité et sa dignité.

Etant donné que la notion de religion en soi est plurielle et complexe, l'on est en droit de se demander : De quelle religion parlait Karl Marx ? A supposer qu'il parlait du Christianisme, a-t-il bien compris les fondements, la mission et la finalité de cette religion ? Quant-il est vrai qu'il faut distinguer l'enseignement, la doctrine d'une religion, de la pratique ou les comportements des êtres fins et faibles qui sont sensés l'incarner au quotidien, l'on est en droit de s'interroger sur la pertinence de ce procès fait par Karl Marx à la religion. Accuser la religion

¹³² Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, » in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Tome I, p. 84.

d'endormir les consciences, n'est-il pas faire une lecture erronée et idéologique contre une structure, une organisation sociale qui prône certes la justice, mais davantage l'amour et le pardon par-delà l'offense, la tolérance et l'unité dans la diversité ? Valeurs sans lesquelles aucune cohésion sociale, aucune coexistence pacifique n'est envisageable dans une société humaine.

1.3. Vers une mutation du concept de l'humanisme

Après que l'humanisme de la Renaissance se soit constitué autour de l'idée que la raison peut se développer indépendamment de la foi et celui des Lumières se soit construit autour de la prétention de la première à se substituer à la seconde, les « technoprophètes »¹³³ affirment que le temps de l'humanisme est clos et qu'en revanche s'ouvre celui du transhumanisme. Dès lors, l'on est en droit de s'interroger : La post-humanité doit-elle conduire à redéfinir l'humain et à une réécriture de notre société ou plutôt à un retour à l'animal biologique ? Le vieil humanisme reste-t-il une philosophie pertinente, ou doit-il être ressourcé, réinventé, voire abandonné ? Les humains sauront-ils resté maîtres de la technologie ?¹³⁴ Celle-ci les oblige-t-ils à « réinventer » sans cesse ?¹³⁵ Seront-ils un jour remplacés, voire dépasser par elle ? Dès à présent, sont-ils encore autonomes ?¹³⁶ Face aux droits de l'homme, faut-il envisager un droit du robot ? Finalement, quelle éthique pour le transhumanisme ?¹³⁷

1.3.1. Le trans-humanisme et le post-humanisme

Y a-t-il une différence entre les deux concepts ? Assurément oui ! Mais il faut indiquer que, les différences entre transhumanisme et posthumanisme sont beaucoup plus complexes à définir que celles qui distinguent les notions de

¹³³ L'expression est de Dominique Lecourt, in *Humain, posthumain*, PUF, 2003, p. 50.

¹³⁴ Audrey Liberge, « Le robot au service de l'homme ou l'homme au service du robot ? » (Archive), sur siecleddigital.fr, 26 janvier 2016.

¹³⁵ Jean-Michel Besnier, « Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ? » *Etudes*, S.E.R., vol. 414, n°6, 2011, pp. 763-772.

¹³⁶ Hubert Guillaud, « Sommes-nous encore autonomes ? » Sur internetactu.blog.lemonde.fr, 26 octobre 2012.

¹³⁷ Ebénézer Njoh Mouellé, *Quelle éthique pour le transhumanisme ?* Paris, L'Harmattan, 2018, p. 43.

« trans-humain » et de « post-humain. » Selon les acteurs du mouvement transhumaniste, nous serions actuellement des « trans-humains », c'est-à-dire des êtres en transition vers un statut de « post-humain ». Le préfixe *trans* souligne ici la phase intermédiaire du corps en dépassement de sa condition humaine ; et le préfixe *post* se réfère aux entités dont les limites du corps capacitaires seraient augmentées, voire dépassées de manière radicale. Tel que le souligne Franck Damour, un historien français, et son compatriote David Doat, un philosophe, le trans-humanisme et le post-humanisme sont « (...) des courants culturels et de pensée qui se positionnent distinctement par rapport à l'humanisme moderne pour en proposer des suites différentes. »¹³⁸ Si le transhumanisme s'efforce de penser la condition humaine à une ère de l'augmentation technologique, le posthumanisme quant à lui, est fondé sur une critique de l'humanisme moderne et anthropocentrique en prônant une déhiérarchisation entre les êtres vivants et leurs environnements techniques, sociaux, culturels et écologiques. Selon Keren Barad, le posthumanisme a « la spécificité de s'intéresser aux pratiques qui élèvent des barrières les notions d'humains et de non-humains pour mieux remettre en question notre vision de ces catégories. »¹³⁹ Les acceptations de ces termes sont variables dépendamment du contexte d'énonciation à travers les multiples communautés de chercheurs, de militants ou d'experts qui les emploient.

Le posthumanisme est une proposition de redéfinition des sciences humaines. Il s'inscrit dans le courant critique de l'humanisme, mouvement de pensée qui naît à la suite des grandes tragédies du XX^{ème} siècle : holocauste, génocides, bombe atomique. Il remet en question les thèses humanistes universalistes qui découlent des Lumières et les idéaux positifs qu'elles véhiculent. Courant de pensée né à la fin du XX^{ème} siècle, le posthumanisme est issu des champs de la science-fiction, de l'art contemporain et de la philosophie,

¹³⁸ Franck Damour et David Doat, *Transhumanisme : quel avenir pour l'humanité ?* Paris, Le Cavalier Bleu, 2018, p. 50.

¹³⁹ Karen Barad, « Posthumanist Performativity : Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter », *signs*, 2003, p. 808.

qui traite du rapport de l'humain aux technologies, biotechnologies incluses, et du changement radical et inéluctable que cette relation a provoqué ou risque de provoquer dans l'avenir.¹⁴⁰ Le mot aurait été publié pour la première fois par Peter Sloterdijk postulant que :

Le développement des technosciences imposait d'envisager un nouveau système de valeurs accompagnant la production d'êtres nouveaux et légitimant le pouvoir de ceux qui bénéficieront des technologies d'augmentation de l'être humain.¹⁴¹

Pour Sloterdijk, le transhumanisme, encore mal défini, serait une transition vers le posthumanisme. Selon cette conception, la science aurait modifié la condition humaine et serait capable de la modifier encore, par le génie génétique par exemple, au point que « l'humanité serait à un tournant radical de son histoire, voire à la fin de son histoire »¹⁴² Elle devrait aussi s'élargir au non-humain : cyborgs, clones, robots, tous les objets intelligents, l'espèce humaine perdant son privilège au profit d'individus inédits, façonnés par les technologies. Cette vision appelle à une révision des conceptions sociologiques, éthiques, politiques et culturelles dans le rapport de l'homme avec lui-même et à la machine.

La critique de la définition de l'Homme et de ses objectifs émanant des Lumières se construit sur une définition de l'Homme produite par des sujets européens, masculins et privilégiés qui soutiennent la suprématie de l'Homme sur son environnement. Selon Rosi Braidotti, ce pouvoir doit être remis en question, car il mène l'humanité à sa perte.

1.3.2. L'humanisme numérique

¹⁴⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002, p.66.

¹⁴¹ Chapitre B, Les défis du transhumanisme. Rapport d'office parlementaire sur *l'impact et les enjeux des nouvelles technologies d'exploitation et de thérapie du cerveau*. Rapport n°476 (2011-2012) de MM. Alain Claeys, député et Jean-Sébastien Vialatte, député, fait au nom de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, déposé le 13 mars 2012.

¹⁴² Interview intitulée « Le posthumanisme avec Jean Michel Besnier », pour l'émission *Les racines du ciel* (France-culture) par Frédéric Lenoir, Leili Anvar ; dimanche de 7h05 à 8h53min du 1er juin 2014.

Les humanités numériques peuvent être définies comme l'application du « savoir-faire des technologies de l'information aux questions de sciences humaines et sociales. »¹⁴³ Elles se caractérisent par des méthodes et des pratiques liées à l'utilisation et au développement d'outils numériques ainsi que par la volonté de prendre en compte les nouveaux contenus et médias numériques, au même titre que des objets d'étude traditionnels.

En 2001, dans le sillage de la pensée de Gilbert Simondon, Xavier Guchet se prononce pour un humanisme technologique, « récusant à la fois les pensées technicistes du social et les doctrines pour lesquelles un humanisme véritable doit commencer par disqualifier les techniques industrielles. »¹⁴⁴

En 2011, se basant sur la typologie de Lévi-Strauss, Milad Doueïhi prône un « humanisme numérique ». ¹⁴⁵ Selon lui, l'humanisme numérique vise à repérer ce qui peut être conservé de l'humanisme classique.¹⁴⁶

Par-delà les prises de position philosophiques, le début du siècle est concrètement marqué par le brouillage des frontières entre l'humain et ses artefacts : Un homme équipé d'un casque de réalité virtuelle. Il peut s'agir :

- ✓ Des prothèses sont intégrées, greffées, dans les corps (anthropotechnie) ;
- ✓ Il devient possible de communiquer avec des robots (interface homme-machine) ;
- ✓ Les robots eux-mêmes échangent des informations entre eux (objets connectés) ;
- ✓ Les humains peuvent changer de sexe, ou tout au moins de genre (transidentité) ;

¹⁴³ Olivier Dessibourg, « Une machine temporelle pour redécouvrir Venise (selon Frédéric Kaplan, professeur en humanités numériques à l'École polytechnique fédérale de Lausanne) », in *Le Temps*, n°4538, 23 février 2013, pp. 17-18.

¹⁴⁴ Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique : Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2010, p. 88.

¹⁴⁵ Milad Doueïhi, *Pour un humanisme numérique*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI^{ème} siècle », 2011, p. 92.

¹⁴⁶ Laurent Etre, « L'humanisme numérique vise à repérer ce qui peut être conservé de l'humanisme classique (Entretien avec Milad Doueïhi) », sur humanite.fr, 19 mai 2016.

✓ Ils peuvent évoluer dans des environnements artificiels se substituant aux environnements naturels (réalité virtuelle) ;

✓ Par le biais des réseaux sociaux et de la blogosphère, ils peuvent se faire entendre bien au-delà de leur périmètre naturel et énoncer toutes sortes de propos, vérifiés et augmentés ou non, effaçant ainsi les limites entre fantasmes et vérité (ère post-vérité).

Dans ce contexte de porosité extrême entre la nature et l'artifice, les débats portent moins sur l'humanisme que sur le principe d'humanité, pour reprendre l'expression de Jean-Claude Guillebaud :

Voilà que la classique querelle de l'humanisme qui tournait autour de Heidegger et de l'héritage des Lumières, change brutalement de nature et de signification. Pourquoi ? Parce que cette fois, le point d'aboutissement de la rationalité humaniste n'est autre que le génie génétique, les biotechnologies, le cognitivisme, etc. Autrement dit, l'humanisme des Lumières débouche in fine sur une folle victoire contre (...) lui-même. Ce n'est plus la nature qu'il est en mesure d'asservir en la désenchantant, c'est le sujet lui-même. L'héritage de l'humanisme n'est donc plus cet homme rationnel, ce conquérant pressé de soumettre le monde à l'empire de la raison. Le voilà réduit à une petite chose aléatoire qui n'est plus au centre du monde, à une fiction fragile que sa propre science est désormais capable de déconstruire.¹⁴⁷

Dans cette logique, le destin de la personne humaine est déterminé désormais par le numérique. C'est le snobisme de l'homme médiatisé par la machine. L'idée de la mort de la mort de l'homme se précise dans une mondialisation où l'humain est fétichisé par la marchandise.

Le monde actuel est en train de dissoudre la personne humaine dans une nouvelle aliénation qui l'installe dans un jeu où l'économie dicte sa loi à l'homme. Dans « la société du spectacle », Debord réactualise la critique du fétichisme de la marchandise, que Marx développait en 1867 dans *Le Capital*. La vérité

¹⁴⁷ Jean-Claude Guillebaud, *Op. cit.*, p. 309.

physiologique est que, tous les travaux sont avant tout, des fonctions de l'organisme humain. Mais le fétichisme des marchandises vient d'un rapport social contre le capitalisme : « Seul un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. »¹⁴⁸ C'est précisément ce qui se passe dans le monde marchand, où les produits de la main de l'homme prennent une forme fétiche dans les rapports d'échanges. La forme la plus concrète de ce fétiche est la monnaie. Ce qui pose un problème éthique.

1.3.3. Quelle éthique¹⁴⁹ pour le transhumanisme ?

Il ne s'agit pas ici de censurer les recherches et découvertes scientifiques. Car dans le contexte du libéralisme capitaliste triomphant, nul ne peut empêcher le développement des recherches scientifiques, et même l'exploitation des résultats de leurs découvertes. Elles ne fonctionnent que pour rentabiliser leurs investissements et réaliser des profits. Il est davantage question ici de réfléchir à une réglementation et une régularisation à l'échelle universelle de l'exploitation éventuelle des résultats des recherches scientifiques une fois sortis des laboratoires.

En effet, s'il est compréhensible que grâce à la mise au point d'une ingénierie génétique, les hommes de notre temps soient à même de refaire biologiquement l'homme, il est tout aussi évidemment concevable de réfléchir à une régulation à l'échelle mondiale de cette entreprise d'amélioration et de perfectionnement consistant à aller dans le sens de ce que le transhumanisme encourage de faire, à savoir supprimer de nombreuses limitations et faiblesses

¹⁴⁸ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Tome I, trad. Joseph Roy, Editions Sociales, p. 84.

¹⁴⁹ Parler ou se soucier de la morale et d'éthique ne sera jamais dépassé ni passé de mode, car le souci éthique ne dépend ni des conjonctures, ni des modes qui, elles, sont passagères, tandis que la nécessité de fixer des règles et des principes se manifesterà toujours aussi longtemps que les hommes vivront en société.

caractéristiques de l'*homo sapiens*, avec ce que cela entraîne comme creusement des inégalités entre les hommes.

S'agissant du critère cardinal de la régulation, il s'agit pour ces produits de la recherche de ne pas comporter la moindre conséquence en termes de nuisance à autrui, aussi bien dans le cadre de la vie des hommes en société, qu'en ce qui concerne la non-destruction de l'espèce humaine, à travers la promotion d'une humanité robotique, mécanisée et artificielle. La question de l'évolution jusqu'ici naturelle et « darwinienne », se voit transformée en une ingénierie-fabrication-montage de « l'homme augmenté », du posthumain ou du cyborg que nous propose la recherche d'inspiration transhumaniste. Il s'agit clairement de prendre position contre l'encouragement de la marche vers la fabrication des hommes-robots et des hommes génétiquement modifiés : c'est un projet de transformation de la nature humaine en machine.

René Descartes et Francis Bacon émettaient déjà au XVII^{ème} siècle, des idées encourageant l'homme à connaître les lois qui gouvernent la nature dans le but d'en devenir « maître ». Il est donc important pour l'épanouissement du genre humain, d'encourager une philosophie pratique par laquelle, connaissant la force des actions des éléments de la nature : le feu, l'eau, l'air, les astres, les cieux et tous les autres corps qui nous entourent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous pourrions en faire bon usage et ainsi « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».¹⁵⁰ Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie.¹⁵¹ La science devait devenir utile aux hommes, en contribuant à améliorer leurs conditions d'existence. Si le transhumanisme s'inscrit dans cette vision

¹⁵⁰ René Descartes, *Discours sur la méthode*, Paris, Fernand-Nathan, 1981, pp. 168-169.

¹⁵¹ *Idem*.

ambitieuse de l'action que permet la science à l'homme, il y a lieu de saluer la positivité de son entreprise, lorsqu'il s'investit comme il faut dans le registre de la technomédecine ainsi que dans celui d'une « robotique instrument » au service de l'allègement de la pénibilité du travail de l'homme. Ce sont des investissements tout simplement humanistes et qui n'ont pas besoin de se faire étiqueter transhumaniste.¹⁵² Il est à saluer toute initiative en matière de recherche portant sur le renforcement des capacités physiques et intellectuelles de l'être humain.

Quand par contre les programmes de recherche d'une entreprise s'inscrivent dans une orientation de modification de la nature humaine, cela ne dépasse-t-il pas ses compétences pour laisser la place à la seule instance chargée de veiller sur la protection de l'homme lui-même ? Car le fait que la mondialisation triomphante se définisse plus particulièrement comme une généralisation planétaire du libéralisme capitaliste n'enlève pas aux autorités étatiques leur entière responsabilité, tant en matière de régulation des activités de toutes sortes et en particulier de celles du domaine de la recherche scientifique, qu'en matière de protection et de sécurisation des populations. Mais jusqu'où peut-on faire confiance aux pouvoirs publics ? Autrement dit, se référer à l'Etat dans le cadre des régimes de démocraties parlementaires, qui connaissent en permanence des variations dans les orientations des traitements des sujets à forte connotation éthique, cela supprimerait-il tout risque de dérive ? Les choses ne se passeraient-elles pas comme cela a été le cas, quand une majorité au pouvoir ici ou là, a décidé de faire adopter des lois en faveur du mariage homosexuel et de l'avortement, au détriment d'une grande frange de la population qui s'y était opposée ? Autant de questions d'ordre éthique qui souffrent du fonctionnement des démocraties ayant fait une trop large place au culte tous azimuts des droits prétendus de l'homme.¹⁵³

¹⁵² Ebénézer Njoh Mouéllé, *Quelle éthique pour le transhumanisme ?* Paris, L'Harmattan, 2018, p. 13.

¹⁵³ Il ne s'agit certes pas d'une espèce de nostalgie des époques historiques au cours desquelles le pouvoir religieux et le pouvoir temporel se confondaient en un seul pouvoir pour donner une orientation éthique. Mais la question qui se profile en filigrane derrière cette problématique en ce qui concerne notamment l'évolution et l'avenir de

Les prouesses par la technologie, quand il s'agit du maintien de l'homme en bonne santé et en mesure de jouir d'une autonomie lui permettant de continuer de vivre dans la dignité, n'ont rien à voir avec des projets de transformation de la nature humaine entraînant l'apparition de nouvelles valeurs inspirées par de nouvelles et différentes finalités assignées à un nouvel être appelé « cyborg » ou encore « posthumain ». Il s'agit précisément de la modification de la nature humaine et des innovations qui ne font pas l'unanimité. La modification des capacités visuelle, auditive, intellectuelle avec le système des implants cérébraux pour prétendre rendre l'homme intelligent. Ce processus s'accompagne de la manipulation génétique et par la sélection des embryons. Ces recherches scientifiques transhumanistes proposent à l'homme plusieurs méthodes qui lui donnent l'impression de prolonger son existence sur terre, avec la prétention de vivre même éternellement. Si on peut comprendre et justifier le désir des hommes de prolonger leur espérance de vie,¹⁵⁴ comme cela se fait du reste constamment depuis des siècles grâce au progrès de la recherche médicale ainsi qu'à l'amélioration toujours relative des conditions hygiéniques d'existence, il y a lieu de déplorer l'inexistence chez les transhumanistes du moindre souci de fonder philosophiquement leur offre de vie éternelle aux hommes de chair, d'os et d'esprit que nous sommes.¹⁵⁵ C'est pourquoi, la remise en cause des moyens de prolongation éternelle de la vie par lesquels on ferait migrer l'homme de son enveloppe biologique vers la machine, soulève la question philosophique de savoir si l'éternité de vie conserverait encore un sens pour un homme transformé en tout autre chose qu'un être humain ? Le transhumanisme semble se borner à présenter aux hommes la possibilité qu'ils ont pour améliorer leurs capacités de maîtrise de leurs destins, grâce aux exploits de la technoscience et de la médecine ;

l'homme, ne serait-elle pas à inscrire dans le champ sémantique bergsonien de la différence entre la « société close » et la « société ouverte », la « morale close » et la « morale ouverte » ? La morale dans la société close ne pouvant ni ne devant pas être celle de l'ouverture est nécessairement à relativiser.

¹⁵⁴ La mise au point des moyens permettant de ralentir les processus normaux de vieillissement en même temps que ceux susceptibles d'aider à stimuler le rajeunissement s'inscrivent dans la logique d'une vie humaine normale.

¹⁵⁵ Ebénézer Njoh Mouéllé, *Op. cit.*, p. 39.

mais il appartient à chacun d'user de son libre-arbitre pour y souscrire. Il s'agit donc de tenir compte du libre choix individuel des autres, mais aussi de leur vie privée. Sinon, pourquoi chercher à augmenter les capacités auditives d'un individu, par la seule justification que la science et la technique le rendent possible, même si ce dernier peut désormais écouter à travers un mur les conversations qui ne le concerne pas ? Cela s'appelle la violation de la vie privée des gens. Peut-on préserver l'atteinte à la cohésion sociale, lorsqu'à travers un certain nombre d'applications, produits de l'intelligence artificielle, des individus peuvent se doter des instruments d'espionnage et de captation d'informations confidentielles ? Le risque d'un climat de méfiance est grand si tout le monde peut se procurer des équipements lui permettant de pénétrer l'intimité des autres, à travers des stylos enregistreurs, des lunettes équipées de cameras ou de micros pour filmer et enregistrer à l'insu des personnes avec lesquelles on est en conversation. Comment ne pas se trouver en compétition déloyale avec des concurrents non augmentés ? Sur le plan physique, le dopage des sportifs est considéré comme déloyal et proscrit sous peine de sanction. Le principe du « libre choix individuel » au nom duquel tout homme qui le désirera pourra se transformer en « homme augmenté » devra-t-il se soucier de la sauvegarde de la dignité humaine ? Si « l'homme augmenté » doit demeurer un être humain, il ne dépend pas de lui, comme il ne dépend nullement de personne, de se départir de cette qualité fondamentale qu'est la dignité.¹⁵⁶ L'« homme augmenté » du transhumanisme, s'il demeure un être humain, devra donc éviter de perdre ces fondamentaux de créativité, de conscience, de responsabilité et d'autonomie. Dit autrement, l'« homme augmenté » n'est pas le « posthumain » qui apparaît quand l'homme n'est plus là. Mais la question fondamentale que se posera toujours

¹⁵⁶ La dignité humaine est un attribut ou une qualité que des tierces personnes peuvent s'employer, sans succès, à vouloir enlever aux autres à travers de mauvais traitements tels que l'esclavage et le génocide : La Traite négrière reconnue comme un crime contre l'humanité, n'a pas réussi à retirer aux esclaves Noires cette humanité qui a plutôt explosé dans leur capacité de créativité grâce à laquelle est née la musique Jazz ; L'holocauste subi par les Juifs dans les camps de concentration et les fours crématoires nazis n'ont rien ôté de leur puissance créatrice aux survivants ; La situation des personnes âgées devenues impotentes et dépendantes de l'accompagnement aux soins, ne leur enlève pas leur dignité d'être humains que le personnel soignant se doit de ménager et de respecter.

l'avènement de ces produits transhumanistes est donc à ramener au niveau de la seule Responsabilité de l'homme qui développe ces nouveaux êtres. Pourquoi l'homme de notre temps se sent-il missionné à faire advenir un être qui devrait le détruire lui-même ?

Conclusion

Le bref parcours historique du concept d'humanisme nous donne à comprendre que, l'homme a depuis toujours grandi et évolué au contact de la nature et de la culture, mais aussi dans un rapport nouveau à la science et à la religion. Le concept d'humanisme est polysémique. Il peut désigner le grand mouvement de pensée qui a fédéré les intellectuels de la Renaissance de Pic de la Mirandole à Erasme, Rabelais et Montaigne. Il peut également désigner une position éthique, qui donnerait à l'homme une valeur privilégiée. L'humanisme cesse par-là d'être l'affaire d'une époque ou d'un pays, pour préoccuper et interroger l'ensemble de notre histoire et de notre civilisation.

L'humanisme de la Renaissance s'est trouvé confronté au cataclysme européen des guerres de Religion. Il a milité pour la réforme de l'Eglise, puis pour la conciliation des Catholiques et des Réformés et finalement pour la tolérance. L'humanisme moderne eut un effet libérateur ou perçu comme tel sur les humains. Il a pendant longtemps exalté la vie sans la menacer. Aujourd'hui, nous ne sommes plus certains d'affirmer cela de façon péremptoire. Car il fournit un cadre philosophique au transhumanisme qui a poussé à leur limite ces deux révoltes indissociables : contre la mort et contre la vie.¹⁵⁷

L'humanisme est sans cesse menacé d'un glissement des formes qui l'ont vu naître, vers un formalisme qui le dénature : c'est le cas de la conscience noble

¹⁵⁷ Dans la mesure, et cette mesure est grande, où l'humanisme moderne a de fortes accointances avec la laïcité et la neutralité de l'État. Des « valeurs » s'il l'on consent à les considérer comme telle, auxquelles nous prenons nos distances.

hégélienne ou de l'humanisme bourgeois de l'entre-deux-guerres, ou encore les dérives sectaires du structuralisme dénoncées par Roland Barthes ou par Michel Foucault. Il n'est plus permis d'en douter aujourd'hui, l'humanité est résolument emportée de plus en plus loin de la nature et de la vie par deux courants renforcés par la mondialisation : un certain humanisme moderne (probablement d'origine européenne), et un progressisme extrême (sans nul doute d'origine américaine), que nous assimilons à ce qu'on appelle le transhumanisme : cette doctrine selon laquelle l'être humain augmenté par la machine, et surnommé le cyborg, marque une nouvelle étape dans l'évolution. La question avec cette histoire est celle de savoir : où voulons-nous aller, et vers où sommes-nous emportés ?

L'héritage de l'humanisme aujourd'hui vient de l'Antiquité grecque : « Beaucoup de choses sont formidables, mais rien n'est plus formidable que l'homme ». Cette formule du chœur d'Antigone donne un écho humaniste. Les penseurs de la Renaissance, des Lumières et même des grands totalitarismes du XXème siècle y ont puisé le courage et la motivation de se révolter. Après la barbarie nazie, il a semblé difficile de renouer le fil des héritages successifs de l'humanisme. Sartre s'y essaya, avec *L'Existentialisme est un humanisme*. La *Lettre sur l'humanisme*, écrite par Heidegger à Jean Beaufret la même année (1946) en détruisait radicalement le concept même. Emmanuel Lévinas y répondra en quelque sorte avec *l'Humanisme de l'autre homme*. Cette refondation est une révolution, qui part non du sujet, de cette littérature à la première personne qu'avaient inaugurée Montaigne et les premiers mémorialistes, mais d'autrui, de ce visage de l'autre à partir duquel fonder la certitude et la confiance dans l'humain.

CHAPITRE 2

**LA QUESTION DE L'HUMANISME DANS LA PENSEE PHILOSOPHIQUE
DE LEVINAS ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE**

Introduction

La philosophie de Lévinas est avant tout celle de l'« humanisme de l'autre homme ». Dans cette partie, nous voulons analyser les fondements et la pertinence de sa pensée, car une pensée philosophique ne naît jamais au lever du jour, sans la moindre situation qui la suscite. Celle d'Emmanuel Lévinas, un Juif né en Lituanie en 1906, est dominée d'une part par la tragédie du nazisme, et d'autre part par le traumatisme issu de la faillite des philosophies modernes et contemporaines. Pour mener à bien sa contestation, Lévinas trouve ses ressources à la fois dans la tradition philosophique occidentale elle-même, et dans la tradition biblique.¹⁵⁸ Lévinas en appelle à un nouvel humanisme fondé sur la morale, l'éthique de l'autre, du visage, pour redonner sens à l'autre homme. La conscience perd sa première place. La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable, qui appelle à une prise en charge de l'autre. Sa philosophie vise à re-découvrir le sens de l'humain, en accordant la priorité à autrui.¹⁵⁹ Ce qui est en jeu ici, c'est une certaine manière de concevoir les rapports des hommes entre eux. La question est celle de savoir : En quoi consiste le nouvel humanisme de Lévinas ?

¹⁵⁸ Il nous semble ici qu'on peut distinguer trois éléments qui convergent pour donner à la pensée de Lévinas, sa force propre. Le premier est lié à une tragédie historique : le nazisme, caricature d'une pensée totalitaire, qui n'a eu que du mépris pour l'homme. Le deuxième vient de la pensée philosophique de l'Occident, dont le trait commun, au-delà des nuances propres à chacun des philosophes, est d'être une pensée du « soi », du même, de l'identique, de la totalité. Enfin, le troisième élément, qui est plutôt le lieu où Lévinas puise la force de sa contestation, est la tradition juive, la Bible, ce « massif hébraïque »¹⁵⁸ dont Paul Ricœur s'étonnait déjà qu'il fût si aisément contourné par Martin Heidegger et ignoré de la tradition occidentale.

¹⁵⁹ Désormais, l'homme en tant que « Moi » n'est plus le centre du monde, la mesure de toute chose. Alors que toute notre civilisation exalte le « Moi », que Pascal trouvait déjà haïssable, un « Moi » qui pense et organise tout à partir de lui-même, Lévinas accorde la priorité à « l'Autre ». Et à l'inverse de cet *ego* surdimensionné gravitant autour de lui-même, Lévinas fait place à l'indigent qui se met au travers de « ma » route, et convoque « ma » responsabilité. Interdit de meurtre à l'égard de l'autre, chaque homme est investi d'une mission unique qui fait de lui le gardien et le protecteur de son prochain.

Autrement dit quel est sa perception de l'homme ? En quoi sa philosophie peut être utile aux hommes de notre temps ? Comment penser l'événement de l'infini dans le fini ? Il faut ajuster notre regard sur autrui.

Lévinas propose l'éthique et la responsabilité à l'égard de l'autre. Cette éthique où l'autre prend toujours l'initiative ne met-elle pas en cause ma capacité d'accueil, de dialogue et la réciprocité dans la reconnaissance ? Nous allons tour à tour examiner les fondements de la pensée de Lévinas, son concept d'« humanisme de l'autre homme », et son éthique de la responsabilité.

2.1. Emergence d'une philosophie de l'altérité : les signes avant-coureurs

Pour comprendre les motivations profondes de la pensée de Lévinas, il faudrait nécessairement remonter à son histoire personnelle, précisément son origine juive et retracer son itinéraire philosophique.

2.1.1. La tragédie du nazisme et le mépris de l'autre

➤ Des origines juives

Naturalisé français en 1930, Emmanuel Lévinas n'a pas été inquiété comme Juif dans son pays d'accueil. Mobilisé en 1939, prisonnier en 1940, il passe les années de la guerre dans un camp de captivité en Allemagne, protégé par l'uniforme français. En revanche, la quasi-totalité de sa famille, restée en Lituanie, a été détruite par les nazis. Le génocide du peuple juif, de sa propre famille, a définitivement ébranlé sa confiance non seulement dans la politique, mais plus profondément dans la philosophie occidentale, en dépit de sa splendeur. La notion de Sujet, lieu géométrique de cette pensée, n'a été d'aucun poids.¹⁶⁰

Les nazis traitaient les humains (hommes, femmes et enfants), non pas comme des sujets, mais comme des objets, ou des choses sans valeur. Ce n'étaient même pas des ennemis à combattre, ou des prisonniers à échanger, mais tout

¹⁶⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 405.

simplement des objets à détruire, au mépris de toute éthique et de toute loi. Auschwitz représente l'ordre inhumain à son extrême, le point culminant de la « souffrance inutile ». De cette expérience, Lévinas tire une première vérité : C'est que, « pour vivre humainement, les hommes ont besoin d'infiniment moins de choses que les magnifiques civilisations où ils vivent ».¹⁶¹ Il en tire une deuxième vérité, qui est un appel à la dignité de l'homme : « Aux heures décisives où la caducité de tant de valeurs se révèle, toute la dignité humaine consiste à croire à leur retour », c'est-à-dire au retour de ces valeurs bafouées, et l'homme doit se sentir responsable de ce retour. Enfin, autre leçon : au lieu de se détourner de Dieu, le nazisme doit provoquer le sursaut pour s'y enraciner plus que jamais. Le nazisme est un démenti de l'humanité de l'homme, qui a distillé le doute chez beaucoup de Juifs sur l'existence de Dieu. Pour Lévinas, l'horreur des camps nazis est au contraire un appel à une fidélité accrue. Car, dit-il, si Dieu était absent dans ces camps d'extermination, le démon y était sans aucun doute présent. D'où l'obligation pour le Juif de rester juif, c'est-à-dire d'être un témoin de la *Thora*, sauf à se faire complice du projet diabolique¹⁶² qui tendait à le supprimer comme une voix gênante. Rester juif, cela veut dire assumer « ma responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité ».¹⁶³

L'évocation de cet arrière-fond était nécessaire pour comprendre la pensée de Lévinas. Le nazisme marque son œuvre d'un caractère indélébile. Quand on a fait une expérience aussi douloureuse, la durée du temps passé ne peut suffire à tourner la page. La mémoire, une décennie après ne peut rien y changer. On comprend alors la dédicace placée au seuil de son œuvre majeure : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui date de 1974, une dédicace¹⁶⁴ qui ne se limite

¹⁶¹ Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, éd. de poche, 1976, p. 42.

¹⁶² Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 117.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁴ A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme...

d'ailleurs pas à rappeler le souvenir de la *shoah*, mais qui évoque dans la même foulée toutes les victimes du mépris de l'humain.¹⁶⁵

➤ De son itinéraire philosophique

Emmanuel Lévinas se souvient que, dès son plus jeune âge, il fut initié à la Bible hébraïque, qu'il a lu les grands auteurs russes, qu'il a vécu la révolution bolchevique de 1917 en Ukraine, qu'en 1923, il est arrivé à l'Université de Strasbourg où il a connu un certain nombre de maîtres dont il a retenu les noms, qu'il a fait un séjour à Fribourg (1928-1929), auprès de Husserl et de Heidegger, deux maîtres prestigieux, auxquels il ne cesse de se référer et de s'opposer, qu'il a enseigné en de multiples Universités en France, ayant obtenu successivement un poste à Poitiers (1967), à Paris-Nanterre et, depuis 1973, à Paris-Sorbonne. Cela, c'est pour l'extérieur, le tracé neutre d'un curriculum vitae, dont il ne lui déplaît pas de souligner la réussite.

Lévinas a accompli une carrière d'universitaire sans accroc majeur, puisqu'elle culmine par un enseignement dans ce haut lieu de référence de la culture qu'est la Sorbonne. Mais voici le commentaire qu'il ajoute, et qui perturbe cette sérénité. « Cet inventaire disparate », écrit-il, « est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie ».¹⁶⁶ Comparée à l'horreur nazie, le parcours professionnel de Lévinas, bien qu'élogieux, ne compte pas lourd. Il est même dérisoire. Outre qu'il est ridicule, au regard de cette tragédie d'un peuple, le « Je » qui se fait valoir lui-même est à la limite indécent. C'est en tous les cas de cette tragédie historique qu'est venu le choc inaugural de sa pensée entièrement centrée sur « l'autre homme ». Si Lévinas n'a pas personnellement

¹⁶⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 5.

¹⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, p. 406.

vécu cette tragédie nazie en victime, il s'est néanmoins lui-même confronté à la philosophie occidentale, dont il a scruté les écrits de certains auteurs.

2.1.2. Une critique de la pensée occidentale au sujet de la relation à l'altérité

La philosophie d'Emmanuel Lévinas n'est pas une création *ex nihilo*, elle part de quelque part. Lévinas s'inscrit dans la continuité d'une philosophie de la transcendance, à la suite de Descartes, Husserl et Heidegger, pour ne citer que ceux-là. Son originalité vient du dépassement qu'il opère à la lecture de sa propre expérience de vie.

➤ Le solipsisme de Descartes

De René Descartes, Lévinas retient l'idée de l'infini pour dénoncer sans faiblesse une philosophie occidentale qui a pris une direction inquiétante du point de vue de l'humanité de l'autre, bien qu'elle offre aussi un apport non négligeable, à condition de la réinterpréter. C'est ce qu'il fait dans son ouvrage intitulé *Totalité et Infini*. En réalité, il y a ici deux aspects à relever, pointés par cet oxymore : totalité et infini. Pour l'aspect positif, mentionné par le terme « infini », il faut revenir à l'idée d'infini chez Descartes. Au cœur même du *Cogito*, Descartes découvre en effet la présence d'un Infini que Lévinas oppose à celle de « totalité ». Dans *Totalité et infini*, le concept « totalité » sonne comme totalitarisme et renvoie à une pensée totalisante, dissolvante, où l'individu est absorbé dans le tout, tandis que l'infini, dont le *Cogito* a fait l'expérience au moment même où il a pris conscience de sa finitude, est l'indice de la présence de l'autre en moi.

Face à l'idée de totalité, Lévinas prend donc la défense de la subjectivité, non pas au sens de l'existentialisme, qui se perd en protestation purement égoïste contre la totalité, ni au sens de Heidegger, pour qui la marque la plus significative de la subjectivité est « l'angoisse devant la mort », mais au sens d'une subjectivité

« fondée dans l'idée d'infini », marque de l'altérité au cœur de la subjectivité. Pour l'aspect négatif, figuré par le terme de totalité, les penseurs visés prioritairement ici sont Husserl et Heidegger, lesquels accomplissent le destin de la pensée occidentale plutôt qu'ils ne l'interrompent. Plus fondamentalement, ils figurent le destin de toute une civilisation où présence à soi et possession convergent. Entre le train d'une civilisation et sa pensée, Lévinas souligne l'étroite corrélation. Avec l'idée d'infini en nous, telle qu'on peut le voir chez Descartes, tout n'est donc pas gagné. Elle représente, pour Lévinas, une bonne amorce pour faire éclater la subjectivité, dans son ambiguïté même. Toute la question est de savoir si la philosophie occidentale a su honorer cette idée autrement qu'en abstraction. Sans parler de Hegel, qui est visé avec l'idée de totalité, c'est-à-dire d'une pensée qui absorbe le « Je » dans un ensemble plus vaste. Elle n'a été que « lutte pour soi », pensée de l'intériorité. Les maîtres que Lévinas a rencontrés ont tous pris comme point de départ soit la conscience intentionnelle, le cas de Husserl ; soit l'être, c'est le cas de Heidegger, mais ils s'enlisent dans une pensée qui reste « chez elle », et qui n'est pas réellement dérangée par l'autre que soi.

➤ **L'ego transcendantal de Husserl**

De Edmond Husserl, il conserva principalement la méthode de recherche. Husserl se méfiait de toute connaissance qui s'imposait tout naturellement au savoir dit objectif. Il s'appliquait à interroger la conscience vivante, en l'abordant au niveau où elle exprime son expérience, où elle lui donne un sens. Il s'agissait pour lui d'interroger la ligne de démarcation entre les jugements théoriquement logiques et l'expérience vécue. Derrière ce qu'il appelait « l'intentionnalité » de la connaissance, c'est-à-dire le mouvement de l'esprit vers l'objet, n'y a-t-il pas dans la conscience, un horizon de pensées et d'intentions que la perception fait oublier ? Il s'agit d'un certain nombre de certitudes admises comme vraies. Ce sont en réalité des données naïves qui doivent être vérifiées pour devenir scientifiques. La phénoménologie vise précisément le rappel de ce qui est oublié. Cette méthode rigoureuse qu'on nomme la « réduction phénoménologique »

permet d'apercevoir le sens de l'expérience vécue, de comprendre les préoccupations propres de la conscience et d'y réfléchir.

Reprenant cette méthode à son propre compte, Lévinas pense que, la réduction phénoménologique réside dans la séparation qu'elle marque entre la destinée de l'homme dans le monde et la possibilité de suspendre cette thèse de l'attitude naturelle, et de commencer une réflexion philosophique proprement dite où le sens réel de l'attitude naturelle peut être retrouvé.¹⁶⁷ Le sens pour Lévinas, c'est la perméabilité même de l'esprit qui se caractérise déjà par ce qu'on appelle la sensation.¹⁶⁸ Mais le reproche que Lévinas fait à Husserl dans cette démarche, c'est la reconstruction intellectuelle d'autrui. Ce dernier n'est pas reconnu dans son humanité et dans sa singularité.

➤ **L'ipséité du dasein comme mortel chez Heidegger**

De Martin Heidegger, Lévinas retiendra l'apport du philosophe à la compréhension du verbe être. Ce qui, chez Heidegger le frappa, ce furent d'abord ses analyses très fines et très poussées d'états d'âme qu'on avait toujours ignorés, parce qu'on les jugeait négligeables, sans intérêts philosophiques : l'affectivité, l'angoisse, la finitude, la mort, ... Ensuite, Lévinas fut très sensible à la nouvelle manière, pour Heidegger, de parcourir l'histoire de la philosophie et de dialoguer avec les philosophes. L'intérêt de Heidegger portait sur la question de l'être, celle même qui avait inspiré la recherche de Platon et d'Aristote. Mais cette question précisément, de l'avis de Heidegger, était tombée dans l'oubli. Il l'affirme dans les premières lignes de son ouvrage, *L'être et le temps*, lorsqu'il pense que l'être est ce qu'il y a de plus énigmatique. Parce que traditionnellement considéré comme un substantif, Heidegger soutient que l'être est avant tout un verbe, et à ce titre il est temps. Répondant à Philippe Némou qui l'interrogeait, Lévinas fait observer qu'avec Heidegger, dans le mot *être*, s'est réveillée de sa « verbalité »,

¹⁶⁷ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1973, p. 64.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 74.

ce qui en lui est événement, le « se passer » de l'être.¹⁶⁹ Partant de là, la pensée de Lévinas s'engage à prendre son essor en déplaçant les centres d'intérêts. Il se détache tant de la question ontologique, que de l'effort d'être. Le fameux *conatus essendi* de Spinoza, effort d'être qui est la persévérance universelle de l'être dans son être.

Bien que l'effort d'être soit une réalité indéniable, Lévinas n'en fera pas une priorité. Il va plutôt chercher une alternative à la question du *soi* de l'être. Sa pensée s'oriente en dehors de la question ontologique, dans la poursuite d'un *autrement qu'être* : A l'oubli de l'être heideggérien, Lévinas oppose l'oubli de l'autre. Il décide d'accorder la priorité de sa pensée à un événement qui n'est pas un événement d'être, mais qui est en réalité une situation existentielle unique : la rencontre du visage, le face à face avec autrui. Le visage ne se présente pas à moi comme une réalité facultative, mais comme un être dont la survenue m'affecte et fait appel à ma responsabilité.

2.1.3. La priorité de l'autre : Une inspiration de la pensée juive

La pensée juive, et plus précisément le judaïsme constitue l'un des éléments majeurs qui ont déterminé la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Cette source est en réalité la Bible, laquelle ne cesse de prôner la priorité de l'autre par rapport à moi. Pour lever toute équivoque, précisons qu'il s'agit ici de « la Bible vue à travers le Talmud, à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuses rabbiniques ».¹⁷⁰

➤ La singularité juive et la pensée philosophique

Ce qu'il faut dire ici, c'est que, Emmanuel Lévinas est à la fois un fidèle croyant du judaïsme et un authentique penseur juif. D'ailleurs l'un a influencé l'autre. Autrement dit, il s'agit de manifester dans la vision juive des Écritures, leur portée universelle. Dans cette sagesse récitée (qu'est le judaïsme), il faut réveiller

¹⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini. Dialogue Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 34.

¹⁷⁰ François POIRIER, *Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous ?* Paris, Éd. La Manufacture, 1987, p. 100.

la raison endormie. De ce point de vue, Lévinas veut bien qu'on l'appelle un « penseur juif », car il est bien un lecteur de l'Écriture, un fidèle du judaïsme, mais il proteste aussi quand on veut l'enfermer dans une telle formule. Pour lui, une tradition religieuse peut être acceptée au départ, mais doit aussi être justifiée. « Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset (...) Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison ». ¹⁷¹ Lévinas pense que l'écriture de la foi en elle-même ne démontre pas tout, mais elle peut néanmoins constituer une incitation à penser. Il faut donc tenir ensemble les deux : « Je pense que l'Europe, ce sont la Bible et les Grecs, mais c'est la Bible aussi et qui rend nécessaires les Grecs ». ¹⁷²

➤ **Le judaïsme et la pensée grecque**

Nous avons subordonné précédemment l'autorité du verset à la vérité philosophique. Cependant, il faut reconnaître avec Lévinas dans cette partie que, la sagesse grecque peut, à l'inverse, s'enrichir au contact de cette rencontre du judaïsme. Quand Lévinas scrute les dire des sages d'Israël, c'est pour en recevoir l'appel à la responsabilité et la répercuter dans la sagesse grecque. Car le judaïsme dans sa vocation originelle, est un appel à une responsabilité infinie envers le prochain. Il ne s'agit pas de mettre en circulation des concepts ignorés que les penseurs grecques n'auraient pas encore découverts, mais d'abord prolonger une pensée de la responsabilité qui distille au « Moi » un sentiment d'incertitude et d'instabilité dans sa prise en charge de l'autre méconnu.

Pour Lévinas en effet, rien dans cette religion ne ressemble moins à la bonne conscience et à la sécurité d'un ordre établi. C'est probablement le propre de son peuple, les juifs, que de vivre et d'assumer déjà dans son histoire à part entière et dans son habitation sur terre, l'inachèvement de sa condition et d'un monde ressenti à partir de l'exigence irréductible et urgente de la justice, qui est son message religieux. Dans le judaïsme en effet, il est admis que la souffrance et

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷² *Ibid.*, p. 113.

l'angoisse de la mort du « Moi », se transfigurent en effroi et en souci pour l'autre homme.

➤ **Le message biblique et la responsabilité pour autrui**

Cette responsabilité, qui fait le cœur du message biblique, est aussi une donnée de la pensée philosophique, même si elle n'a pas ici le même éclat. L'injonction première que Dieu adresse à l'homme dans la Bible, c'est : « Tu ne tueras pas ! » Cette parole intangible, qui ne souffre d'aucune exception dans l'Écriture, ne tombe cependant pas du ciel. Elle est tout à fait tributaire du visage de l'autre. L'on peut remarquer ici comment la Bible et la pensée philosophique se rejoignent. Dans cette injonction, il ne s'agit pas d'une simple prohibition du meurtre, mais d'une description fondamentale de la réalité humaine, la première parole du visage qui en réalité n'est pas une requête, mais bien un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait.¹⁷³

Cette injonction biblique, « Tu ne tueras pas ! », rencontre la pensée philosophique, car l'interdit de tuer est « conditionné » par l'infini en nous : « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère ». ¹⁷⁴ En quoi consiste cette responsabilité ? Le « tu ne tueras pas » implique le respect absolu de l'autre, même coupable. Lévinas souligne ce trait dans un commentaire sur les villes-refuges, prévues par Moïse dans la Bible,¹⁷⁵ villes qui offraient au meurtrier involontaire la possibilité de se réfugier ou de s'exiler, sans être poursuivi par la justice. Ces villes, dans leur ambiguïté même, où le meurtrier était connu, deviennent pour Lévinas le symbole d'un « urbanisme humanitaire », d'institutions justes, qui, sans excuser ou justifier le crime, gardent le souci de sauvegarder la fraternité humaine envers et contre tout.¹⁷⁶ C'est le

¹⁷³ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, p. 93.

¹⁷⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 174.

¹⁷⁵ Cf. Livre des Nombres chapitre 37.

¹⁷⁶ Lévinas dit non à la justice populaire, même coupable, le meurtrier garde une certaine dignité humaine qui interdit à son encontre, toute tentative de vengeance, de représailles.

message d'espoir d'une science de la société et d'une société pleinement humaine. Et cela dans la société qui est la nôtre aujourd'hui, et non pas tout simplement un discours désincarné, hors de tout lieu, dans de pieuses pensées.

2.2. Emmanuel Lévinas et l'humanisme de l'autre homme

L'intention lévinassienne, ambitieuse et visionnaire, consiste en l'explication philosophique, métaphysique et phénoménologique, de l'idée cartésienne de l'infini, transcendance non idolâtrie surgissant de la relation humaine.

2.2.1. La nature de la relation : « otage d'autrui »

L'otage désigne la situation de celui qui, sans l'avoir choisi, vit dans la dépendance à autrui. Pour cerner au plus près la pensée de Lévinas au sujet de la relation à autrui, plusieurs concepts sont à faire entrer en ligne de compte. Nous les examinerons dans l'ordre où ils apparaissent dans *Autrement qu'être* : La signification a été analysée dans cet ouvrage comme proximité ; la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui comme substitution : dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation pour-autrui, condition ou incondition d'otage.¹⁷⁷

➤ L'idée de proximité d'autrui : un dérangement du soi

Il faut partir de la question inévitable : d'où vient la voix qui me convoque comme otage, et qui me fait violence jusqu'à ce que je réponde : me voici ? Pour Lévinas, il n'est qu'une réponse : le visage d'autrui. L'appel n'est pas localisé au fond de moi-même, au secret de la conscience repliée sur elle-même. Il vient de l'extériorité du visage. À l'origine de la responsabilité, il y a donc « l'épiphanie du

¹⁷⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 145.

Il convient de préciser que lorsqu'on parle d'otage d'autrui, cela signifie que, accablé par l'autre dans la proximité, je suis requis jusqu'à la substitution, jusqu'à expier pour les autres, jusqu'à la condition d'otage, sans retour : Mais c'est moi, et jamais quelqu'un autre qui suis otage des autres ; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre ; et c'est par cette substitution que je ne suis pas « un autre », mais moi. Le soi dans l'être, c'est exactement le « ne pas pouvoir se dérober » à une assignation qui ne vise aucune généralité... Subjectivité comme otage.

visage ». C'est pourquoi, « De toute éternité un homme répond d'un autre. D'unique à unique. Qu'il me regarde ou non, il me regarde ; j'ai à répondre de lui. J'appelle visage ce qui, ainsi, en autrui, regarde le « Moi », me regarde... ».¹⁷⁸ La responsabilité naît de ce regard, de la proximité d'autrui. C'est l'autre qui constitue l'émergence d'une raison nouvelle, non plus totalitaire, celle d'un « Moi » dont le seul but est de persévérer dans l'être, mais celle d'un lien à un autre, à l'Étranger, car l'Étranger veut dire aussi le libre. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si « Je » dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu.¹⁷⁹ Le surgissement d'autrui constitue l'acte de naissance à ma responsabilité, une responsabilité non choisie, à laquelle le « Moi » ne peut cependant se soustraire. Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte ou tout contrat. La proximité n'entre pas dans le temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement, précise Lévinas.

Cette proximité est sans commune mesure avec un voisinage au sens spatial du terme. Puisqu'on parle ici de prochain, cela souligne d'abord le caractère contingent de cette relation. Il s'agit d'une rencontre non choisie, Autrui est rencontré au hasard de la vie, au croisement de nos chemins. On aurait tort de penser que ce primat reconnu à l'autre sur moi pourrait être source d'aliénation, sinon d'esclavage.

On voit ainsi en quoi consiste la responsabilité chez Lévinas. Il faut l'entendre non pas au sens juridique : je suis responsable de « mes » actes, mais au sens éthique : « Je suis responsable pour autrui », sans que je puisse attendre de sa part qu'il soit responsable pour moi. Et cette responsabilité est sans limite, de telle manière que je dois me sentir responsable même de sa responsabilité.¹⁸⁰ Il ne suffit pas de se dire responsable de soi : je suis responsable d'autrui. Lévinas

¹⁷⁸ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 257.

¹⁷⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, p. 9.

¹⁸⁰ Expression que Lévinas relève dans un texte du Talmud.

rapporte cette parole d'un Talmud de Babylone : « Si je ne répons pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne répons que de moi, suis-je encore moi ? »¹⁸¹ Dès lors, ainsi qu'il l'explique lui-même dans *Éthique et Infini*, le modèle de la relation à autrui n'est pas, du moins dans l'ordre éthique, la réciprocité du « Je-Tu », mais elle est marquée d'une foncière asymétrie. Ainsi, l'épiphanie du visage, qui instaure l'ordre éthique, inscrit cet ordre dans une relation de face à face, en sorte qu'il bouleverse le Moi dans son égoïsme et sa quiétude, d'où le dérangement de soi.

➤ **L'idée de responsabilité : une affaire sans fin**

Lévinas pense sans équivoque que la responsabilité à l'égard de l'autre est sans borne. En convoquant son ouvrage intitulé *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas écrit : « Ce livre interprète le sujet comme otage »,¹⁸² mais la réciproque n'est pas vraie : autrui n'est pas otage de moi, et il ne peut pas le devenir sans perversion. C'est toute la différence entre moi et autrui. La responsabilité est toujours à sens unique. Elle provient d'autrui, s'infiltré en moi sans que je l'aie choisie, sans qu'elle me demande le droit d'entrer, mais elle convoque le moi à se porter vers autrui, sans que personne ne puisse se substituer au moi. La différence entre moi et autrui ne tient pas à des propriétés psychologiques, mais à une différence de situation. Nous vivons non pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde hétérogène, pluriel et diversifié où il faut secourir et donner, un monde où l'on est toujours redevable à l'égard d'autrui, sans que ce dernier ne le soit réciproquement. La question est celle de savoir jusqu'où s'étend cette responsabilité à l'égard de l'autre ?

Ma responsabilité, répond Lévinas, s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui. Je suis pour l'autre dans une relation de diaconie : je suis au service de l'autre. Car de sa responsabilité, je suis encore responsable. Et il ne s'agit pas d'une dette que

¹⁸¹ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 95.

¹⁸² Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 95.

l'on puisse s'acquitter et tourner la page. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité.

Il ne m'appartient donc pas de dicter à autrui sa responsabilité, tandis que je ne peux pas refuser d'entendre sa voix qui m'intime l'ordre. On pourrait exprimer cette responsabilité totale à l'égard d'autrui en termes populaires en disant que « son affaire est mon affaire », mais la réciproque n'est pas vraie, car « j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui ». Je ne serai jamais quitte à son égard. C'est cet absolu de ma responsabilité que tend à souligner le troisième terme : la substitution.

➤ **L'idée de substitution : « Me voici pour les autres »**

L'idée de substitution, conjuguée avec celle d'élection, est une autre manière de traduire la responsabilité sans faille qui incombe au « Moi », mieux encore qui lui tombe dessus. Cette idée introduit cependant une nuance supplémentaire. La responsabilité n'est pas seulement responsabilité « à l'égard » d'autrui, mais « pour » autrui, à sa place, ce qui implique que le « Je » a à me substituer à la responsabilité de l'autre, alors même que personne ne peut se substituer au « Moi » pour assumer la sienne. Je suis responsable d'autrui, responsable même de sa responsabilité, comme nous l'avons souligné plus haut. Lévinas rapporte la parole de Jehuda Lalévy qui disait : de sa parole éternelle, « Dieu parle à chaque homme en particulier », et il ajoute :

*Chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour, ou sans attendre son tour, du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité : moi, c'est-à-dire, me voici pour les autres, à perdre radicalement sa place, ou son abri dans l'être.*¹⁸³

L'élection signifie que je suis unique, que j'ai été désigné pour cette charge, et qu'à cette place, je suis irremplaçable. Elle revendique ma liberté, sans rien

¹⁸³ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 232.

devoir à ma liberté. Elle fait appel à ma liberté même pour répondre de la liberté des autres. Cette relation est dite asymétrique ou dissymétrique, foncièrement inégalitaire :

La relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire, dirait-on en langage courant. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque que je suis sujétion à autrui ; et je suis 'sujet' essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres...¹⁸⁴

Précisons encore que cette responsabilité qui ne dépend pas de moi, dont je ne peux fixer d'avance les heures d'ouverture ou de fermeture, car elle ne souffre pas d'interruption ; elle ne peut pas déterminer à l'avance ses rendez-vous, car elle naît de la proximité d'autrui, un autrui non choisi, qui peut survenir à tout moment et dont la proximité est toujours « dérangement ».

Il faut dire que, les trois concepts que nous venons d'examiner ici : Proximité, responsabilité et substitution, n'épuisent pas l'idée de responsabilité chez Lévinas. Avec l'idée d'otage, Lévinas a opéré une véritable révolution copernicienne de la pensée, car l'homme ne peut plus se définir comme « pour soi », à la manière de Sartre, qui marque ici le sommet de la pensée occidentale, ni même par la « réciprocité », qui suppose une symétrie parfaite entre le Je et le Tu, mais comme « pour autrui ». « Sans dérobage possible, comme s'il était élu pour

¹⁸⁴ Emmanuel Lévinas, *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 230. Il précise dans ce passage que, cette élection et l'éthique de l'accueil qu'elle suscite sont présentées comme « le premier service religieux, la première oraison, la première liturgie... ». Lévinas précise également cette asymétrie : « si je dois me substituer à l'autre, quand il est défaillant, personne en revanche ne peut se substituer à moi sans transformer cette responsabilité en rôle joué sur la scène d'un théâtre »

cela, comme s'il était ainsi irremplaçable et unique, le « Je » comme « Je » est serviteur du Tu dans le Dialogue ». ¹⁸⁵

2.2.2. Une approche de la thématique de l'altérité chez Lévinas

L'altérité chez Lévinas inaugure une nouvelle ère de la responsabilité. Le sens profond de la vie est éthique, et cette éthique vient du Face à Face avec l'autre. La relation avec autrui n'est pas à penser sur le mode de la connaissance, car c'est l'autre qui vient à moi, se révèle et s'impose.

➤ L'expérience du visage

Toute la philosophie de Levinas découle d'une expérience fondamentale : celle de la vulnérabilité de l'autre et solidairement celle du sentiment de ma-responsabilité envers lui : C'est l'expérience du visage, c'est l'humanisme d'un autre homme. Par sa vulnérabilité, le visage de l'autre m'investit de responsabilité envers lui. Comment dans cette dynamique le vivre-ensemble ne sera pas une évidence ? Puisque mon seul devoir est d'abord celui de la prise en charge de mon prochain. De toute évidence, cette conception de la responsabilité revêt un caractère excessif. Lévinas l'assume, l'éthique est une exigence infinie, il parle d'exigence de sainteté. La meilleure façon de rencontrer autrui, c'est de ne pas remarquer la couleur de ses yeux. ¹⁸⁶ Comment comprendre cette pensée en apparence paradoxale de Lévinas ? En effet, selon lui, toute altérité doit être honorée en tant que telle, et le visage ne représente justement rien d'autre que l'altérité elle-même.

A l'opposé de plusieurs systèmes philosophiques, où la morale est déduite d'une ontologie, en ce sens que, on définit la nature du sujet et du monde pour en déduire les règles de conduite, chez Lévinas en effet, la morale ne vient pas, ensuite, discipliner un sujet préalablement défini. La subjectivité se définit comme

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard 1982, p. 79.

accueil de l'altérité : « le sujet est un hôte ». La morale n'est pas un contrôle que la raison exerce sur la sensibilité, c'est un événement de la sensibilité. La morale n'est pas de l'ordre du devoir-être, c'est un traumatisme que produit la rencontre du visage d'autrui. L'accueil de l'autre est ce qui définit la subjectivité. En tant que sujet, l'individu est quelqu'un qui est ouvert à un autre qui l'envahit au-delà de ses propres limites.

Pour Lévinas le solipsisme du sujet connaissant est la structure même de la raison. Lévinas prend le contre-pied des analyses de Husserl et de Sartre sur ce point. Le moi a tendance à étendre partout son identité. Tout ce qui est pour lui n'existe qu'à partir de lui-même et ne correspond qu'à l'extension de ses identifications. En ce sens il n'y a pas de place pour l'altérité radicale dans le champ de la connaissance et de l'action. Pour Lévinas tout le champ de l'Être, tel qu'il est appréhendé par la connaissance et l'action, est absence d'altérité. Le besoin procède aussi par appropriation réductrice et identification.

A chaque fois que le rapport à l'autre est vécu sous le mode d'un manque, l'autre n'est visée que comme moyen de satisfaction de ce manque préalablement défini. Par exemple dans l'amour possessif, l'autre n'est pas aimé pour lui-même, mes propres insuffisances et mes fantasmes projettent sur lui de quoi se satisfaire ; je m'intéresse à l'autre à partir de mes manques. La recherche de la complétude est l'expression d'un égoïsme fondamentale, Il n'y a pas de véritable ouverture à l'autre. L'autre est identifié comme moyen de rétablir la tranquillité du moi ; l'épreuve du manque cherche à se résorber dans le retour à soi et le sentiment de complétude.

De même que le pouvoir, le rapport de commandement et de domination, est aussi réducteur des différences. Le pouvoir a toujours tendance à reconfigurer l'autre à son image. Il s'agit de dénoncer toute tendance hégémonique à l'égard de l'autre homme. Tendance par ailleurs incompatible au vivre-ensemble harmonieux dans nos sociétés. Et donc, ce n'est ni dans le rapport de pouvoir, ni

dans l'acte de connaissance, ni dans l'expérience du manque que s'éprouve l'altérité d'autrui. La rencontre d'autrui relève d'un autre ordre de relation : celui de l'expérience du visage, celui de la vulnérabilité de l'autre homme et solidairement du sentiment de ma responsabilité envers lui.

➤ **L'altérité constitutive de l'intersubjectivité**

La rencontre de l'autre constitue l'intersubjectivité. Cela s'accompagne en général des sentiments mitigés : Entre la peur et l'espoir, la représentation et la réalité de l'autre, pourtant, l'on ne peut que se faire qu'une idée. L'inquiétude à laquelle nous faisons tous face n'est pas l'autre en tant que tel, mais bien l'idée que nous nous en faisons. Le plus grand risque n'est donc pas la rencontre, mais bien l'enfermement de l'altérité dans une idée solipsiste dans laquelle le monde est déjà jugé et autrui, disqualifié a priori. Les sentiments tels que : la xénophobie, la misogynie, le tribalisme et le repli identitaire sous toutes ses formes, par exemple, se constituent en échec de la rencontre comme refus de faire face à l'altérité.

Et pourtant, l'autre est connu par la sympathie, comme un *alter ego* au sein de la relation avec lui dans la vie sociale. Il est ce que moi je ne suis pas, non en raison de son caractère ou de sa physionomie, mais uniquement en raison de son altérité même. S'il est par exemple le faible ou le pauvre, la veuve ou l'orphelin, alors que moi je suis le riche ou le puissant, dans ce cas l'espace intersubjectif n'est pas symétrique. L'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par concept demeure identique, ni à la différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l'extériorité spatiale. Autrement dit, la relation de l'altérité n'est ni spatiale ni conceptuelle. Entre la charité et la justice, la différence essentielle ne tient-elle pas à la préférence de la charité pour l'autre, alors même qu'au point de vue de la justice, aucune préférence n'est possible ?¹⁸⁷ L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace ou

¹⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979, p. 74.

qui veut s'emparer de nous. Le fait d'être résistant à notre pouvoir ne signifie pas une puissance plus grande que la nôtre. C'est l'altérité qui fait toute sa puissance, nous dit Lévinas. Et c'est son mystère qui constitue son altérité. La relation intersubjective n'est pas fondée sur la liberté. Parce que, pour Lévinas, la liberté est la caractéristique dans laquelle est inscrit d'emblée l'échec de la communication. Avec une liberté, il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans la relation intersubjective, il faut tout simplement poser l'autre comme une altérité.

➤ **L'altérité relative et l'altérité absolue**

Il s'agit ici de bien distinguer le sens propre à ces deux expressions. En réalité, l'altérité relative qui renvoie à la réciprocité entre le « Moi » et l'« Autre », me réduit au même. Aussi, elle ne permet pas de donner une portée éthique à mes actions à l'égard d'autrui. Cette relation de réciprocité m'assujettit et me rend sujet-essentiellement dans ce sens. De son côté, l'altérité absolue s'impose à moi comme un impératif catégorique à mon devoir envers l'autre. Je dois agir pour le bien de l'autre sans attendre quoique ce soit en retour. Mon acte doit être tout à fait désintéressé. La responsabilité sans réserve à laquelle je me trouve assigné dans le souci d'autrui brise toute symétrie dans le rapport à l'autre.

Cette primauté d'autrui dans l'ordre éthique s'explique par le fait que, la révélation d'autrui se fait d'abord dans la vision de son visage, ce par quoi il m'apparaît comme altérité absolue. Une telle vision n'est pas celle qui me livre le monde des choses, et se laisse fasciner par les formes physiques. Elle m'ouvre à la perception de l'autre dans son visage, c'est-à-dire dans le dénuement et la précarité qui m'en rendent absolument responsable. Qu'autrui ne soit pas, par rapport à moi, une copie conforme, c'est-à-dire une autre espèce d'un même genre. Le mouvement à sens unique de Moi à l'Autre ne doit précisément pas s'invertir en réciprocité, car ce retour à l'origine serait retour au Même, c'est-à-dire

résorption de l'altérité dans l'identité tautologique du Moi comme subjectivité autonome et conquérante.

La vision du visage, à travers laquelle autrui m'apparaît, constitue l'expérience de quelque chose d'absolument étranger, expérience pure qui me fait sortir de l'expérience, « traumatisme de l'étonnement ».¹⁸⁸ Cette dimension nouvelle qu'ouvre le visage est celle de la fragilité et du dénuement absolu, désamorce tout pouvoir. Les choses donnent prise parce qu'elles n'offrent pas de visage ; le silence même du visage de l'homme incarne l'interdit du meurtre. Le visage est ce par quoi l'homme s'excepte du régime de la chose et de l'ustensilité : l'expérience absolue, expérience éthique par excellence, est la manifestation privilégiée d'Autrui, à travers la manifestation d'un visage par-delà la forme. Le visage défait à tout instant la forme qu'il offre. La nudité du visage, dont parle Levinas, renvoie à la signification du visage perçant toute forme. Contrairement aux choses qui se cachent sous leur forme, l'homme se révèle sous son visage. Et c'est par cette révélation qu'il défie tout pouvoir. Cette nouvelle dimension, qui s'ouvre dans l'apparence sensible du visage, mais la transcende absolument, est celle de l'éthique.

2.2.3. Le « Moi » à l'épreuve de la rencontre

La rencontre est un concept clé dans le jargon philosophique de Lévinas. Elle se décline en multiples aspects selon les nécessités de la pensée déployée. De la solitude à la socialité, en passant par le rapport à autrui, telles sont entre autres les opportunités de rencontre du Moi éprouvé dans sa demeure.

➤ La rencontre d'« Autrui » comme une effraction au sein du régime ontologique du « Même »

Le « Moi » est amené à rencontrer une réalité qui n'appartient pas à l'ordre des objets : l'autre homme. Contrairement aux objets ordinaires, l'autre homme est

¹⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, p. 71.

unique, absolument unique, tel qu'il ne saurait se représenter et se donner à la connaissance dans son unicité, car il n'y a de science que du général. Vouloir connaître autrui, se le représenter, c'est nier ce par quoi il est unique, irréductible à un genre quel qu'il soit ; lui appliquer le concept engendrerait une dissolution de l'individualité singulière dans la généralité du concept. La connaissance est incapable de respecter autrui dans son altérité. C'est pourquoi, si l'œuvre de Lévinas se situe dans le sillage de la phénoménologie de Husserl, ainsi que de l'analytique existentielle de Heidegger, elle s'en détache toutefois de manière sensible par la primauté qu'elle accorde à l'éthique par rapport à l'ontologie. Car l'ontologie est impuissante à nous donner la vérité de l'expérience de la relation. L'expérience irréductible et ultime de la relation, dit Lévinas, me paraît en effet être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la sociabilité, en sa signification morale.

La philosophie de Lévinas, nous l'avons vu, part d'une contestation de la tradition ontologique de la pensée occidentale, en tant que théorie générale de l'être, placée sous le principe de totalité. Or la totalité est source d'hégémonie, d'égoïsme et de violence, dans la mesure où elle refuse l'altérité :

*Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Égal. Dans la vérité, l'être est embarrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'infini implique une pensée de l'Inégal.*¹⁸⁹

Il faut donc lui opposer le principe d'altérité, qui ne peut pas être appréhendé par la seule raison, laquelle tend plutôt à identifier les différences, c'est-à-dire à les nier. Le principe d'altérité se manifeste tout d'abord uniquement

¹⁸⁹ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogue Nemo*, p. 96.

dans le rapport éthique, c'est-à-dire un rapport où l'altérité d'un autre individu serait radicalement reconnue et respectée. Cette relation fondatrice, qui précède l'utilisation de la raison et du langage qu'elle rend possible, brise la continuité de l'être, et y introduit une dimension d'infinité et transcendance : Ce n'est d'ailleurs qu'à l'intérieur de cette relation que l'idée de Dieu peut trouver une signification. Ce n'est également que par la relation éthique que la subjectivité peut se voir elle-même redéfinie et prendre sens. Le moi de Lévinas n'est pas du tout celui qui retourne sur soi, mais celui qui a affaire l'autre. Dit autrement, loin de se définir par son intériorité réflexive, le sujet, tel que veut le penser Lévinas, se définit par sa responsabilité sans faille à l'égard d'autrui. Une telle responsabilité, on l'aura deviné, n'a rien avoir avec une quelconque entreprise de connaissance d'autrui ; car la question est précisément de savoir si autrui peut faire l'objet d'une telle appropriation « connaissante » ; et la réponse s'impose d'elle-même, déjà comprise dans la notion même d'autrui : si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, écrit Lévinas, il ne serait pas l'autre. Cela signifie qu'autrui, qui n'est pas une figure parmi d'autres de l'altérité, se dérobe radicalement à toute entreprise de la « raison connaissante », dans sa volonté d'appropriation intellectuelle de tout ce qui est. L'autre constitue comme tel une véritable énigme à mes yeux, dont la signification ultime doit m'échapper. La relation à autrui n'est pas une relation à un autre de la conscience, mais à un autre que la conscience.

Seule l'extériorité absolue de l'autre, son altérité, peut mettre en cause le moi dans son existence d'être pour soi, c'est-à-dire de sa subjectivité monadique assurée d'elle-même. Il y a un égoïsme natif du moi, que la rencontre avec autrui vient déstabiliser, inquiéter. L'identité du sujet consiste finalement dans la responsabilité inaliénable qu'il a face à l'autre homme.

Dans la perception lévinassienne, l'émotion humaine et sa spiritualité commencent dans le pour-l'autre, dans l'affection pour l'autre. Le grand événement et la source même de son affectivité. Dans cette relation à l'autre,

précisons encore que « Je » ne dois aucunement me préoccuper de l'attitude réciproque d'autrui à mon égard : « l'autre passe avant moi, je suis pour l'autre. Ce que l'autre a comme devoirs à mon égard, c'est son affaire, ce n'est pas la mienne ! »

➤ **Le Moi dans son rapport à autrui**

La question ici est celle de savoir comment le « Moi » doit se rapporter authentiquement à autrui. Lévinas examine deux voies possibles : La connaissance et le social.

Il est possible d'envisager que la sortie du moi vers le monde doit s'effectuer par l'intermédiaire de la connaissance. Mais cette voie est pour Lévinas une impasse. Deux hypothèses pour l'illustrer : La première consiste à montrer que le savoir est en réalité une immanence, et qu'il n'y a pas de rupture de l'isolement de l'être dans le savoir ; la seconde vise à indiquer que, dans la communication du savoir, on se trouve à côté d'autrui, et non confronté à lui dans une dimension de face à face.

Etre en rapport direct avec autrui ne signifie pas le thématiser et le considérer de la même manière qu'on considère un objet connu, ni lui communiquer une connaissance. En effet, le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé. L'existence est la seule chose que l'on ne puisse communiquer. On peut certes la raconter, mais jamais l'existence ne peut être partagée avec un tiers. La solitude apparaît donc ici comme l'isolement qui marque l'événement même d'être. En analysant dans un rapport comparatif l'événement de la rencontre d'une part, et la connaissance de l'être d'autre part, Lévinas affirme que « le social est au-delà de l'Ontologie ».¹⁹⁰ De ce point de vue, la connaissance n'est pas la solution permettant de sortir de l'être. La connaissance est par essence une relation avec ce qu'on égale et englobe, avec ce dont on suspend l'altérité, avec ce qui devient immanent, parce que l'on peut la régler à sa mesure et à son échelle. C'est

¹⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini*, p. 58.

ce que pensait Descartes lorsqu'il disait que le *cogito* peut se donner le soleil et le ciel, et que la seule chose qu'il ne puisse s'offrir, c'est l'idée de l'Infini. La connaissance est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense. Il n'y a par conséquent aucune possibilité de sortir de soi.

L'Ontologie consiste toujours à ramener l'Autre au Même, car connaître, c'est ramener à soi, ramener l'inconnu au connu, faire rentrer ce que « Je » rencontre dans le cadre préétabli des lois déjà connues et constituées. Mais l'autre est ce qui ne peut jamais faire l'objet d'une telle réduction. C'est pourquoi la relation à l'autre, constitutive de la socialité, ne peut être de l'ordre de la connaissance, peu importe le prisme par lequel elle est appréhendée.

Ainsi, l'Ontologie, comprise comme étant la connaissance de l'être en tant qu'être et dans son ensemble, doit-elle céder la place à l'éthique, laquelle commande le rapport à autrui. Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Et c'est précisément l'étrangeté de l'autre qui le rattache au « Moi » éthiquement. C'est par la prise de conscience de cette absolue étrangeté de l'autre que Lévinas inaugure son entrée dans le domaine de l'éthique, et que, renonçant une fois pour toute à connaître autrui, il sort de son propre moi pour aller au-devant de lui, exposant la nudité de son être à la sienne. L'éthique ne peut ainsi se construire que sur les ruines de l'égoïsme d'un moi uniquement préoccupé de lui-même : le moi d'avant la rencontre de l'autre, on dirait mieux d'avant l'effraction de l'autre, est un moi obstinément fermé, verrouillé, séparé. Dans cette séparation, le moi ignore Autrui.

➤ **De la solitude à la nécessité de la socialité**

La relation à l'autre, bien que pas toujours manifeste, est en permanence présumée et impliquée. Un solipsisme absolu est impossible, car quoi qu'il fasse, l'homme ne peut jamais s'enfermer, au sens strict du terme, dans son intériorité. Pour le démontrer, Lévinas convoque l'expérience de la douleur ou de la souffrance. Pour lui en effet, la première secousse du psychisme humain, son

premier battement est précisément la recherche de l'altérité. La souffrance est ressentie comme un enfermement par excellence, une impossibilité de s'en sortir. Cependant, il y a dans cet enfermement en soi du pâtir, le soupir ou le cri qui est déjà la recherche d'altérité. La rencontre avec autrui est donc première, et c'est dans ce contexte-là précisément qu'il faut voir l'impossibilité d'une intériorité absolue. Cependant, l'isolement, c'est-à-dire le retour à cette douleur précédant le premier cri, peut intervenir à un certain moment au cours de l'aventure ou de l'intrigue qui se noue dans cette relation à autrui.¹⁹¹

La solitude n'est pas au départ, elle est toujours seconde. Elle succède à une relation première avec autrui. C'est pourquoi, pense Lévinas, la solitude n'est pas la vérité de la relation à autrui, c'est-à-dire ce qui va de soi. Elle peut davantage l'être dans la relation à soi-même.

La socialité doit être comprise, non pas comme une dispersion, mais comme une sortie de la solitude qu'on considère parfois comme de la souveraineté, où l'homme est maître de lui-même comme de l'univers, où la domination est ressentie comme la suprême perfection de l'humain. Par socialité, Lévinas entend la paix, l'amour de l'autre, comme le bien,¹⁹² et bien mieux que la domination et la coïncidence avec autrui. Parlant de l'amour, Lévinas fait remarquer qu'il est la proximité d'autrui, mais où autrui demeure autre. Il s'agit d'éviter d'assimiler l'autre à soi, mais le considérer tel qu'il est dans sa différence. C'est en réalité lorsque l'autre m'échappe que sa dimension d'altérité s'impose davantage à moi et me signifie mon impuissance à le réduire à quelque catégorie ou concept que ce soit.

2.3. De la phénoménologie de l'événement à l'éthique de la responsabilité

¹⁹¹ François POIRIER, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous ?* p. 105.

¹⁹² Les attributs qui expriment l'humanisme de l'autre homme.

La responsabilité selon Lévinas nous décentre du sujet comme principe et origine de ses pensées et de ses actes. La personne qui est au centre et dont tout dérive, ce n'est plus moi, c'est toujours l'autre.

2.3.1. La phénoménologie de l'événement dans la pensée lévinassienne

L'événement est un autre concept fondamental dans la phénoménologie d'Emmanuel Lévinas. En effet, la venue de l'autre dans sa différence est un événement, tout comme la pensée qui tente de dire cette venue est aussi événement.

➤ Le visage comme événement par excellence

L'événement est décrit comme irruption de l'autre, en tant qu'avenir pur. C'est la production même de la transcendance, en tant que cette dernière est l'événement ultime de l'être et du sens dans la mesure où, d'une part elle se produit comme surgissement d'une extériorité qui fait éclater la sphère du même, d'autre part, le sens profond s'accomplit comme mouvement vers l'absolu autre qu'est autrui. Dit autrement, l'événement du visage est un appel adressé à une intériorité, c'est une révélation de l'autre à une subjectivité : « l'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage ».¹⁹³ Deux moments importants caractérisent cet événement à savoir : l'irruption de l'extériorité et l'ouverture d'une relation avec un sujet auquel l'Autre se révèle. Lévinas passe ainsi d'une acception du concept d'événement à une autre, mais quel que soit le cas, le sens ultime reste l'irruption du visage de l'autre. C'est ce qui fait dire à Derrida, à juste titre, que, « *Totalité et Infini* nous lègue un immense traité d'hospitalité ».¹⁹⁴ L'irruption suivie de l'accueil du visage de l'autre deviennent dès lors une adresse, une venue mieux encore une prise en charge, de sorte que l'événement peut s'entendre comme avènement. Et

¹⁹³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, p. 220.

¹⁹⁴ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997. p. 49.

selon Lévinas, cet avènement correspond à un « ébranlement incomparable secouant la persistance inaliénable en soi (...) événement par excellence antérieur à toute connivence, à toute communauté présupposée, à toute parenté : paix sans condition ». ¹⁹⁵ Dans la vision lévinassienne de l'être, la facticité humaine ne se limite plus à l'être-jeté-au-monde heideggérien, mieux encore elle désigne la singularité corporelle du sujet. Lévinas part des limites de la différence ontologique heideggérienne pour envisager l'événement de la transcendance éthique comme un être au-delà de l'être.

➤ **L'idée de l'infini dans le concept d'événement**

Contrairement à René Descartes, pour qui l'idée de l'infini est la preuve de l'existence de Dieu, Lévinas utilise ce concept pour plutôt montrer la rupture de la conscience. L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais un Dieu qui fait éclater la conscience qui vise les idées. L'idée de l'infini n'est pas endormie en nous, elle est plutôt déposée et mise en nous. Ainsi, il y a comme une vulnérabilité propre de notre pensée exposée à l'idée de l'infini. Il s'agit d'une disposition en quelque sorte intrinsèque de la pensée à être blessée dans sa suffisance à soi par l'extériorité de l'idée de l'Infini.

L'idée de l'infini dans la pensée lévinassienne ne doit pas être appréhendée comme une simple négation du fini, mais davantage comme *l'absolution même de l'absolu ou l'infinité de l'infini*. ¹⁹⁶ L'infini se rencontre ici comme l'émergence de la transcendance dans le visage d'autre. La transcendance en tant que trace de l'infini, jaillit dans la proximité de l'autre homme, à travers l'irruption de son visage, dans l'ordre phénoménal de l'apparaître. Mais le visage ne peut être remplacé par une idée abstraite, dans la mesure où, dans sa révélation, il garde son authenticité : sa particularité et sa singularité. Aussi, par le même visage, la transcendance jaillit dans la sensibilité, de sorte que la proximité

¹⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988, p. 64.

¹⁹⁶ Ces hyperboles, en tant que figure de la pensée, consistent à exagérer la réalité d'une chose. Mais chez Lévinas, elles ne sont pas de simples figures de rhétoriques, elles portent le mouvement même de la pensée.

radicale avec autrui n'annule pas la séparation. Dans la préface de *Totalité et Infini*, Lévinas fait observer que :

*L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des étants à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des étants qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas.*¹⁹⁷

Et cette situation où se brise la totalité, « est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini ».¹⁹⁸ Pour Lévinas en effet, le rapport à l'infini ne peut pas se dire en termes d'expérience objective, dans la mesure où il déborde la pensée qui le pense. Dans cette logique, si la question de l'infini a partie liée avec la question de l'événement, l'événement de l'idée de l'Infini porte assurément la pensée à ses limites.

En réalité, « l'idée de l'infini, est désir. Elle consiste, paradoxalement, à penser plus que ce qui est pensé en le conservant, ainsi, dans sa démesure par rapport à la pensée, à entrer en relation avec l'insaisissable, tout en lui garantissant son statut d'insaisissable ».¹⁹⁹ Une fois que l'on peut reconnaître que l'événement de l'idée de l'Infini était de l'ordre de l'insaisissable, qu'il était absolument singulier, il faut dire aussi que la pensée de l'événement n'est pas de l'ordre du savoir. C'est que Lévinas clarifie dans *Humanisme de l'autre homme*, lorsqu'il évoque la possibilité d'une pensée qui ne soit pas un savoir :

J'ai voulu affirmer un spirituel, qui avant tout – avant toute idée – est dans le fait d'être proche de quelqu'un. La proximité, la sociabilité elle-même, c'est « autrement » que le savoir qui l'exprime. Autrement que le savoir n'est pas croyance. Ce à quoi mène une pensée qui « met

¹⁹⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, p. 8.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁹ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 54.

en valeur » ce que j'appelle le visage est une vie spirituelle – mot dont on se méfie beaucoup – une vie de proximité humaine.²⁰⁰

Cette précision d'Emmanuel Lévinas permet de comprendre que la proximité de l'autre comme événement est à l'encontre du savoir qui confirmerait dans sa réalité et, par-là, le nierait comme tel. Le propre de la sociabilité comme événement tient à ce qu'elle ne se trouve pas dans sa propre réalité, mais toujours dans sa distinction, c'est-à-dire dans sa vérité, si tant est que la vérité se comprend dans la perspective d'Hegel comme étant, le résultat, fille de la contradiction.

2.3.2. De la notion éthique à l'idée de la responsabilité

Si l'on pouvait déléguer la responsabilité, souligne Lévinas, elle ne serait plus responsabilité. Le singulier auquel elle échoit, c'est en cela que consiste l'éthique. Aussi, la responsabilité lévinassienne n'est ni juridique, ni morale, elle est tout simplement d'ordre éthique.

➤ L'éthique et la morale chez Lévinas

Lévinas distingue nettement ces deux concepts. Pour lui, la morale est un arsenal de règles se rapportant aux comportements sociaux et aux devoirs civiques. Elle opère dans l'ordre socio-politique de l'organisation et de l'amélioration de notre survie humaine. La morale est fondée sur une responsabilité éthique envers l'autre.

L'éthique quant à elle est tout d'abord une réflexion, une disposition de l'âme, du cœur et de l'esprit portée à faire le Bien. Lévinas précise que l'éthique est une forme de passivité vigilante à l'appel de l'autre qui précède notre intérêt dans l'Être attaché à la propriété et s'appropriant ce qui est autre que soi. Sans être assimilée à de l'indifférence, l'éthique lévinassienne est un désintéressement.

²⁰⁰ *Idem.*

Et contrairement à la moralité, elle n'opère pas au niveau du rappel à l'ordre ou du manifeste ; elle n'est pas à ce titre un savoir-faire opérationnel.

Comme philosophie première, l'éthique ne peut pas elle-même faire des lois pour la société, ou produire des règles de conduite au moyen desquelles la société pourrait être radicalement transformée. Mais la norme qui doit continuer à inspirer et à diriger l'ordre moral est la norme éthique de l'interhumain. Et dans un contexte du vivre-ensemble, il faut faire remarquer que, si l'ordre politico-moral abandonne sa fondation éthique, il devrait accepter toutes les autres formes de société, y compris le fascisme ou le totalitarisme, car l'on serait dans le règne de la confusion. D'où Lévinas est gagné à la conviction que la philosophie éthique doit rester la philosophie première.

➤ **Le primat de l'éthique sur l'ontologie**

Cette primauté d'autrui implique que la relation du Moi à l'Autre ne soit pas réciproque. La responsabilité absolue à laquelle le Moi se trouve assigné dans le souci d'autrui, brise toute symétrie dans le rapport à l'autre : « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire ».²⁰¹ C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi, la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. Pour mieux le saisir, Lévinas explique, que l'autre soit Autre, absolument autre, résulte du fait qu'il n'est pas, par rapport à moi, un autre exemplaire. Il en résulte la non-réciprocité de ma relation avec lui. Et le mouvement à sens unique de moi à autrui ne doit précisément pas s'investir en réciprocité, car ce retour à l'origine serait retour au même, par quoi l'altérité d'autrui serait à nouveau perdue : « Autrui en tant qu'autrui n'est seulement pas un *alter ego* ; il est ce que moi je ne suis pas, il l'est non pas en raison de son

²⁰¹ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini. Essais sur l'extériorité*, p. 105.

caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même ». ²⁰²

Il ne saurait donc être question de comprendre autrui à partir de ce que je suis moi-même, comme une sorte de prolongement, ou un *alter ego*. Il faut plutôt poser le principe d'altérité absolue d'autrui : Autrui est l'autre. Son altérité n'est pas relative, mais absolue. Il ne s'agit pas tout simplement d'une différence de propriétés, d'attributs ou de dispositions dans le temps et dans l'espace, mais de comprendre que, l'altérité telle que Lévinas tente de la penser, fait en effet d'Autrui, un tout Autre que Moi, un Autre autrement et un Autre absolument. C'est pourquoi, pour le moi égoïstement replié sur lui-même, macérant dans le culte du soi nourri d'un fantasme d'auto-suffisance, incapable de l'Autre, l'épiphanie du visage signifie une extériorité absolue. De cette altérité absolue d'autrui, résulte la limite de ma liberté.

➤ **L'éthique comme responsabilité : entre le jeu et l'indifférence**

Face à la vulnérabilité d'autrui, Emmanuel Lévinas s'insurge et dénonce ce qu'il qualifie du jeu d'irresponsabilité du Moi. En effet, la déception de Lévinas s'est souvent exprimée devant l'indifférence de l'homme, qui lui semble surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Moi et de l'Être.

Le concept du jeu est employé ici pour signifier le manque d'intérêt qui caractérise le Moi dans son rapport à l'autre. Le jeu d'irresponsabilité dont il est question dans la pensée de Lévinas renvoie entre autres à quatre types d'illustrations :

D'abord le jeu de l'identité du Même, du Moi égale à lui-même. C'est un jeu intérieur et égocentrique, la simple présence de soi à soi. Lévinas l'assimile comme l'enroulement du moi sur lui-même. « L'identité de l'individu ne consiste pas à être pareil à lui-même ». ²⁰³

²⁰² Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, p. 75.

²⁰³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.321.

Ensuite, le jeu de la connaissance qui s'opère dans les représentations cognitives, « jeu panoramique » du concept, cette totalité logique qui absorbe et fait sienne l'extériorité d'autrui : L'être est extériorité. « Cette formule ne revient pas seulement à dénoncer les illusions du subjectif et à prétendre que seules les formes objectives, (...) méritent le nom d'être ». ²⁰⁴ Une telle conception démolirait en fin de compte l'extériorité, puisque la subjectivité elle-même s'absorberait dans l'extériorité, se révélant comme un moment d'un jeu panoramique.

Ensuite encore, le jeu des illusions d'une conscience oublieuse d'Autrui, qui s'éloigne du visage, qui n'est jamais obsédé par lui, qui se garde bien d'entendre l'appel à sa responsabilité. « La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un *antérieur-a-tout souvenir* d'un *ultérieur-a-tout-accomplissement* du *non-présent*, par excellence du non-originel, de l'anarchique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence ». ²⁰⁵ Dans l'approche lévinassienne, la responsabilité pour autrui est « le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ? ». ²⁰⁶

En fin, le jeu dialectique du Moi et du non-moi, *du Je et des autres* au cœur de la société, libre jeu des volontés qui sauvent leur peau, se piquent d'avoir la peau de l'autre, qui tirent chacune à soi les ficelles du jeu, sans qu'on sache « qui joue de qui ».

Tous ces jeux sont des expressions de l'irresponsabilité, car ils sont jeux du séjour dans l'immanence du soi-même, où l'autre transcendant est déclaré « hors-jeu » et où la responsabilité n'a pas à s'exercer. Le regret de Levinas est sans équivoque. Face au visage de l'autre, « rien n'est plus théâtre, le drame n'est plus jeu. Tout est grave ». Aujourd'hui encore mieux qu'hier, la pensée du philosophe reste pertinente. Si le parcours intellectuel de toute réflexion dépend de son point

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 322.

²⁰⁵ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 12.

²⁰⁶ *Idem.*

de départ, chez Lévinas, tout est parti d'un traumatisme : celui de la souffrance personnelle infligée par l'extermination de sa proche famille et celui de la souffrance partagée de l'incurable blessure d'un peuple affolé et meurtri par la persécution. Dans ce contexte précisément, le jeu et l'indifférence sont hors-jeu.

2.3.3. Pour une responsabilité au-delà du rapport bilatéral

On peut se demander si l'éthique, telle que la conçoit Lévinas, ne se réduit pas à ce qu'on pourrait appeler, au sens banal, une éthique de la proximité, c'est-à-dire aux relations courtes, directes, sans médiation. Peut-elle étendre sa responsabilité au-delà de la présence immédiate d'autrui ? Si oui, jusqu'où cette voix entraîne-t-elle ma responsabilité ? Dit autrement, quelle est l'extension de celle-ci ?

➤ Le fait original de la fraternité

C'est avec la multiplicité qu'apparaît l'ordre de la cité et la médiation du politique. L'ordre de la cité, ou l'ordre politique, s'impose précisément à partir de l'irruption du tiers. Le rôle du politique consiste à instaurer, au-delà ou en deçà de la relation bilatérale entre le Je et le Tu, un ordre de justice qui prend en compte la présence du tiers qui risque d'être oublié dans la relation directe. Le politique est au service de la fraternité. Sa légitimité ne repose pas uniquement sur un acte de liberté ou un « contrat social »²⁰⁷ par lequel l'individu s'engagerait à limiter sa liberté afin de s'assurer, par cet accord avec autrui, une plus grande sécurité.

Cette vision utilitaire du politique est étrangère à Lévinas. Pour lui, la légitimité de la cité réside dans le respect de la fraternité et de l'égalité, de la justice et de la paix, toutes choses qui présupposent « le fait originel de la fraternité », et une « coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice ».²⁰⁸ De là découle que ma responsabilité peut concrètement se remplacer par celle de

²⁰⁷ Expression utilisée par Jean-Jacques ROUSSEAU dans un de ses ouvrages qui porte le même nom pour signifier que le vivre-ensemble relève d'une volonté générale par opposition aux intérêts égoïstes.

²⁰⁸ Catherine CHALIER, *Lévinas, L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 115.

l'État, lorsqu'il s'agit d'organiser la diversité humaine. De ce point de vue, le fait politique n'est pas extérieur à ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger. Positivement, la fonction d'un État est d'instaurer ou de rétablir un ordre d'égalité, de réciprocité, sans que pourtant cet ordre que l'Etat instaure diminue ma responsabilité, laquelle précisément est requise pour la mise en place des institutions justes, mais encore pour veiller à ce qu'elles remplissent leur fonction : Assurer la paix et la sécurité des personnes et de leurs biens. L'on peut céder en justice, sa responsabilité dans une société organisée en État. Mais là encore, ce qui fonde cette exigence de justice, ce qui l'oblige à chercher cette justice, c'est le fait qu'il est responsable de l'autre homme. C'est cette unicité du moi dans la responsabilité que nous appelons avec Lévinas, son élection.

La politique, en tant que mise en œuvre concrète d'un projet de société, n'occupe pas, il est vrai, la première place dans la pensée de Lévinas. Elle lui apparaît pourtant comme une nécessité pour la sauvegarde de la fraternité et des droits humains. En son temps, Lévinas s'est livré rarement à des propos intempestifs, dont s'illustrent régulièrement les intellectuels, sur les situations concrètes de la vie politique locale ou internationale. Cependant, il sait que La politique ne saurait se soustraire à l'éthique.

Pour instaurer un véritable ordre de fraternité, d'où elle tire pourtant sa légitimité, la politique est cependant insuffisante. La paix qu'elle peut réaliser reste abstraite, indifférente aux personnes, et par les moyens qu'elle utilise, trop souvent méprisante pour ses droits. Si l'on retient pour définir « le » politique, selon les termes de Ricœur,²⁰⁹ d'un côté le privilège que s'octroie l'Etat de la violence légitime, et de l'autre le souci, qui est sa raison d'être, de créer les conditions rationnelles du vivre-ensemble par l'aménagement d'un espace de délibération non violent, on peut dire que Lévinas est surtout sensible au premier aspect : la violence. Tout en reconnaissant la nécessité de l'Etat, des lois et de ses

²⁰⁹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, p. 398.

institutions « qui sont la source de l'universalité », il reste cependant sur ses réserves. Sa méfiance vient du fait que la politique a partie liée avec la violence, la guerre, et qu'elle est finalement exposée à devenir tyrannie, alors même qu'elle se camoufle sous une forme légale et évite la dérive vers le totalitarisme : « La politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace ». ²¹⁰

➤ **La vigilance éthique au nom de l'autre homme**

C'est face à cette menace d'aliénation de l'humain par le politique, que l'instance éthique se justifie. Si la politique est nécessaire, c'est parce que la violence, les crises sociopolitiques et même la « guerre » ne sont qu'une trop évidente réalité. Mais précisément, face à la crise, la vérité des faits, par la politique peut se pervertir. La violence dont elle use pour réduire la violence risque de dégrader celui qui s'en sert, sauf s'il accepte que la politique elle-même soit soumise à l'éthique. Aujourd'hui comme hier, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient. À cet égard, on pourrait dire sans doute que, de la même manière que la philosophie s'oppose à la naïveté, de la même manière en effet, la politique s'oppose à la morale. La morale est une naïveté dont la politique se moque comme d'une guigne.

Parce qu'elle n'est que trop portée à se moquer de la morale, la politique requiert une vigilance redoublée de la part de chacun. Face à la politique, dont le seul critère est l'efficacité, Lévinas revendique pour l'éthique une sorte « d'extra-territorialité », comparable au statut des prophètes devant les pouvoirs politiques de l'Ancien Testament, avec la liberté de porter sur la politique un jugement éthique. Le critère qui juge toute politique, c'est toujours le visage de l'autre, qu'elle est toujours tentée d'oublier derrière les lois abstraites : Vigilance tout autre que l'intelligence politique, lucidité qui ne se borne pas à s'incliner devant le

²¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini Dialogue Nemo*, p. 276.

formalisme de l'universalité, mais qui soutient la justice elle-même dans ses limitations. La possibilité de garantir cette extra-territorialité et cette indépendance définit l'État libéral et décrit la modalité selon laquelle est, de soi, possible la conjonction de la politique et de l'éthique.²¹¹

Sans la justice et l'État qui la met en œuvre, les hommes s'entredévorerait. Lévinas évoque « l'animalité des hordes humaines »,²¹² qui ne connaissent que la loi de la guerre. La justice, avec ses juges et ses tribunaux, est donc indispensable, pour éviter que ne s'installe l'injustice à l'égard du tiers. Il appartient à l'État de veiller à sa sauvegarde. Mais la justice n'est pas une fin en soi, dans la mesure où elle devrait viser l'autre dans sa singularité irremplaçable, en quoi elle reste en deçà de l'exigence éthique. La justice, mise en œuvre par la politique, doit être dépassée par l'amour. Si chaque moi doit déjà se poser une telle question, à plus forte raison l'État, qui n'existe que par la violence, et qui perd toute légitimité dès lors qu'il n'est plus au service de la fraternité. L'histoire occidentale est à cet égard une formidable injustice, puisque l'État y interdit la violence alors qu'il n'a cessé de la pratiquer en ignorant ses victimes : Écrites par les vainqueurs, méditées sur les victoires, l'histoire occidentale et notre philosophie de l'histoire annoncent la réalisation d'un idéal humaniste tout en ignorant les vaincus, les victimes et les persécutés, comme s'ils n'avaient aucune signification. Elles dénoncent la violence par laquelle notre histoire s'est cependant accomplie sans être gênée par cette contradiction : l'humanisme des superbes. La dénonciation de la violence risque de se tourner en insurrection d'une violence et d'une aliénation. La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant la mauvaise conscience. Quelle que soit la situation politique, le silence serait complice. Tout ce qui concerne le tiers « me regarde ». Aussi est-il « impossible de se taire » et y a-t-il « obligation de parler » et même « obligation de crier » dès lors que la politique oublie l'autre. Or cet oubli, qui est « l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la

²¹¹ Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 185.

²¹² Emmanuel Lévinas, *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 85.

hiérarchie », ²¹³ élément qui apparaît même lorsque l'État fonctionne parfaitement, est inacceptable, et met en cause la légitimité même de l'État. L'ordre humain, dont l'Etat se porte garant, est un « ordre toujours à refaire pour répondre à l'extraordinaire du pour-l'autre ». ²¹⁴

➤ **La priorité dans les obligations concrètes**

Il ne saurait être question d'analyser dans le détail le cercle des relations dans lequel le « pour autrui » engage chacun. La politique risque de devenir le domaine de l'indifférence, en raison même de l'éloignement maximum de l'autre. Nous voulons repréciser une fois encore que, quel que soit l'autre, le « Je » est dans une relation de diaconie, où personne ne peut se substituer à lui. La question est celle de savoir où commence cette diaconie ? Et jusqu'où doit-elle s'étendre ? Nous l'avons déjà dit plus haut : elle a son commencement dans la proximité de l'autre, et elle ne prend jamais fin.

La responsabilité pour autrui fait irruption avec les situations banales de la vie quotidienne et envers tout être, sans distinction aucune ; même le plus lointain et même le criminel. Il y a chez Lévinas un *a priori*, à savoir que la fraternité entre tous les êtres est possible. Mais la vraie fraternité n'est ni sentimentale, ni biologique. Elle est éthique. La vraie fraternité, c'est la fraternité par le fait que l'autre me concerne, c'est en tant qu'il est étranger qu'il est mon frère. La responsabilité ne peut donc jamais être suspendue, ni limitée. Elle s'étend à tout être, sans exception, jusqu'à l'accueil de celui qui nous est hostile. Pour Lévinas, elle doit s'étendre même aux nations qui nous sont hostiles, même à l'Egypte, « malgré l'esclavage où elle avait réduit les enfants d'Israël », même à Rome, « destructrice d'Israël, incendiaire du Temple, Rome la scélérate. Puissante et injuste, elle revendique cependant la fraternité d'Israël ». ²¹⁵ Telle est le message de la Bible : un message d'universelle fraternité, sans frontières, un message de

²¹³ Emmanuel Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Éd. de Minuit, 1988, p. 207.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 30.

tolérance et d'accueil, un message de pardon, car le Messie n'exclut personne de son Royaume. Ce pardon suppose une force surhumaine :

Abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un « sol ancestral » si jalousement — si méchamment aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste. Et malgré l'esclavage imposé à ces hommes étrangers, est-ce encore un hommage au Très-Haut d'Israël et droit à une part dans le monde messianique ?... Pas de paix sans pardon surhumain !²¹⁶

L'on pourrait dire : Mais c'est au-dessus de mes forces. Je ne peux pas tout faire. Lévinas le sait également, et c'est pourquoi, il précise que la responsabilité du « Moi » à l'égard de tous, peut et doit se manifester aussi en se limitant. L'on a toujours affaire à une multiplicité de relations, ce qui l'oblige à des choix. C'est la problématique de la justice qui intervient ici, et la justice peut l'imposer à commencer d'abord par se soucier de lui-même :

Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie.²¹⁷

Conclusion

In fine, la crise de l'humanisme de notre époque a probablement sa source dans l'expérience de l'inefficacité humaine qu'accusent l'abondance de nos moyens d'agir et l'étendue de nos ambitions égoïstes. Lévinas nous propose une nouvelle approche, celle de l'humanisme de l'autre homme. Elle passe par l'attention à autrui, la considération de l'altérité. Dans l'ensemble de son œuvre et en particulier dans *Humanisme de l'autre homme*, il place l'éthique²¹⁸ entendue

²¹⁶ Emmanuel Lévinas, *A l'heure des nations*, p. 114.

²¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 165.

²¹⁸ C'est le rapport à l'altérité qui inaugure une relation éthique, en d'autres termes, il n'y a d'éthique qu'à partir de la relation interhumaine. Et curieusement chez Lévinas, l'éthique naît du sentiment de culpabilité et d'injustice à l'égard d'autrui. Le visage n'est pas un phénomène, c'est-à-dire une réalité physique : « L'épiphanie du visage

comme souci de l'Autre et non plus l'ontologie comme chez Heidegger ou la politique comme chez Sartre au cœur de la réflexion philosophique. Le sens de la vie, c'est d'aller vers l'autre. Emmanuel Levinas a peut-être trouvé une solution aux crises sociales, la faille de notre pensée, depuis ses origines. C'est la question de l'être, qui débouche sur le néant. La solution, c'est l'humanisme de l'autre homme. Pas un humanisme sans prise sur la réalité.

C'est comprendre qu'avant notre naissance, nous avons contracté une responsabilité. Nous sommes responsables des autres, mieux nous sommes otage des autres. Une vie centrée sur soi, débouche sur l'absurde. A l'échelle de la société, elle conduit à l'aliénation. Le sens de la vie, c'est cette responsabilité. L'homme, tout homme, est élu, parce qu'il reçoit ce devoir, le Bien. Lévinas reconnaît l'existence du mal dans notre monde, mais affirme aussi la possibilité de la sainteté. En quoi consiste cette sainteté ? Dans la pratique du bien. Le bien, c'est ce surplus d'importance d'autrui sur moi, un surplus qui ne disparaît jamais alors même que, dans l'ordre de mes obligations, « Je » n'a pas toujours la possibilité d'honorer Autrui par une réponse concrète à sa sollicitation. Le chemin de la sainteté ne peut jamais être abandonné, et il l'est chaque fois qu'au moment où l'autre me dérange, je me dérobe. Mais si la pertinence de la pensée de Lévinas dans le cadre de notre thématique centrale, un nouvel humanisme, n'est plus à démontrer, l'on peut tout de même relever, pour le regretter, l'impasse faite sur la pluralité ethnoculturelle, caractéristique des Etats modernes contemporains, réalité à partir de laquelle nous pouvons examiner l'origine des conflits sociaux.

est tout entière langage ». C'est d'abord un commandement qui « m'intime l'ordre » de répondre aux injonctions de l'autre, et qui « m'interdit le meurtre » : « Tu ne tueras pas ! ».

CHAPITRE 3

La question de l'humanisme en contexte socio-culturel en Afrique et la quête du sens

Introduction

En réalité, entreprendre d'examiner la conception africaine de l'homme, ne saurait faire l'économie du composé humain dans la pensée anthropologique africaine. Si l'anthropologie occidentale conçoit l'homme comme un être « dual » composé de deux entités, le corps et l'esprit ; une étude de la personne dans ses différentes constituantes telles que les conçoivent les cultures africaines, nous permet de découvrir en l'homme plusieurs dimensions selon les ethnies et les cultures particulières. Meinrad Hebga constate que, dans presque toutes les traditions africaines, « le composé humain comprend toujours au moins trois instances. Certaines en comptent jusqu'à quatre ou cinq ». ²¹⁹ Il s'agit des composantes essentiellement relationnelles. ²²⁰ Cette conception de la personne humaine assure l'unité de la personne malgré la diversité des composants dont les rapports sont fondamentalement relationnels et aucunement empreints d'hétérogénéité comme dans le dualisme. Appréhender l'homme sous cet angle permet certes de saisir le sens de son humanité, mais telle n'est pas la principale orientation de cette réflexion.

Nous voulons davantage nous appesantir sur les différents types de regroupements culturels de l'homme-africain, pour en dégager le sens de son humanisme. Cependant, il n'est nullement question ici de remailler les affiliations ethniques, communautaristes ou tribalistes, mais de repenser leur statut dans le procès de la reconstruction du vivre-ensemble dans nos Etats. A travers cette analyse en effet, et contrairement à Lévinas qui semble avoir fait l'impasse sur ces réalités, nous voulons faire l'hypothèse que, la réflexion sur les identités nationales et la vivre-ensemble en Afrique peut difficilement faire l'économie des

²¹⁹ Pierre Meinrad Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 90.

²²⁰ A l'effet de lever toute équivoque, il convient de souligner que les différents constituants de la personne humaine dans la pensée anthropologique africaine, ne constituent pas un agrégat d'éléments juxtaposés comme cela pourrait laisser croire. Chaque élément ne renvoie pas à une partie de la personne, mais plutôt à la personne toute entière perçue sous un angle particulier.

ethnies. Selon cette hypothèse, ne peut-on pas penser, philosophiquement, la possibilité d'enraciner la construction identitaire nationale sur la pluralité ethno-culturelle ? Autrement dit comment peut-on faire de la réalité ethnique une entité opérationnelle positive dans le champ politique de nos sociétés ? Comment les identifications à l'ethnie peuvent-elles contribuer à la construction de la cohésion et de l'unité nationales ? Comment les dirigeants de nos Etats-nations peuvent-ils, à la fois, reconnaître la diversité ethnique et culturelle au sein de leur pays et atteindre leur finalité essentielle qui est de servir la communauté nationale dans son ensemble ?

3.1. Des réalités socio-culturelles en Afrique

La société africaine, à l'instar des autres peuples dans la planète, se distingue par certains traits caractéristiques qui ne sont pas nécessairement exclusifs. Cependant, chaque individu est unique en son genre, et l'identité est un besoin naturel et un droit légitime pour tout homme. En réalité, la différence est envisagée ici comme non comptable et non mesurable. Il s'agit de la qualité essentielle qui distingue entre elles les espèces du même genre ou de même nature. Le droit à la différence et la revendication identitaire, tout en légitimant la particularité ethnique et la critique du global-culturalisme, confirment à coup sûr l'illusion démocratique occidentale.

3.1.1. La particularité ethnique et la critique du global-culturalisme²²¹

Il est évident aujourd'hui que la coexistence pacifique tout comme la sécurité du monde ne peuvent se concevoir sans l'acceptation de la pluralité des cultures et de la particularité ethnique. L'appartenance à une ethnie est liée à un patrimoine

²²¹ Par global-culturalisme, il faut y comprendre un concept qui désigne une doctrine affirmant l'universalité de la culture. En effet, en tant que phénomène d'expansion culturelle, la mondialisation (mieux encore le mondialisme) est aussi une idéologie destinée à conforter sur l'espace planétaire l'idée d'une culture universelle. Il s'agit d'exporter et de faire adopter (imposer) un paradigme existentiel qui n'est rien d'autre que le modèle occidental. C'est en réalité un processus d'uniformisation des comportements et d'homogénéisation des modes de vie.

commun, que ce soit la tradition, les coutumes, la culture, l'ascendance, le rôle social, l'origine géographique, la langue ou le dialecte, l'idéologie, la philosophie, la religion, la mythologie, la cuisine, l'habillement, la musique, etc. La notion de culture universelle devient à cet effet problématique. Les êtres humains de presque toutes les sociétés partagent certaines valeurs et certaines institutions de base, comme la croyance selon laquelle tuer est un vice, ou comme la réalité de la famille. La plupart des sociétés ont un « sens moral » assez semblable, une sorte de moralité minimale reposant sur des concepts de base quant à ce qui est bien ou mal. Si c'est là ce qu'on entend par « culture universelle », c'est à la fois profond et profondément important, mais ce n'est ni nouveau ni pertinent. Si les hommes ont eu en commun des valeurs et certaines institutions fondamentales au cours de l'histoire, voilà qui peut expliquer certaines constantes du comportement humain. Mais cela ne permet pas d'éclairer et d'expliquer l'histoire, laquelle se définit par des changements dans le comportement humain.

En fait, la meilleure manière de soumettre un peuple, c'est de lui dénier sa dimension anthropologique, autrement dit lui refuser sa capacité à établir ses propres normes sociales, et à inventer une vision du monde nécessaire à la coexistence harmonieuse de ses membres. Et « le succès de cette entreprise passe surtout par la fabrication d'hommes, non seulement tenaillés par la pauvreté dévitalisante mais tout aussi déculturés ».²²² En proposant au reste du monde son modèle culturel particulier sous l'illusion de la globalisation, l'Occident voudrait perpétuer sa domination par un système de valeurs superficielles, qui en fait est une forme d'aliénation culturelle. Ce processus d'acculturation correspond à une corruption progressive de la culture locale, du point de vue de son authenticité, par une culture venue d'ailleurs, tantôt agressive, tantôt douce, mais qui dans tous les cas, ébranle les repères d'antan de la culture autochtone.²²³ Faut-il le rappeler

²²² Sosthène Boussougou-Houenou, « Mondialisation et lutte pour la reconnaissance culturelle », In *L'Envol*, Numéro 4, Editions du GRESHS, Libreville, 2012, p. 26.

²²³ *Ibid.*, p. 29.

ici, toute culture exprime son expérience de la réalité et sa vision du monde par des concepts et des symboles qui appartiennent à cette tradition et, comme tels, ne sont pas universels, et, très vraisemblablement pas universalisables.

Car en effet, ce qui est raisonnable et légitime dans une culture ou une tradition donnée, ne l'est pas nécessairement dans d'autres. Partout où il y a l'humanité, l'on trouvera un sens et une organisation sociale spécifique, c'est-à-dire une autre manière d'appréhender l'existence qui rivalise de contenus et de cohérence avec d'autres conceptions en présence. Ce qui donne du crédit à la critique du global-culturalisme. Par contre, la thèse de la promotion de la diversité culturelle dans toutes ses richesses, et donc l'affirmation du droit à la différence, s'en trouve du reste renforcée. Si un tel raisonnement est jugé recevable, la question d'une coexistence pacifique, mutuellement respectueuse des différentes visions du monde, apparaît comme un impératif catégorique. Du coup, les conceptions occidentales de la démocratie et des droits de l'homme sont mises au défi de prouver le caractère prétendu universel de leur applicabilité.

3.1.2. La revendication identitaire

La recherche de l'identité répond à la question de savoir : Qui sommes-nous ? Qui sont les autres ? Elle vise à régler le problème d'insécurité ontologique. L'identité s'impose à chacun et à chaque chose parce qu'elle est omniprésente en soi. Elle confère à un individu ou à un groupe d'individus, un groupe social quelconque, un caractère unique et distinctif. Fondamentalement, l'identité peut être perçue comme un ensemble de caractères individuels ou collectifs qui permet de différencier un individu ou un groupe humain des autres. L'identité nationale s'inscrit dans cette logique dont nous parle Samuel P. Huntington dans *Le choc des civilisations*. La nouvelle donne du monde d'après la guerre froide, redéfinit et distingue la nature des relations internationales. Les nations se caractérisent par certaines valeurs qui leur sont spécifiques. Il s'agit pour un pays donné de se reconnaître autour de certains traits distinctifs, et pas

nécessairement exclusifs. Bien qu'il ne soit pas rare aujourd'hui d'entendre dire, en matière d'identité, qu'on sait qui on est, seulement si on sait qui on n'est pas. Et bien souvent, si on sait contre qui on est.

En réalité, la nature des rapports entre les peuples a changé de paradigme. Dès lors, les distinctions majeures entre les peuples ne sont plus d'ordre idéologique, politique ou économique. Elles sont culturelles. HUNTINGTON le dit si opportunément lorsqu'il affirme que :

Les peuples et les nations s'efforcent de répondre à la question fondamentale entre toutes pour les humains : qui sommes-nous ? Et ils y répondent de la façon la plus traditionnelle qui soit : en se référant à ce qui compte le plus pour eux. Ils se définissent en termes de lignage, de religion, de langue, d'histoire, de valeurs, d'habitudes et d'institutions. Ils s'identifient à des groupes culturels : tribus, ethnies, communautés religieuses, nations et, au niveau le plus large, civilisations. Ils utilisent la politique non pas seulement pour faire prévaloir leur intérêt, mais pour définir leur identité.²²⁴

Dans ce contexte, il est fort important d'interroger les nouveaux systèmes politiques nationaux et internationaux. Car, la dynamique naturelle de la société actuelle, précisément des sociétés africaines, est telle que les identités culturelles, tribales et ethniques sont des éléments qui permettent aux populations de se définir dans un espace-monde de plus en plus ouvert à l'universalisme.

3.1.3. L'illusion d'une démocratie occidentale à prétention universelle

Il est impératif de reconnaître, aussi difficile soit-il à admettre, que l'idée d'une *démocratie planétaire*, aux principes universels absolus, relève tout simplement de l'ordre de l'utopisme. Entendue comme étant un régime politique dans lequel l'ensemble du peuple dispose du pouvoir souverain, la démocratie au sein d'un Etat, se veut être le reflet des aspirations profondes de la population ce

²²⁴ Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 20.

pays. Or, il n'y a pas une commune mesure du bonheur. Il serait plus judicieux et pertinent de parler de *démocraties contextualisées* pour rester cohérent avec les exigences légitimes de chaque peuple. Car au-delà du modèle occidental, les autres systèmes de valeurs véhiculent tout autant des visions du monde capables de fournir des éléments constitutifs d'une organisation sociale régie par les principes de justice et d'équité. Les démocraties modernes en réalité se fondent sur le droit à la différence. Ce droit est un héritage inévitable du processus démocratique.

Loin d'ouvrir la boîte de Pandore à la dérive relativiste, les démocraties contextualisées peuvent plutôt accréditer et donner corps à la notion démocratique de tolérance qui pose le principe d'intersubjectivité en amont des échanges socio-politiques, à l'intérieur et à l'extérieur des nations étranglées par les problèmes que pose la diversité culturelle. Aujourd'hui encore mieux qu'hier, avec les différents foyers de tension ici et là, l'application de ce principe aux problèmes socio-politiques induits par les conflits culturels, peut permettre assurément de transcender les malentendus et les différends. Moyen nécessaire quant à la volonté politique d'apaiser les tensions de plus en plus récurrentes entre les peuples, les nations et les groupes culturels. Toutefois, la tolérance resterait fragile si le principe du droit à la différence, par ailleurs tributaire du pari de l'harmonie et de la paix dans le domaine du vivre-ensemble, n'est pas élevé par les nations au rang d'un principe inaliénable, au même titre que l'est la vie et l'égale aspiration de tous pour le bonheur.

En outre, l'affirmation des droits relatifs à la protection de l'humain, et notamment de sa dignité, sont des impératifs susceptibles d'être rencontrés sous plusieurs ères socio-culturelles, même s'ils n'ont pas la couleur occidentale. En tant que tels, ils ne sont pas et ne peuvent pas être l'apanage exclusif du monde occidental, lequel, par ailleurs, n'a pas besoin, pour être héroïque, de verser dans l'impérialisme ou de ravager la terre.

Le pluralisme et le relativisme des sens et de significations ne sauraient être condamnés sous prétexte qu'une partie de l'humanité aurait été abusivement choisie, par un dieu unique et égocentrique, comme porte étendard. Il importe :

... de ne pas perdre de vue l'idéal que l'expérience humaine s'inscrit et se déploie toujours et tout entière dans un lieu historique. (...) Il apparaît, ainsi, qu'admettre l'existence de valeurs universelles communes à l'humanité entière équivaut, en réalité, à admettre seulement une « moitié de la vérité », la seconde moitié étant celle que nous dévoile la conscience historique et qui dit que les valeurs universelles n'ont de charge positive ni d'emprise sur l'agir des sujets historiques que par la médiation du sens, nécessairement historique, qu'elles reçoivent dans des contextes historiques particuliers.²²⁵

3.2. La question ethnique en Afrique, objet de controverse

Lorsqu'il s'agit d'expliquer les crises qui secouent l'Afrique, le facteur ethnique est régulièrement mis en avant. Car en réalité dans ce continent, la question ethnique, lorsqu'elle ne fait pas l'objet des suspicions, elle est tout simplement manipulée.

3.2.1. La suspicion à l'égard de l'ethnie

« L'Occident fétichiste de l'Etat, a toujours approuvé la répression de la diversité des sentiments ethniques, en défense des Etats constitués ».²²⁶

Depuis la révolution française de 1789, avec l'essor du rationalisme politique contractualiste, la modernité occidentale a fortement influencé le concept d'ethnie, en lui donnant une approche négative. En lieu et place de la nation, l'ethnie est évoquée pour classer les sociétés africaines à part,

Pour les voir comme autres et différentes, pour distinguer les peuples civilisés, constitués en nation, des populations dites primitives,

²²⁵ Boniface KABORE, *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 274-275.

²²⁶ Michel CAHEN, *Ethnicité politique : pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 83.

*qui seraient des ethnies, parce que uniquement liées par la communauté de la langue et de la culture, lesquelles au motif qu'elles seraient des invariants, seraient, par là même, la marque d'une non-évolution.*²²⁷

C'est cette assimilation de l'ethnie à des sociétés non-évoluées, mais aussi cette volonté de réduire les africains à des êtres à l'état de nature, qui conduit à véhiculer l'idée selon laquelle : « les peuples heureux n'ont pas d'ethnies ».²²⁸ L'incarnation contemporaine de cette idéologie raciste nourrie de suspicion est Nicolas Sarkozy. Lorsqu'il affirme en terre africaine que, les difficultés que rencontre *l'homme africain* à entrer dans l'histoire tiennent essentiellement à ces ethnicités. En effet, pour ce dernier,

*Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec des saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour le progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable ou tout semble être écrit d'avance. Jamais l'homme ne s'élève vers l'avenir. Jamais il ne lui vient en idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin (...) Ce besoin de croire plutôt que de comprendre, de ressentir plutôt que de raisonner, d'être en harmonie plutôt qu'en conquête.*²²⁹

Il est suffisamment clair que Sarkozy souscrit à une grille d'analyse qui correspond à une vision misérabiliste, primitiviste et archaïque de l'Afrique. Il est cependant important de faire remarquer que, la nation

²²⁷ Christ Olivier MPAGA, *Envol*, in « Ethnies et Identité nationale », Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie, Numéro 4, Année 2012, p. 11.

²²⁸ Idée développée par André Bourgeot dans un article intitulé justement « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnies ! » In Joël Vernet (dir), *Pays du sahel. Du Tchad au Sénégal, du Mali au Niger*, Paris, Editions Autrement, janvier 1994, N° 72, pp. 82-92.

²²⁹ Nicolas Sarkozy, discours prononcé à l'Université Cheik Anta Diop de Dakar, le 26 Juillet 2007. Cf. également pour la lecture de ce « Discours de Dakar », Joseph TONDA, « Signe des temps », In *Identité, Identités*, Libreville, Editions raponda Walker, Septembre 2007, p. 8. Voir aussi Jeune Afrique, n°2430 du 5 au 11 août 2007, « Quand Sarko “découvre” l'Afrique », pp. 40-46.

allemande est dite « ethnique ». Si l'Allemagne est heureuse, alors, pourquoi donc les ethnies sont contestées en Afrique ?

3.2.2. L'ethnie en Afrique, un motif de conflit ?

Est-ce la bonne clé de lecture pour comprendre l'Afrique contemporaine ? Christian Coulon, chercheur au Centre d'étude d'Afrique noire (CEAN) de Science Po Bordeaux répond sans équivoque : absolument pas ! Pour lui, l'analyse par le prisme ethnique, est une vision immédiate qui satisfait une partie de l'opinion occidentale car elle renvoie à une image d'une Afrique primitive, sinon en retard. C'est l'explication la plus facile, celle qui demande le moins d'effort. L'ethnie est à considérer comme une dimension, une catégorie sociale parmi tant d'autres. Une construction historique en constante transformation, et à articuler avec les facteurs politiques, économiques et culturels. C'est certain que le facteur ethnique ressurgit à chaque crise. Mais vouloir expliquer tout par le « tout ethnique », ou même le mettre toujours en avant, c'est se couler dans le moule d'une Afrique mystérieuse, le continent des ténèbres.

La question qui se pose dès lors n'est pas de définir l'ethnie, pas plus que de savoir si la conscience ethnique est illusoire ou de se prononcer sur la légitimité de la revendication identitaire. Elle est de comprendre non seulement pourquoi et comment l'ethnicité fait sens et représente l'un des répertoires privilégiés d'énonciation du politique aujourd'hui, mais aussi pourquoi des acteurs n'hésitent pas à se réapproprier des ethnies manipulées et à s'en réclamer.

Alors même que d'aucuns pourraient croire que l'ethnicité, perçue par eux comme négation de l'identité nationale, serait promise à l'évanouissement comme conséquence du processus de modernisation. Mais comment expliquer alors la persistance ou la récurrence des revendications identitaires non seulement en Afrique (la crise anglophone au Cameroun), mais un peu partout dans le monde, y compris dans les Etats-nations européens réputés stables que sont la France

(Corse, Pays basque, Bretagne, Savoie, etc.), l'Espagne (Catalogne, Pays basque aussi), ou la Grande-Bretagne (Irlande du Nord, Ecosse) ? Par un « effet boomerang » de la mondialisation dont la tendance à l'homogénéisation culturelle aiguiserait le besoin de se différencier symboliquement. Dit autrement, le phénomène de mondialisation remue en profondeur les identités particulières. Sans doute, mais en partie seulement. Car du point de vue sociopolitique, l'ethnicité est un instrument de la modernité qui permet de dire le changement social, le formuler, lui donner un sens. C'est cela qui permet d'en comprendre la prégnance aujourd'hui en Afrique (et ailleurs). Comme l'explique Christian Coulon, l'ethnicité en Afrique « exprime la gestation de l'Etat et des incertitudes qui l'accompagnent »²³⁰ ; mais prévient-il, elle y est « moins une donnée de base agissant et emprisonnant le politique et l'Etat que l'un des effets de la construction de celui-ci ».²³¹ Les populations de nos Etats se regroupent par affinité ethnique ou tribale pour exprimer un mal-être-social, et revendiquer le changement.

3.2.3. L'ethnie dans le processus du jeu politique en Afrique

Il est évident que, en Afrique, le sentiment d'appartenance nationale n'est pas la chose du monde la mieux partagée. Non que les africains soient incapables de se penser dans le cadre d'Etat-nation. Mais davantage parce que, les Etats autoritaires qui ont succédés aux colonisateurs et dirigé les peuples depuis les années 1960, ont lamentablement échoué sur les deux objectifs sur lesquels ils avaient basé leur légitimité : construire la nation et promouvoir leur développement. Pour faire oublier leur incapacité et perdurer aux affaires, ils ont manipulé à leur tour la question ethnique à des fins politiques. Prenez le cas du Togo sous Eyadema, du Rwanda du président Juvénal Habyarimana, ou de la Côte

²³⁰ Christian Coulon, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, coll. « Sociologie », 1997, p. 51.

²³¹ *Idem*.

d'Ivoire d'Henri Konan Bédié. Ils ont réprimé et occulté les ethnies concurrentes pour se maintenir au pouvoir.

Ce n'est pas la démocratisation qui a produit une sorte de refoulé. Ce n'est pas elle qui a libéré l'ethnicisme. Le poison, c'est-à-dire l'ethnisation de la politique, était là avant. Aujourd'hui, la donne a changé. Avec la démocratisation, le jeu politique devient plus ouvert à la concurrence. Il y a des élections. Dans ce contexte, l'ethnicité devient une ressource stratégique que manipulent les entrepreneurs identitaires pour se créer une clientèle et mobiliser des troupes. Mais il faut tout d'abord préciser que, la manipulation de la fibre ethnique n'est pas l'apanage de l'Afrique. L'on a qu'à regarder ce qui se passe dans les Balkans ou en Irak. Même dans les pays modernes développés, la question ethnique est centrale. C'est la nouvelle frontière de la démocratie, et l'Afrique n'est pas une exception, même si la revendication ethnique peut y apparaître comme plus conflictuelle qu'ailleurs.

Il apparaît qu'en Afrique, les identités fonctionnent comme un moyen d'accéder aux ressources de l'Etat. Dans la mesure où les Etats sont souvent faibles, disposant de ressources limitées. Dans ce contexte, une des façons de partager le « gâteau national » c'est de regrouper dans les structures de type ethnique, clientéliste par nature, qui permettent d'avoir accès à l'Etat. C'est une façon de gérer la rareté. Chaque individu a besoin d'identité qu'elle soit politique, religieuse ou ethnique. Il faut voir les ethnies sous l'angle de la diversité culturelle et territoriale et se poser la question de son intégration dans le cadre de la démocratie.

3.3. La situation du repli identitaire et la quête du sens de l'humanisme

Le repli identitaire semble être un péril mondial aujourd'hui. Cette tentation est devenue la source d'inspiration et d'animation de toutes les formes de haine,

d'hostilité, d'exclusion et d'intolérance. Mais comment faire la nuance entre ce fléau et la fierté légitime d'exprimer son appartenance à une entité singulière ? Face au péril identitaire : qu'il soit idéologique ou politique, économique, social ou culturel, linguistique ou religieux ; une éthique et une politique de la déconstruction s'avèrent nécessaires pour le sursaut de notre humanité.

3.3.1. Les formes légitimes admises

➤ Le nationalisme

L'avenir de la nation ne résulte pas essentiellement d'un projet rationnel, mais se confond avec une mission sacrée, inscrite depuis ses origines dans un héritage à défendre, un corps de valeur à répéter fidèlement. L'explosion des nationalismes a donc permis l'extension à l'échelle planétaire de véritables religions séculières, dans laquelle la nation sert de foyer de transmutation de la symbolique religieuse.²³²

Il est évident aujourd'hui que, nous assistons à un retour en force du nationalisme dans les relations internationales à l'échelle de la planète. De façon triviale, le nationalisme est une doctrine qui exprime chez un individu ou un groupe d'individus, le fait d'être fier, d'aimer son pays et de se battre pour sa nation. Le nationalisme affirme la prédominance de l'intérêt national par rapport aux intérêts des classes et groupes qui constituent la nation ou par rapport aux autres nations de la communauté internationale. C'est un concept chargé d'ambiguïté, car non seulement les considérations d'ordre moral, les préoccupations de la polémique ; le souci de justifier et de condamner ne cesse d'en altérer l'utilisation, mais c'est surtout sur le terme même et sur sa définition que pèse durablement l'équivoque. Mis en usage en Grande-Bretagne et en France dans le courant du XIX^{ème}, le mot désigne essentiellement les excès du patriotisme

²³² Jean Plumeyene, *Les nations romantiques*, Paris, Fayard, 1979, p. 74.

jacobin. Aujourd'hui le sens de ce concept se généralise en conservant dans les habitudes les plus courantes de la langue, une triple signification :

Il peut en effet désigner les revendications d'un peuple assujéti aspirant à l'indépendance. C'est la prise de conscience d'une communauté de former une nation en raison des liens historiques, sociaux, culturels qui unissent les membres de cette communauté et qui revendiquent le droit de former une nation autonome. Il s'appuie alors sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ici, le retour en force du sens national se réalise, le plus souvent, en raison de la perception d'une menace et en réaction de celle-ci, ou une ingérence étrangère. C'est alors une attitude réflexe de défense pouvant être motivé par plusieurs raisons : Tout d'abord le souci de protéger les « acquits » et le modèle social et sociétal d'un pays. Ensuite, il y a la peur diffuse d'une mondialisation que les Etats ne semblent pas prêts à affronter dans de bonnes conditions, mondialisation perçue, à tort ou à raison, comme très probablement moins heureuse qu'annoncée. Il y a aussi la peur des conséquences identitaires.

Il peut encore être péjorativement employé pour stigmatiser certaines formes outrancières de patriotisme, devenant alors synonyme de chauvinisme. C'est une idéologie dominatrice, xénophobe et raciste, subordonnant tous les problèmes de politique intérieure et extérieure au développement et à la domination hégémonique de la nation, comme ce fut le cas pour le fascisme et le nazisme.

Il peut enfin servir d'étiquette et de profession de foi à certaines écoles et à certains groupements qui, affirmant la primauté dans l'ordre politique de la défense des valeurs nationales et des intérêts nationaux, sont généralement classés à droite ou à l'extrême droite de l'opinion politique. Il s'inscrit dans la volonté d'un Etat d'affirmer sa souveraineté, face à un risque de domination étrangère.

Le nationalisme, en tant que forme de repli identitaire légitime, est devenu de plus en plus un argument politique déterminant qui guide les choix politiques

des gouvernants de la planète. Les slogans tels que le « Gabon d'abord » ou « America first » et « Make America great again » montrent clairement le sentiment nationaliste qui anime les populations de ces pays.

En Europe, le retour en force du sens national et de l'euroscepticisme est perceptible à chaque élection dans la quasi-totalité des pays. Le vote sur le *Brexit* et la montée en puissance des partis affichant des programmes souverainistes ou nationalistes, en constituent les principaux indicateurs. Tout comme l'illustre le retrait des Etats-Unis d'Amérique de plusieurs accords internationaux de nature commerciale, politique ou climatique (l'accord de Paris), l'établissement de règles très dures et l'érection de murs anti-migratoires dans sa frontière avec le Mexique,²³³ les ingérences ciblées sur des pays étrangers visant à promouvoir des intérêts exclusivement américains au détriment parfois de ses alliés européens.

Pour le reste du monde, les pays du Sud, souvent moins développés, la montée des nationalismes vient, dans la quasi-totalité des cas, en réaction aux ingérences occidentales de toute nature (politique, impérialiste, néocoloniale, militaire, économique, culturelle) et en réaction à l'arrogance des dirigeants occidentaux qui prétendent, à eux seuls, diriger la planète. C'est évidemment le cas des nombreux pays directement concernés ou affectés par ces ingérences (Syrie, Iran, Irak, Liban, Yémen, Palestine, Corée du Nord, Venezuela, ...), mais c'est aussi le cas des pays, africains en l'occurrence, qui se sentent méprisés dans le discours occidental et qui sont même qualifiés de « pays de merde » par monsieur Trump. Point n'est besoin d'être prophète pour en déduire que la montée d'un nationalisme de réaction anti-occidental a de très beaux jours devant elle. Dans le même ordre d'idée, l'on peut observer dans les politiques extérieures de ces Etats, le refus d'alignement dans certaines Organisations absolument contrôlées par les puissances occidentales. C'est le cas de l'OTAN,²³⁴ dont la

²³³ Sous l'ère de Donald Trump

²³⁴ C'est l'Organisation du Traité de l'Atlantique du Nord. C'est une organisation politico-militaire de sécurité collective créée en 1949 à partir du Traité de l'Atlantique Nord signé à Washington le 4 avril 1949.

vocation autrefois défensive, s'est peu à peu transformée en alliance offensive qui s'ingère, à tort et à travers, dans les affaires du monde pour faire avancer ses intérêts au détriment de ceux des pays agressés.²³⁵

Dans un contexte de réflexion sur un nouvel humanisme aujourd'hui, il nous importe de savoir quels sont les enjeux liés au nationalisme ?

Il faut dire que, le sentiment national, lorsqu'il est partagé par une forte majorité de la population d'un pays, lorsqu'il se construit autour d'un homme quasi-incontesté, lorsqu'il s'appuie sur un régime fort, une cause considérée comme juste et admise comme telle par la quasi-unanimité des citoyens, un tel sentiment national devient un facteur de cohésion et un multiplicateur d'énergie. Le peuple en lutte accepte alors plus facilement les souffrances et les sacrifices y relatifs.²³⁶ Car il va de soi que le nationalisme d'un peuple assujéti n'est pas de même nature que le nationalisme du peuple qui le domine. Surtout, il convient, semble-t-il, de distinguer entre le nationalisme affirmant sa volonté de créer un Etat-nation et le nationalisme s'exprimant dans le cadre d'un Etat-nation déjà constitué. A la limite, comme il existe des nations et des nationalismes en quête d'Etat-souverain, il peut également exister des Etats souverains en quête d'un nationalisme.²³⁷

²³⁵ Le triste souvenir de la Libye de Mouammar Kadhafi, le « guide de la révolution » de la Jamahiriya arabe libyenne, craqué, capturé, désarmé puis torturé, avant d'être finalement lâchement assassiné par les services secrets français, le 20 Octobre 2011 à Syrte dans le cadre d'une opération des forces de l'OTAN.

²³⁶ A l'inverse, ce sentiment nationaliste n'est pas encore franchement majoritaire dans la coalition occidentale (UE et USA), un occident où l'individualisme l'emporte sur le sens du collectif et les utopistes de la mondialisation heureuse tiennent encore le haut du pavé. Ce sentiment nationaliste ne se construit pas autour d'un individu charismatique et incontesté, mais autour de plusieurs « chapelles » qui se tirent dans les pattes pour des raisons d'ego. Les causes justifiant les ingérences armées de la coalition occidentale, souvent douteuses, sont de moins en moins comprises et admises par ceux qui ne délèguent pas encore aux seuls journalistes le soin de réfléchir pour eux.

²³⁷ *In fine*, force est de constater que le nationalisme est en extension dans de nombreux pays de la planète. Aussi, ce sens national peut constituer un facteur de puissance considérable pour certains pays et, en particulier, pour ceux qui s'opposent aujourd'hui à l'hégémonie sans partage d'un occident dirigée par les USA. Oui ce sens national augmente la probabilité de déclenchement de nouveaux conflits, pouvant dégénérer et s'étendre par le jeu des alliances. Mais, le retour en force du sens national ne constitue pas, aujourd'hui, un facteur de puissance pour

➤ Le patriotisme

« Le patriotisme est votre conviction que ce pays est supérieur à tous les autres, parce que vous y êtes né. » Georges Bernard Shaw

Etymologiquement, le mot patrie vient du latin *pater*, qui signifie père. Le patriotisme est un sentiment partagé d'appartenance à un même pays, la patrie, sentiment qui en renforce l'unité sur la base des valeurs communes. Il conduit à ressentir de l'amour et de la fierté pour sa patrie. Autrement dit, le patriotisme est un sentiment d'attachement profond et un dévouement exemplaire au service de la patrie, doublé souvent d'une volonté sans faille de la défendre militairement, s'il le faut, en cas d'attaque d'où qu'il vienne. Le patriote est prêt à se dévouer ou à se battre pour elle afin d'en défendre les intérêts. Il se caractérise par un attachement passionné à la nation, un désir et une volonté de se sacrifier pour la défense de son intégrité.

Le patriotisme constitue en fait une référence légitime pour les gouvernants comme pour la société : Le désirer, le revendiquer ou le vivre est un mode de légitimation. Quelles sont les pratiques sociales qui l'accompagnent ? Et que signifie être patriote ? Entendu comme un sentiment d'appartenance, d'attachement à son pays, la persistance du patriotisme est généralement attribuée à sa fonction de maintien de la cohésion du groupe national au service de l'Etat, en ce sens qu'il favorise le respect des obligations civiques dans la société.

En général, En Afrique comme dans plusieurs pays au monde, le patriotisme se modèle en fonction du rapport que les individus ont construit au fil du temps avec la communauté. Les anthropologues soulignent l'importance de l'héritage historique dans la façon de se dire patriote. Dans ce contexte, le patriotisme peut renvoyer à une double vision : celle d'une nation fondée sur les

la coalition occidentale dans ses politiques étrangères d'ingérences permanentes et tous azimuts dans les affaires du monde, pour imposer sa domination, ses intérêts et ses valeurs qu'elles seule estime être universelles.

symboles que sont l'armée et les héros de guerre, de l'autre, celle d'une nation attachée au consensus d'après-guerre reposant sur le multiculturalisme et le maintien de la paix.

Les valeurs patriotiques peuvent apparaître ou se développer dans des contextes divers : au moment de la guerre, lors du retour des corps des soldats tués au combat, ou comme réponse à une crise politique, économique et sociale. Elles peuvent également contribuer à la reconstruction (par tous) de la solidarité mises à mal par une crise nationale, de nature sociopolitique. Sur le plan politique, en contexte de multiculturalisme, le discours sur le patriotisme peut être pertinent et s'imposer, si l'on insiste à la fois sur la diversité ethnique des groupes en présence sur le territoire national, et sur une identification à la terre patrie.

Comme manifestations de la vitalité patriotique, l'on peut citer l'accomplissement du service et du devoir militaire. Les études de la psychologie sociale soulignent que les attachements patriotiques des individus à une nation se caractérisent par différentes émotions, notamment des sentiments d'amour, de fierté, d'engagement ou de loyauté. Or l'action patriotique emprunte autant à la raison qu'aux sentiments, car le patriotisme est bâti sur l'amour du pays qui est à la fois une loyauté raisonnable et un lien émotionnel. Dans tous les pays du monde, le sport en général, et les sports collectifs en occurrence (football, handball, volleyball, basketball, tour cyclique, ...) sont des moments où les émotions patriotiques sont les plus vives. Sur le plan culturel, la revalorisation par l'Etat des fêtes traditionnelles²³⁸ dans nos pays peut énormément contribuer à renforcer le sentiment patriotique dans nos Etats. Aborder la question du patriotisme par les pratiques sociales et les émotions permet de mettre en valeur la diversité des « patriotismes par le bas », à distinguer avec le patriotisme institutionnel.

²³⁸ Le Gondo chez les Sawa, le Ngoun chez les Bamouns...

➤ L'ethnisme et la tribalité

L'Afrique, pour ne parler que d'elle, offre aujourd'hui l'image d'un continent ravagé par des conflits que l'on a vite fait de qualifier d'ethniques ou tribaux. A tort ou à raison, l'ethnicité est indexée comme principale responsable de cette situation. La question qui est la nôtre ici est celle de savoir : qu'entend-on par ethnicité, tribalité ? Quels enjeux dans le processus de construction de l'harmonie et de la cohésion sociale ? En réalité, nous disons avec Nathanaël-Noël OWONO ZAMBO que, l'ethnie et la tribu constituent des éléments socio-anthropologiques vitaux de référence pour tout être humain. La conscience tribale, ethnique ou même racial est inscrite dans l'ADN de tout humain. C'est un réflexe qui est omniprésent dans le quotidien de l'homme. C'est tout naturelle qu'on s'interroge sur les origines d'un inconnu qu'on a en face de soi : « il est d'où ? Qui est-il ? Il vient d'où ? » Cela en soi n'est donc pas un souci. C'est pourquoi les concepts d'ethnicité et de tribalité sont tout à fait légitimes en ce sens que, si le premier renvoie tout simplement à un sentiment légitime d'appartenance à une ethnie, le second quant à lui renvoie à une conscience, doublée de fierté d'appartenir à une tribu : « *Chaque tribu, en fonction de son histoire et de sa sociologie, va développer un rapport spécifique au monde pour sa propre survie et éventuellement, pour son rayonnement. Cela est légitime et ne doit pas par conséquent, faire l'objet d'une quelconque stigmatisation ou prétention ostentatoire. Cela ne devrait pas être non plus le prétexte d'une victimisation à outrance des uns, ou d'une diabolisation permanente des autres.* »²³⁹ Il va donc sans dire ici que, seule l'instrumentalisation de ces concepts à des fins désavouées (hégémoniques ou politiques) les rend problématiques ou même vicieux. C'est d'ailleurs ce qui est observé dans de nombreux pays en Afrique (et

²³⁹ OWONO ZAMBO Nathanaël Noël, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*. L'Harmattan, Cameroun, 2018, p. 62.

ailleurs) lors des campagnes électorales. Ce qui est conforme à la théorie coloniale de « diviser pour mieux régner ».

Faut-il comprendre que les ethnies ont été « inventées » par le colonisateur ? Afin de diviser pour mieux régner ? Mieux connaître les sociétés conquises pour mieux les maîtriser et les gouverner ? Cette question aujourd'hui ne manque pas de pertinence dans la mesure où, les élites politiques africaines s'inscrivent dans la continuité de leurs anciens maître-colons, sur la manipulation des identités culturelles à des fins purement politique. On l'a vu à propos du Kenya, de la Côte d'Ivoire ou du Rwanda.

L'idée des ethnies instrumentalisées par le colonisateur se trouve renforcée dans la mesure où, pour imposer son dictat, le colon a cherché des voies et moyens pour s'imposer et dominer les populations indigènes. Il a créé les frontières ethniques là où il n'y en avait pas. Certes, non pas de façon *ex nihilo*, puisqu'il existait déjà chez les africains, un sentiment d'être différent. Mais le colonisateur a rigidifié les appartenances ethniques qui jusque-là étaient fluides, dans le cadre d'une société sans frontière. Pour les occidentaux, en effet, l'ethnie est considérée comme une sorte de stade primitif qu'il fallait organiser pour mieux civiliser le continent noir.

Au Rwanda, les colonisateurs belges sont allés très loin encore dans la création des stéréotypes ethniques. Ils expliquaient que les Tutsis, d'origine nilotique ; étaient plus intelligents que les Hutu, d'origine bantou, présentés comme petits et râblés, les traits grossiers, plus sombres. En effet, il ne fait aucun doute que les ethnies font l'objet des grandes manipulations politiques, notamment en période des élections en Afrique. Les anthropologues marxistes font remarquer et tentent de démontrer dans le même ordre d'idées que, l'ethnie, parce qu'elle est une création coloniale, est dépourvue à ce titre de tout statut scientifique et politique légitime. L'ethnicité relèverait donc exclusivement d'une manipulation stratégique et instrumentale, et ne serait que l'expression d'une

fausse conscience, dont la mobilisation, par des entrepreneurs identitaires habiles à exploiter les frustrations engendrées par les mauvaises conditions de vie, aurait pour fonction fondamentale d'occulter les luttes sociales et politiques authentiques.

3.3.2. Les formes problématiques

➤ Le cas de l'ivoirité

Si le nationalisme, le patriotisme et l'ethnisme examinés plus haut sont admis comme des formes de repli identitaire légitimement admises, le concept d'ivoirité apparaît assez problématique au regard des réactions plurielles qu'il a suscité par le passé.

En effet, si l'on met en perspective critique la trajectoire historique qui a présidé à l'élaboration du concept d'ivoirité, autrement dit, si l'on entreprend de faire recours à la genèse et, corrélativement, au sens premier auquel était supposé renvoyer le concept d'ivoirité, à savoir : « l'affirmation de la personnalité culturelle, l'épanouissement de l'homme ivoirien » (Bédié, 1995 : 13), on pourrait, en première approximation, démontrer que ce concept, s'il a certes été au centre d'importantes polémiques, voire de clivages sociaux ethniques ayant débouché sur l'implosion du tissu social, n'en reste pas moins considéré *ab initio* comme un référentiel fort, susceptible à ce titre de fédérer les Ivoiriens autour des idéaux de progrès, de solidarité, de fierté nationale, de patriotisme, de dialogue, d'hospitalier et de paix. (Bédié, 2009 : 4).

Rappelons avec Landry NDOUNOU, pour devoir de mémoire que :

Le concept d'ivoirité dont la paternité peut être subséquentement dévolue aux pères fondateurs de la nation ivoirienne a dès l'abord revêtu le sens d'un principe identitaro-culturel de type inclusif et mobilisateur. Pourtant, il apparaît que par la suite, la réception d'une certaine idée de l'ivoirité, sa réappropriation à des fins d'instrumentalisation politico-électorales, en viendra finalement et

assurément à faire problème dans le champ du politique. En effet, désormais entendue comme principe d'exclusion et quête effrénée d'autochtonie, l'ivoirité – au départ, principe culturel de ralliement a priori sans exclusive aux valeurs profondes de l'ensemble des peuples qui constituent la nation ivoirienne –, s'est davantage donné à penser comme source de division et de dé-cohésion sociale, que comme facteur de cristallisation et d'unification de la nation ivoirienne. Ceci, d'autant plus que l'agitation de la question identitaire en contexte d'élection, si elle n'est pas rigoureusement circonscrite, représente toujours un risque majeur sur la paix politique et sociale.²⁴⁰

Au regard de ce qui précède, une analyse critique nous conduit à penser que le peuple ivoirien était à la recherche d'une identité authentique. Ce qui est légitime certes. Mais il va de soi qu'une entreprise sérieuse de fondation d'une nation doit s'appuyer sur des bases solides, impliquant notamment la production d'un discours fondateur et suffisamment mobilisateur. De même que l'élaboration des concepts clés, capables de s'ériger en instruments d'enracinement dans les esprits des populations, comme l'idée d'une commune et solidaire appartenance à une même nation. Le concept d'ivoirité serait donc porteur des valeurs patriotiques qu'il incombe aux différents acteurs de la société civile, ainsi qu'aux hommes politiques lucides et épris d'une grande ambition pour la patrie de mettre en évidence. Ainsi, l'on peut envisager une restitution du sens original de l'ivoirité, dans la perspective d'une réconciliation sincère, d'une paix sociale durable et d'un vivre-ensemble harmonieux dans un contexte de multiculturalisme. Un concept d'ivoirité non plus entendu comme fermeture au monde et aversion ou haine à l'égard de l'altérité, mais bien plus comme l'expression d'une expérience plurielle et féconde de la diversité du peuple ivoirien. Ceci au prix de la vigilance et du bon sens.

²⁴⁰ Landry NDOUNOU, « Pluralisme politique versus pluralisme paradoxal », In *L'Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie. Numéro 4, Libreville, année 2012, p. 76.

➤ Le cas de la « camerounité »²⁴¹

Nous voulons comprendre et définir la « camerounité » comme une identité culturelle commune à tous les camerounais (autochtones ou allogènes), et qui leur permet de s'épanouir en affirmant leur personnalité authentique. Après la création, par les Pères fondateurs, de l'Etat dans notre pays, il nous revient aujourd'hui de fonder la nation, ou tout au moins de lui donner un contenu spécifique conforme à notre réalité socio-historique. De quelle manière ? Là, nous semble-t-il, est le problème fondamental et la difficulté première qu'il revient à tous et à chacun de surmonter, et qui sonne comme un défi à l'intelligence. Mais le gros risque ici est que cette initiative au combien titanesque et néanmoins exaltante, ne prenne pas le chemin inverse de la dislocation des jalons censés participer au processus de renforcement des ressorts de l'unité nationale. Comme ce fut malheureusement le cas ailleurs. Il est certain aujourd'hui qu'aucun pays au monde ne saurait adéquatement se projeter sur l'échiquier international, sans s'être muni d'un certain nombre de valeurs fédératrices fortes qui le caractérise.

La camerounité nous apparaît comme une forme de repli identitaire problématique en ce sens que, l'idée en elle-même est ambiguë. Quels sont les éléments qui structurent cette idée ?

Nous voulons nous appesantir dans ce paragraphe sur l'aspect linguistique. Il faut dire en effet que, la langue est un élément déterminant dans la construction et la consolidation de l'identité culturelle. Le Cameroun compte un nombre impressionnant de langues locales et deux langues étrangères : le français et l'anglais comme langues officielles. Il faut comprendre ici que, l'identité linguistique du Cameroun ne se construira pas en reniant notre héritage historique. Il faut l'assumer en l'intégrant dans le processus. De cette manière, nos deux langues officielles, en marge de toute polémique, constituent un atout qui ouvre

²⁴¹ Expression empruntée à Nathanaël-Noël OWONO ZAMBO, dans son ouvrage intitulé *Cameroun – Le défi de l'unité nationale*. p. 189.

le Cameroun à l'universel. Le vrai problème est celui de la maîtrise de ces deux langues par l'ensemble des camerounais du triangle national. La parfaite maîtrise de l'anglais et du français constitue, à n'en point douter, un outil compétitif à l'échelle internationale. Or, l'on peut noter, pour le regretter, une absence de volonté réelle des pouvoirs politiques à rendre effectif cette mesure. Pour ce qui est des langues nationales, il faut les enseigner impérativement sans autres formes de procès ou de procédure. Il est certain que les réflexions et les travaux dans ce sens sont en cours. L'épineuse question reste celle du choix, mais le problème n'est pas insolvable. Si le fofoulo est presque un acquis pour les populations du Grand-Nord (Adamaoua, Nord et Extrême-Nord), les autres aires géographiques majeures du pays (le Centre (Centre et Sud), l'Est (Est), l'Ouest (Littoral et Ouest), et pour des raisons liées à notre héritage historique, le Nord-Ouest et le Sud-Ouest peuvent constituer une aire géographique à part entière) constituent encore une équation à plusieurs inconnus à résoudre. Il s'agit de choisir, sur la base des critères rationnels et objectifs, une langue pour en faire un instrument de communication locale. Par exemple le nombre de locuteurs. La langue retenue par les experts en la matière, sera érigée en langue-locale de communication et inscrit au programme scolaire. Et dont la maîtrise de celle-ci devra être un devoir-impératif pour tous les camerounais vivants dans cette localité. C'est loin d'être une évidence, mais une volonté politique ferme peut faire l'affaire. La camerounité va bien au-delà.

➤ **Quelques adjectifs conventionnels au Cameroun**

Cette partie est la suite logique de ce qui précède. En réalité nous voulons mettre en évidence ici, une autre forme de repli identitaire que l'on peut qualifier de tolérable. Il s'agit d'un ensemble d'expressions créées par les camerounais eux-mêmes et qui ont fini par s'imposer dans l'imagerie populaire. C'est une forme de repli identitaire acceptable, dans la mesure où, sans être invectivant ou stigmatisant, vous rappelle ironiquement vos origines, ou votre appartenance à un

groupe, tout en vous cataloguant du même coup. Dans ce registre, nous pouvons citer :

❖ *N'koa* : C'est une expression généralement utilisée par nos frères Bamiléké, pour désigner les camerounais ressortissant du Grand-Sud (Centre, Sud et Est)

❖ *Bam's*: C'est une expression beaucoup plus utilisée par les camerounais de la tranche-jeune. C'est le diminutif du nom bamiléké. Ce terme désigne les compatriotes des grassfield.

❖ *Wadjos* : C'est une expression qui permet de désigner les camerounais des Régions du Grand-Nord (Adamaoua, Nord et Extrême-Nord). Elle est généralement utilisée par les camerounais de la tranche-jeune.

❖ *Bamenda* : Ce terme fait référence aux compatriotes originaires des Régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest. Bien qu'utilisé par tout le reste, il est aussi fréquent en milieu-jeune.

❖ *Gadamayo*: L'expression Gadamayo est beaucoup plus utilisée par nos frères nordistes, pour désigner les autres camerounais originaires de l'autre rive du Mayo (les non-nordistes)

❖ *Belobo-lobo* : C'est une expression beaucoup plus utilisée par bétis, pour désigner ceux qui parlent autre chose que leur langue.

❖ *Sardinard* et *tontinard* : C'est deux expressions se sont développées récemment au Cameroun. Des produits *made in Cameroon*. En réalité, c'est au cours des dernières consultations électorales (élection présidentielle du 07 Octobre 2018) que les termes *sardinard* et *tontinard* sont nés, pour désigner les militants et sympathisants de deux partis politiques à savoir respectivement : le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), et le Mouvement pour la Renaissance du Cameroun (MRC).

❖ *Les églisiens et les hiboux* : Ceux-ci constituent à date, le dernier né des concepts *made in cameroon*. La ressentie crise MINSEP²⁴²-FECAFOOT²⁴³ a catalogué les camerounais en deux groupes : la partisans du Pr. Mouelle KOMBI²⁴⁴ et ceux de Samuel ETO'O FILS²⁴⁵ étaient respectivement appelés hiboux et églisiens.

Ces expressions, pour la plupart, sont d'origine populiste, mais très mesquine. Elles sont utilisées dans la cour de l'école et les campus universitaires ; dans la rue, les marchés et autres espaces publics. Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, parlant de ces habitudes, les qualifie de « tribalisme primaire ».²⁴⁶ Il pense, quoi que ironisantes et inoffensives au départ, ces expressions peuvent conduire à terme, à des comportements anti-républicains et à des constructions psychiques individuelles qui donnent lieu à la méfiance et à la stigmatisation de l'autre :

Cette attitude pour le moins curieuse, voire discourtoisie, devient pernicieuse en raison de son caractère exclusif. Inconsciemment ou naïvement, elle permet aux une de manifester leur intimité et affinité tribales entre « frères » et d'indiquer implicitement aux autres leur différence quand bien même ils sont « ensemble ». En tout état de cause, ce comportement, qui relève au départ de l'influence anthropologique et sociologique de la communauté sur l'individu est à proscrire, car il devient toujours à la longue, un mode de penser et d'agir porteur de germes de tribalisme et d'ethnofascisme.²⁴⁷

D'où son caractère problématique.

3.3.3. Les formes excessives et vicieuses : Cas du phénomène du tribalisme

²⁴² Ministère des Sports et de l'Education Physique.

²⁴³ Fédération Camerounaise de Football.

²⁴⁴ Le Pr. Mouelle KOMBI est l'actuel Ministre camerounais du Sport et de l'Education Physique.

²⁴⁵ Samuel ETO'O FILS, légende incontesté du Football mondial, est l'actuel Président de la Fédération Camerounaise de Football.

²⁴⁶ Nathanaël Noël Owono Zambo, *Op. cit.*, p. 63.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 64.

➤ Une approche relativiste

Qu'est-ce que le tribalisme ? Le tribalisme est un comportement, une attitude positive ou négative qui crée, dans un milieu social donné, un réseau d'attractions et de répulsions entre les membres de deux ou plusieurs groupes composant ce milieu social. Les membres de chacun de ces groupes se disent liés par le sang, mais ils le sont beaucoup plus par l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes par rapport aux autres. En sorte que le tribalisme est une mentalité de groupe, une illusion grégaire ou une disposition d'esprit qui détermine la conduite des individus appartenant à un même groupe, et qui règle leurs relations, souvent agressives, avec les membres de groupes similaires. Ce groupe, qui se pose en s'opposant aux autres et dont les membres se croient liés par le sang, est la tribu ; d'où le mot lui-même de tribalisme. Le suffixe en « isme » dénote bien l'idée ou l'idéologie que les membres du groupe en question se font d'eux-mêmes.

Cette définition provisoire du tribalisme nous met déjà en garde, et nous permet d'échapper à l'attitude qui fait croire communément que le tribalisme n'est qu'un retour à la barbarie et primitivisme. Défini ainsi, le tribalisme participe de la même essence que ces phénomènes, longtemps regardés avec admiration et respect, qu'on nomme patriotisme ou nationalisme. Entre le tribalisme, le patriotisme ou le nationalisme, il y a une différence de degré (ou d'interprétation), mais pas de nature.

Cette approche du concept pensé par Lanciné Sylla nous permet d'appréhender le tribalisme de façon plus ouverte. En effet, tout comme l'ethnisme, le tribalisme se donne à voir comme le fait d'une pratique qui tend à promouvoir un système de solidarité de type préférentiel et exclusif. Selon les contextes, il prend un sens précis.

➤ L'arôme idéologique des intellectuels

En fin de compte, nous dirons que c'est dans la lutte pour la conquête, la conservation et l'exercice du pouvoir que les fractions politiques antagonistes, dominées par les intellectuels, jouent à la fois sur le registre de l'appartenance social (intérêt de classe) et sur le registre du tribalisme, c'est-à-dire de l'instrumentalisation de la conscience ethnique. Ici, le tribalisme fonctionne comme une ruse des intellectuels, c'est-à-dire comme déploiement de la raison politique instrumentale et organisatrice dans le travail d'occultation idéologique des intérêts de classe divergents pour une identité des intérêts « ethniques » identiques de tous les individus qui seraient issus d'une même parenté ethnique. Et c'est en cela que le tribalisme est l'arôme idéologique des intellectuels.

Rien qu'au Cameroun, foisonnent les références qui pointent l'écart entre les discours des élites intellectuels et le quotidien dantesque des petites gens. Ils sont en déphasage avec les villageois et les paysans dont ils sont censés porter les espoirs.

La véritable préoccupation des populations (non privilégiées) de nos pays est en priorité d'ordre existentiel. Il s'agit pour elles d'améliorer leur accès aux soins de santé, espérer pour leurs progénitures une offre d'emploi qui les prédisposerait à terme à une insertion socioprofessionnelle grâce à laquelle ils pourront mener une vie décente et épanouissante. Les adultes quant à eux espèrent pouvoir bénéficier d'une offre de formation continue et d'emploi crédibles et satisfaisante. Sur le plan administratif, les populations attendent des hommes politiques au pouvoir, de disposer au sein de l'Etat et de ses différents démembrements, des infrastructures de base, grâce auxquels elles pourront réaliser différentes activités susceptibles de favoriser le développement, et partant d'améliorer significativement leurs conditions d'existence. Nourrir la légitime ambition d'espérer ; participer à la création d'un cadre juridictionnel et institutionnel qui garantisse l'effectivité des droits et libertés naturels, d'une part, et qui soit, d'autre part, favorable à l'établissement d'un environnement propice

au climat des affaires, et aux grands investissements structureaux. Ces problèmes et attentes légitimes n'ont pas de couleur politique, pas plus qu'ils n'arborent de coloration ethnique ou tribale, communautariste ou régionaliste. Ils procèdent tout simplement du bon sens et d'une conscience politique saine et républicaine. C'est le seul combat digne de foi. C'est sur ce terrain qu'il faut se déployer, c'est là que les intellectuels sont attendus pour investir leur savoir et leur savoir-faire. C'est là en effet qu'il importe d'orienter nos forces et nos talents, nos compétences et nos intelligences. Car en fait, le vivre-ensemble harmonieux est tributaire de la qualité de la gouvernance. Un Etat bien structuré devrait contribuer à assainir le climat social en limitant le niveau des disparités criantes qui favorisent la production de couches de pauvreté toujours réceptives aux sirènes du tribalisme et du repli identitaire mortifère.

Le problème réside donc, non pas dans la quête effrénée d'une mobilisation à caractère identitaire, au demeurant hypothétique et problématique, mais dans une politique de bonne gouvernance induisant une meilleure redistribution des ressources produites et engrangées par l'Etat. *In fine*, en Afrique, « le problème n'est ni Punu, ni Fang, ni Kota, ni Okandè, ni Obamba, Myènè, Aduma, Awandji, Ndumu ou encore Téké (Gabon) ; Malinké ou Peul (Guinée), Duala, Bamiléké, Beti (Cameroun), Sud, Centre Nord : Akan-Baoulé, Bété, Guéré, Yacuoba, Sénoufo, Dioula (Côte d'Ivoire), Vili, Mbochi, Laari, (Congo), Kikuyu, Louo (Kenya), Hutu, Tutsi, Twa (Rwanda, Burundi), etc. Le problème, pensons-nous, en effet, est simplement organisationnel et touche à la problématique du vivre ensemble à l'échelle d'une nation trans-ethnique et qui soit fondée sur l'idée fédératrice et non équivoque d'un développement viable, fiable, cohérent, adossé à des principes de justice sociale, de solidarité et de prospérité pour tous. C'est à ce niveau primordial du renforcement significatif effectif des capacités humaines d'existence, et non sur un autre plan, que le génie créateur de nos différents acteurs politiques (...) est expressément attendu ».

➤ Un défi d'intégration sociopolitique

C'est ainsi qu'en matière de redistribution ou de gratifications, de partage, d'allégeance ou de dévolution du pouvoir..., le tribalisme se présente comme un système basé sur l'idée que, le choix doit se porter en priorité et exclusivement vers les personnes considérées et identifiées comme ressortissant de la même communauté. Personnes qui auraient en partage les mêmes valeurs culturelles, traditionnelles ; les mêmes *us* et coutumes, bref le même héritage ancestral. C'est en fait un groupe de personnes qui se structurerait et se consoliderait autour des mêmes aspirations et d'un devoir de solidarité, de défense ou de protection. Vu sous cet aspect, nous dirons avec Landry NDOUNOU²⁴⁸ que

*le tribalisme ou l'ethnisme se donne à entendre comme le fait d'une certaine affinité psychoaffective mue par le sentiment qu'éprouve un individu et une collectivité d'être organiquement liés, d'une part ; d'autre part, la conviction ou le fait pour ce même individu de se persuader qu'il est ontologiquement attaché à d'autres individus qui ont en partage la même collectivité et, qu'à ce titre, il se trouve tenu de veiller au bien-être de cet autre qui apparaît à cet égard comme une partie de lui-même (...), et dont la survie, la protection et l'épanouissement sont nécessaires, en tant qu'ils conditionnent parallèlement et en dernière instance sa (ma) survie, sa (ma) protection et son (mon) épanouissement.*²⁴⁹

Pour dire les choses de manière plus explicite, il s'agit d'établir une frontière entre les « autres » et « nous », de définir le devoir de solidarité à partir de l'établissement entre ce qui relève de l'*out group* et ce qui participe de l'*in group*. Considéré de cette manière, le tribalisme ou l'ethnisme apparaît comme un réflexe, une attitude naturelle et normale. Car, quoi de plus naturelle en effet, que la volonté exprimée et manifestée ; sincère et nécessaire, de soutenir, de protéger et de défendre les siens, ceux en l'occurrence que l'on estime comme

²⁴⁸ Philosophe gabonais, Professeur à l'ENS de Libreville au Gabon.

²⁴⁹ Landry NDOUNOU, *Op cit.*, p. 65.

faisant partie de ses proches, de sa fratrie. Quoi justement de légitime, de plus normal et tout à fait naturel à cet égard ! Cela dit, là n'est pas le problème.

Ce sentiment, au demeurant légitime, devient nocif et vicieux dès lors que *je* tends à considérer l'*autre* qui n'est pas *moi* comme un obstacle majeur, un rival, une source de contrariété profonde à la réalisation de mes ambitions. Autrement dit le tribalisme verse dans le vice lorsque l'on n'assume plus la différence. Parce que l'autre n'appartient pas à ma communauté d'origine, il devient un adversaire à combattre qui nourrit les mêmes ambitions que moi, dans le même espace vital que j'entends revendiquer comme lieu d'auto-affirmation de mon être, je reste enclin à considérer que seule sa mise hors d'état de nuire, sa destruction, son élimination systématique en l'espèce, le fait de le contenir, d'affecter considérablement sa marge de manœuvre, de le réduire à sa plus simple expression..., cela seule pourra assurer ma survie et, subséquemment, prédisposer à la réalisation des fins que je me suis assignées. C'est donc

L'incapacité à transcender le même pour ainsi accéder à l'altérité, au différent et l'admettre dans sa différence, considérée dès lors comme une voie alternative et néanmoins complémentaire, susceptible à ce titre de penser et de renforcer communément les modalités du vivre-ensemble, au-delà de l'ethnie, de la communauté, de la tribu somme toute, que réside le problème fondamental du tribalisme. Il est, en effet, question dans le tribalisme de vouloir tendancieusement poser le problème politique à partir du moi, entendu comme absolue primauté, centralité irréductible, ipséité irréconciliable. Le tribalisme apparaît ici comme l'expression à peine voilée d'un ethnocentrisme, par définition, hégémonique et exclusif.²⁵⁰

Dans le champ politique, y compris celui des enjeux qui lui sont associés, le tribalisme se donne à voir comme l'expression d'un rapport résolument idéologique à la tribu, à l'ethnie, à la communauté : Il s'agit de concevoir pour le défendre, le projet d'identification d'une société politique somme toute

²⁵⁰ Landry NDOUNOU, Op cit, p. 67.

performante en jouant sur les ressorts de la cristallisation mono-identitaire (principe d'inclusion/exclusion) ; en posant la mobilisation et la dynamique des affinités élective (solidarité préférentielle, solidarité restreinte et mécanique) ; en jouant sur le registre de l'exubérance, de l'émotion, de l'exaltation des affects, du ressentiment et de la frustration souvent légitimes mais parfois infondés, des pulsions et de l'inconscient collectif ; en défendant l'hypothèse fort improbable de l'absolue et prétendument nécessaire homogénéité culturelle comme seuls gages de la pertinence et de la réussite de toute action sociopolitique, socioéconomique, socioculturelle et même de l'ordre de la civilisation (Landry NDOUNOU). Le tribalisme, dans son pan idéologique, devient le fait de penser le fait politique et son organisation, à partir de l'instrumentalisation politique des membres réels ou supposés d'une même communauté. Dans cette dynamique, il n'est pas rare d'observer les démagogues, les idéologues ou autres acteurs politiques désireux d'accéder aux affaires, ou de voir accéder leur champion au pouvoir, à l'exercice de la magistrature suprême, aux différents démembrements et leviers du pouvoir d'Etat, ainsi qu'à la rente économique et financière à laquelle ils permettent l'accès, projettent de construire une rhétorique qui consiste en substance dans la postulation pour le moins péremptoire de la convergence non équivoque et totale d'intérêts supposés exister entre tous les membres du même groupe ethnique.

Pour Engelberg Mveng, l'homme est avant tout comme un être cosmique.²⁵¹ Selon la dimension évolutive, il est le terme d'un processus. Le tremplin, mieux encore le point de départ de la pensée négro-africaine, c'est l'expérience la plus fondamentale de l'homme, l'expérience de la vie et de la vie de l'homme vivant.²⁵² Dans la conception négro-africaine de la personne humaine,

²⁵¹ Pour Engelbert Mveng, l'homme est le mystère cosmique, il regroupe divers éléments constitutifs du cosmos. Il est à la fois du monde des vivants et des morts, il est esprit animal, végétal, minéral. Il est eau, il est vent, il est Geb et Nut, c'est-à-dire ciel et terre. Son apparence au monde terrestre se manifeste dans l'alternance de la vie et de la mort. Mais est aussi du monde d'en bas qui est celui de l'angoisse et de la peur. Le Muntu est un univers en miniature, il est un microcosme dans un macrocosme.

²⁵² Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 10.

faite à base du composé humain et issue d'une anthropologie de type pluraliste, l'homme est à la fois communautaire, parce que situé dans une communauté ; et interrelationnel, car vivant dans un vaste univers.

Quel que soit la démarche employée par divers peuples négro-africains, cette dynamique et cette relation sont celles de la vie vers la recherche de son épanouissement intégral. C'est une évolution et une marche en avant, une montée et une croissance, une quête et une conquête, une passion, une mort et une résurrection. La personne humaine composée du corps, de l'ombre et du souffle est une véritable synthèse de l'univers. Elle appartient à la totalité de la durée. Elle est l'univers en miniature. L'homme se découvre ainsi comme un projet en constante réalisation, qui s'édifie lui-même et se conquiert à l'existence. La personne humaine se révèle être le récapitulatif du cosmos, et son rôle dans le monde est de mobiliser les alliés de la vie contre ceux de la mort, et d'assurer la victoire des premiers.

Conclusion

Parvenus à l'issue de cette partie qui portait sur la question de l'humanisme dans la société contemporaine, nous avons pu examiner cette question à partir de ses fondements gréco-romains et sa dimension trans-humanitaire. Nous avons analysé tour à tour ses différents mouvements de pensée, la vision humaniste de Lévinas et l'humanisme dans le contexte socio-culturel en Afrique. Il en ressort que, la question de l'humanisme reste un sujet très vaste et assez complexe. Cette réflexion nous a donné l'occasion de revisiter les différentes articulations et mouvements de pensées que ce concept a subi au cours de l'histoire des idées. Notre attitude vis-à-vis de la dignité humaine est profondément influencée par les valeurs contenues dans la culture de chaque société. Les cultures doivent être guidées par une vision morale positive de la dignité humaine, de la solidarité et de la complémentarité. Dans son humanisme de l'autre homme, Lévinas propose

une prise en charge totale et intégrale de l'autre. Le moi n'est plus maître dans sa propre demeure. Désormais notre agir est profondément déterminé par notre sensibilité à l'égard des nécessiteux.

DEUXIEME PARTIE

**L'ETIOLOGIE D'UNE RATIONALITE PREDATRICE ET DES CRISES DE
LA COEXISTENCE PACIFIQUE EN AFRIQUE**

La vie en elle-même est un théâtre d'éternels conflits et confrontations entre les différents acteurs qui partagent le même *topos*. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à certains penseurs que le « Projet de paix perpétuelle » d'Emmanuel Kant est tout simplement un utopisme. Du coup, la question des causes des crises de la coexistence pacifique semble non-pertinente dans la mesure où, ces crises sont intimement liées à la nature même de la vie, et de la vie des hommes précisément.

Mais en vérité, l'examen de l'étiologie de ces crises consiste à chercher et à comprendre ce qui, à un moment donné de la vie des hommes peut déclencher, accentuer et même expliquer ces crises. Si donc la crise en elle-même n'est pas une originalité, les causes qui la déclenche ou qui l'accroît à un moment donné de l'histoire sont particulières. D'où toute la pertinence de cette partie.

La crise de l'humanisme de notre temps peut être adossée à plusieurs facteurs à la fois politiques et économiques, sociaux et culturels. Le constat est clair, l'homme semble avoir perdu sa valeur originelle, celle de l'être absolu : Il semble ne plus être une fin en soi. La question ici est celle de savoir pourquoi ce désenchantement ? Comment en est-on arrivé là ? Si avec l'état de nature, la règle d'or était la loi du plus fort : la jungle, comment comprendre qu'avec l'organisation de la société en Etat bien structuré, l'on en vienne à vivre dans l'anarchie et le chaos ? L'Etat a-t-il démissionné de ses responsabilités de régulateur des mœurs ? ou alors les valeurs qui régissent le vivre-ensemble ont changé ? En d'autres termes, l'envahissement de l'économie sur le champ politique peut-il expliquer cette décadence des valeurs humaines ? La mentalité prédatrice dont il est question dans cette réflexion ne trouve-t-elle pas son fondement dans le capitalisme moderne dont l'essence est la recherche du profit ? La faillite de l'Etat aujourd'hui dans ses missions régaliennes ne trouve-t-elle pas une explication dans l'amenuisement de ses divers rôles par le biais de la privation des entreprises et des coupes opérées dans les politiques de protection sociale ? L'envahissement du champ politique par l'économisme, n'est-il pas à l'origine de la dégradation des rapports humano-humains ? Si l'intérêt personnel est un des bras séculiers du capitalisme, le phénomène de la corruption qui ronge nos sociétés aujourd'hui n'a-t-il pas des accointances avec l'esprit capitaliste ambiant ? La « rationalité prédatrice » n'a-t-elle pas de liens avec l'égoïsme rationnel qui caractérise les mentalités de notre temps ?

CHAPITRE 4

La faillite de l'Etat et la crise de l'Etat de droit

Introduction

Il est tout à fait absurde de penser que la principale source du mal dans nos Etats est le citoyen ordinaire : celui qui n'a ni voix ni décision, celui ligoté et intimidé par le pouvoir en place. En général et dans l'imagerie populaire, il est admis que, le chef ou la tutelle est le premier responsable du succès ou de l'échec d'une situation. Et dans le contexte qui est le nôtre ici, on parlera de l'Etat comme premier responsable de la politique nationale. En réalité, c'est le chef qui donne le ton. C'est lui qui indique le cap. C'est lui qui impulse la dynamique, qui donne le rythme. En cas de résistance ou d'opposition, lorsque tous les moyens pacifiques et légaux sont épuisés, c'est encore le chef (en tant qu'il incarne l'Etat) qui détient le monopole de la coercition légitime. C'est dans cette logique de pensée que nous situons la faillite de l'Etat comme une des causes des crises de valeurs et des crises sociopolitiques de nos sociétés. Pour Lucien AYISSI en effet,

*La rationalité prédatrice qui détermine la psychologie du "manduco" ou du "rogue citizen" en même temps qu'elle domine les gouvernances permissives, explique le nihilisme politique auquel se condamne l'État dans lequel l'impunité est le terreau fertile pour la corruption. Devenu un rien politique, pour défaut d'application des règles générales de la justice et de l'équité, l'État assiste, en toute impuissance, à la prospérité des formes d'illégalité et d'immoralité qui le prédisposent au chaos. La trajectoire politique des gouvernants est nécessairement nihiliste lorsqu'ils font preuve de connivence ou de laxisme par rapport à la rationalité prédatrice.*²⁵³

Certes, tous sommes responsables de la crise, mais à des niveaux différents, et chacun selon sa fonction sociale. L'Etat en tant que le régulateur suprême de la vie publique ne peut être dédouané du chaos social. Le concept de « l'Etat en faillite » est généralement utilisé pour décrire la situation d'un Etat qui se retrouve dans l'incapacité d'assumer ses fonctions régaliennes de base à la suite de

²⁵³ Lucien AYISSI, *Rationalité Prédatrice et crise de l'État de droit*, Yaoundé, l'Harmattan, 2011, p. 169.

l'effondrement total ou partiel de ses institutions gouvernementales et administratives. Dit autrement, ce concept est utilisé pour désigner les Etats qui n'ont pas la capacité ou la volonté politique de répondre aux besoins essentiels de leurs populations. Il renvoie de façon extensive à tous les pays affaiblis par la guerre, les crises institutionnelles répétées ou la pauvreté extrême, dans lesquelles les institutions gouvernementales ne sont plus capables de maintenir des conditions de stabilité politique et de développement suffisantes pour garantir la sécurité et le bien-être des populations. En fait, le problème ici est celui de la responsabilité de l'Etat dans la perversité et dégradation des mœurs d'une part, et d'autre part de la crise du vivre-ensemble au sein de nos Etats.

Nous partons en effet de l'hypothèse que, le renforcement de l'Etat contribuerait naturellement au renforcement de la cohésion sociale et à la stabilisation de l'ordre politique interne, tout en garantissant une plus grande sécurité et une meilleure stabilité dans les relations nationales et internationales. Inversement, la fragilité des institutions centrales de gouvernement est associée à un risque plus grand de désordre et à la montée de l'insécurité. En fait, nous considérons l'Etat ici, comme l'unité primordiale à partir de laquelle il est possible de comprendre et de penser l'ordre et la stabilité dans la société. Dès lors, comment comprendre que l'Etat qui est censé garantir le respect des droits humains les plus fondamentaux et assurer la coexistence pacifique dans nos sociétés, semble être impuissant à s'acquitter de cette mission, lorsqu'il ne se retrouve pas lui-même au banc des accusés ? L'Etat est-il toujours maître du jeu politique dans nos sociétés marchandes à forte tendance libérale ? Le pouvoir politique suffit-il à lui seul pour qu'un Etat puisse efficacement et pertinemment accomplir ces missions sociales ? Ne peut-on pas dire avec OUMAROU MAZADOU que le statut et le devenir de la politique ont été mis à rude épreuve par le néolibéralisme, lequel a substitué les institutions régaliennes de l'Etat qui assurent le bien-être par l'entremise de la dérèglementation qui s'est instaurée

dans le cadre constitutionnel, au détriment de l'Etat ?²⁵⁴ Quels sens revêt le concept de « la faillite de l'Etat » ? Quelles sont les missions régaliennes de celui-ci ? Quelles sont les implications d'un Etat en faillite ?

4.1. Essai de clarification du concept

Le concept de la « faillite de l'Etat » est une expression polysémique. Il peut être appréhendé sous plusieurs dimensions, en occurrence juridique, managériale ou économique.

4.1.1. Une approche juridique

Un Etat par définition, est une organisation sociale, politique et économique souveraine, constituée par des institutions, et régit par un certain nombre d'instruments juridiques nationaux et internationaux. Dans le droit international, pour qu'un Etat soit reconnu comme tel, il faut qu'il respecte un certain nombre de critères parmi lesquels la composition d'un gouvernement (les organes qui représentent l'Etat et appliquent son autorité). Sur le plan juridique, la faillite d'un Etat peut avoir deux types d'implications : celles se rapportant à l'Etat concerné et celles ayant trait à la communauté internationale.

S'agissant des implications sur l'Etat, elles peuvent être multiples, mais concernant tout d'abord ses droits, parmi lesquels le plus fondamental d'entre eux, à savoir son droit à l'existence en tant qu'Etat souverain. En effet, il est de doctrine et de jurisprudence établies qu'un Etat ne peut exister, c'est-à-dire entrer dans la communauté des nations, sans une autorité centrale qui a la maîtrise du territoire et de la population qu'il revendique. La question que l'on pourrait se poser dès lors est de savoir si la faillite de l'Etat, entendue comme la perte de l'autorité centrale, est de nature à entraîner sa cessation ? Il en est ainsi de sa souveraineté.

²⁵⁴ Oumarou Mazadou, *Politique et Humanisme. Réflexions sur le devenir de l'Etat à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Monange, 2022, p. 31.

L'Etat en faillite conserve-t-il toute la plénitude de sa souveraineté ou au contraire se retrouve-t-il dépouillé de celle-ci et de ses attributs qui vont avec ? La question est délicate et il n'existe pas ici, comme dans le cas de la personnalité juridique de l'Etat, de règle positive en la matière. Quant aux obligations, les mêmes interrogations peuvent être soulevées. L'Etat en faillite est-il tenu au respect de ses engagements internationaux ? Est-il responsable ? Autant de questions dont les réponses, au demeurant incertaines, peuvent radicalement changer en fonction de celles apportées aux interrogations soulevées plus haut, notamment à celles ayant trait au « droit à la vie » de l'Etat, à sa capacité à administrer ses populations.

4.1.2. Une approche managériale

Sur le plan de la gestion des affaires étatiques, la faillite de l'Etat se définit comme étant l'incapacité de celui-ci à assumer le minimum de ses fonctions de base. Il est du devoir régalien de l'Etat, et de ceux et celles qui l'incarne au quotidien, d'assurer le fonctionnement des institutions étatiques à travers le service administratif. L'Etat en faillite serait donc celui qui se trouve dans une situation où il est incapable de régler ses fonctions traditionnelles, et notamment d'assurer la sécurité interne comme externe des personnes et des biens, bien qu'il dispose théoriquement du monopole de la force légitime.

L'Etat en faillite serait incapable de se maintenir en équilibre. Le diagnostic de la faillite peut aussi être fait sur le critère de l'efficacité. Sur ce point, l'inefficacité de l'Etat quant à la délivrance des services relevant du domaine régalien est aussi un indicateur de faillite. Cette inefficacité est le plus souvent le fruit des conflits internes ayant causé entre autres la destruction ou l'affaiblissement totale ou partielle des institutions politico-administratives de l'Etat. Dans la conception restrictive cependant, on va au-delà pour ne voir dans l'Etat en faillite qu'un Etat dans lequel les institutions gouvernementales se sont

complètement effondrées ou affaiblit, laissant la place au chaos et à l'anarchie. L'accent est ici moins mis sur l'incapacité ou l'inefficacité du gouvernement que sur son inexistence pure et simple. Ainsi appréhendée, on voit bien que la faillite, ne se confond pas à la faillite économique à laquelle on pourrait penser de prime abord. Il peut arriver en effet que l'Etat soit dans une situation de « faillite » économique, auquel cas, de quoi s'agit-il ?

4.1.3. Une approche internationaliste

La notion d'Etat en faillite, dans la cadre de la doctrine du droit international, reste disputée et partagée entre deux conceptions qui s'affrontent : d'une part, une conception large ou extensive ; et d'autre part, une conception restrictive.

La conception extensive s'appuie sur deux critères pour définir un Etat en faillite : L'ineffectivité et l'incapacité des autorités politiques. Selon cette conception en effet, l'Etat en faillite est un Etat qui se retrouve dans une incapacité liée à l'ineffectivité de ses autorités politiques de remplir ses missions régaliennes.

L'Etat est souvent défini comme une structure politico-administrative qui revendique avec succès le monopole de la contrainte physique légitime sur une population habitant un territoire donné. L'ineffectivité de l'autorité politique, celle qui incarne l'Etat, signifie la perte de ce monopole avec toutes les conséquences qui s'ensuivent. Dans cette conceptive, la perte du monopole de la violence légitime est un élément essentiel. C'est pourquoi la défaillance de l'Etat entraîne la dégradation de sa souveraineté nationale et territoriale, tout comme la perte de contrôle de l'espace politique et économique.

S'agissant de l'incapacité, l'Etat n'est pas une structure qui doit seulement revendiquer le monopole de la coercition légitime. Il a des missions vis-à-vis de ses populations qu'il doit remplir. Parmi ces missions, il y a celles dites régaliennes, à savoir la sécurité, le maintien de l'ordre, la justice, la défense et la

diplomatie. Mais il y a également les missions dites de base que sont l'éducation, la santé, la nutrition, l'eau potable, les infrastructures, le transport, l'électricité, etc. Lorsqu'un Etat est incapable d'exercer ces fonctions ou de fournir ces services en raison de la défaillance de ses institutions et en particulier de son gouvernement, il sera considéré comme un Etat défaillant.

La conception restrictive quant à elle met l'accent sur l'inexistence de l'autorité publique sur une période prolongée et le chaos subséquent. La perte de l'autorité publique est décisive, puisqu'elle prive l'Etat d'un de ses attributs essentiels sans lequel son existence en tant qu'Etat souverain devient impossible. Par ailleurs, cette conception permet d'exclure du rang des Etats en faillite, la multitude d'Etats qui connaissent certes des difficultés sérieuses intérieures, mais n'ont pas moins conservé une certaine maîtrise de leur territoire et de leur population. Néanmoins, la conception restrictive comporte un écueil ou une impression. En effet, on pourrait se demander à partir de quelle durée l'absence de l'autorité publique peut être considérée comme ayant entraîné la faillite de l'Etat ? Certes, en évoquant une absence sur une période prolongée, on exclut d'office les situations de confusion temporaires, où les autorités d'un pays tombent sans être immédiatement remplacées par de nouvelles autorités. On pense par exemple aux situations d'insurrection populaire, comme ce qui s'est déroulé au Burkina Faso en Octobre 2014 avec le départ du pouvoir de Blaise Compaoré.

4.2. Les missions régaliennes de l'Etat

Le maintien de la paix, de la sécurité et de l'intégrité nationale ; la gestion du service public ; et la garantie du bien-être de ses citoyens. Voilà entre autres les besoins légitimes et essentiels auxquels tout citoyen est en droit d'attendre du gouvernement de son Etat.

4.2.1. Le maintien de la paix et de sécurité des personnes et des biens

En principe, la responsabilité première d'un gouvernement est d'assurer la sécurité de la nation et de ses citoyens. Autrement dit, un gouvernement n'a pas de plus grande responsabilité que celle de protéger son peuple, et son patrimoine. Dans ce contexte, la paix et la sécurité²⁵⁵ sont intimement liées.

Dans un Etat souverain, le maintien de la paix et de la sécurité relève du domaine de la politique de sécurité nationale ou stratégie de sécurité nationale. Elle consiste, cette politique, en la définition des objectifs à atteindre, des moyens à mettre en œuvre et des ressources à mobiliser par l'Etat pour protéger sa population, son territoire et ses intérêts vitaux. Elle est transversale aux grandes fonctions ministérielles traditionnelles des Etats telles que : la défense, la politique étrangère, l'administration territoriale et la sécurité intérieure, en ce que cette dernière s'appréhende dans une vision d'ensemble les menaces et les risques qui pèsent sur la sécurité nationale et auxquels les réponses, souvent multifonctionnelles, requièrent la mise en œuvre des politiques interministérielles cohérentes et coordonnées.

Les notions de sécurité et de paix véhiculent une connotation d'importance et d'urgence pour le bien-être général de la nation. L'efficacité de cette action s'inscrit sur la continuité. Dans un Etat démocratique, cette efficacité dépend souvent d'un large consensus entre d'une part les pouvoirs publics, et d'autre part les différents acteurs nationaux au rang desquels les leaders des grands partis politiques, les leaders de la société civile, les dignitaires religieux.

Dans sa dimension préventive, le maintien de la paix, dans un Etat, consiste à prévenir les menaces à sa sécurité et à son intégrité territoriale qui pourraient provenir de l'intérieur ou de l'extérieur (d'un pays tiers). Il permet aussi de réduire

²⁵⁵ La sécurité comprise comme une situation caractérisée par l'absence de menaces pour les personnes et leurs biens, d'où il résulte un sentiment de tranquillité et de confiance, et donc de paix.

les risques de propagation de guerre civile dans d'autres Etats. Pour gagner en maturité et en crédibilité, la prévention de la paix dans un Etat exige que l'on s'attaque aux causes profondes des conflits dans les trois piliers d'action que sont la paix et la sécurité, les droits (dignité) de l'homme, et le développement inclusif, étant entendu que la misère est une source de tension sociale. Et donc une menace réelle à la paix et à la sécurité.

Au niveau de la communauté internationale, nous pouvons préciser que le maintien de la paix et de la sécurité dans le monde est l'une des missions les plus importantes des Nations Unies. A cet effet, l'ONU dispose toute une Institution, le Conseil de sécurité, chargée de gérer cette question.²⁵⁶ Dans tout ce processus, la sécurité nationale, la stabilité institutionnelle et politique, et le bien-être des populations y sont considérés comme un prolongement naturel de la consolidation du gouvernement bureaucratique et de sa capacité à intervenir dans la société.

4.2.2. La stabilité et la continuité des institutions politico-administratives

La stabilité institutionnelle s'entend ici être le fonctionnement normal des institutions publiques dans un Etat donné conformément à leurs différentes missions dans le strict respect de la loi et dans les limites du temps imparti pour leur fonctionnement. Ce fonctionnement est régi par la recherche permanent de l'intérêt général. Ainsi, certains éléments permettent d'apprécier ce

²⁵⁶ La Charte des Nations Unies confère au Conseil de Sécurité la responsabilité principale du maintien de la paix et de la sécurité internationales. Le Conseil compte 15 membres, dont cinq (05) sont permanents (La Chine, les Etats Unis d'Amérique, la France, la Grande Bretagne, la Fédération de Russie. Tous disposent du droit de veto !), et les dix (10) autres élus par l'Assemblée Générale pour un mandat de deux ans. Chaque membre dispose d'une voix. Au terme de la Charte, tous les Etats Membres sont tenus d'appliquer les décisions du Conseil. Le Conseil de Sécurité est compétent au premier chef pour constater l'existence d'une menace contre la paix ou d'un acte d'agression. Il invite les parties à un différend à régler ce litige par des moyens pacifiques et recommande les méthodes d'ajustement et les termes de règlement qu'il juge appropriés. Dans certains cas, il peut imposer des sanctions, voire autoriser l'emploi de la force pour maintenir ou rétablir la paix et la sécurité internationales. Le maintien de la paix de l'ONU aide les pays à renforcer l'Etat de droit en rétablissant et en maintenant la sécurité, en protégeant les civils, en ouvrant la voie à la consolidation de la paix, en reconstruisant les communautés et en créant les conditions nécessaires à une paix durable.

fonctionnement à savoir : la continuité des services publics ; l'égalité devant les services publics.

Dès lors que les services publics sont des activités d'intérêt général, il est normal qu'ils fonctionnent de façon régulière et continue. En ce qui est de l'égalité devant les services publics, il faut dire que, dans la plupart des constitutions des pays démocratiques modernes, ce principe est une extension au domaine des services publics, du principe de l'égalité de tous devant la loi : Il implique que toutes les personnes qui sont à un titre ou à un autre, en contact avec les services publics soient traitées de la même manière sans discrimination ni arbitraire. Le principe d'adaptation dans ce contexte voudrait tout simplement signifier que, l'administration qui a en charge un service public doit pouvoir l'adapter, le modifier si les circonstances l'exigent (évolution des besoins publics, progrès technologiques, conjoncture économique, etc.) et au profit de l'intérêt général.

Dans cette optique, les éléments pouvant faire constater la stabilité et la continuité des institutions politico-administratives sont entre autres : la permanence,²⁵⁷ le fonctionnement régulier au respect des textes préétablis,²⁵⁸ l'accomplissement des missions à leur dévolues et, l'efficacité et l'efficience dans le fonctionnement.²⁵⁹

²⁵⁷ Dans notre réflexion sur la stabilité et la continuité des institutions, le critérium de permanence que nous mettons en évidence ici voudrait indiquer que, les institutions politico-administratives dans un système doivent fonctionner de manière permanente, c'est-à-dire sans interruption aucune.

²⁵⁸ Le fonctionnement régulier des institutions renvoi certes à la permanence, mais ici, nous voulons mettre l'accent sur le respect des textes préétablis. Autrement dit, l'Etat étant organisé, il est normal que les institutions œuvrant en son sein se conforment aux différentes règles régissant leur fonctionnement. Ce critère s'entend être la cristallisation du principe qui voudrait faire du droit un facteur de l'ordre.

²⁵⁹ L'un des signes qui indique qu'un Etat est fragilisé est sans aucun doute, l'inertie et l'inefficacité. C'est pourquoi en rappelant les missions régaliennes de l'Etat, nous soulignons avec en phase les critères d'efficacité et d'efficience. L'efficacité comme étant l'aptitude à trouver les solutions face à certaines situations, alors que l'efficience s'entend être la possibilité de réaliser ou de mettre en œuvre ces solutions avec un coût moindre. L'utilité de ces deux concepts se révèle en ce sens que, dans son fonctionnement, une institution doit demeurer efficace dans le but de réaliser la mission qui lui est dévolue, et elle doit user de l'efficience dans le but de réaliser cette mission à moindre coût. Les symptômes de la mal-gouvernance qui caractérisent de nombreux Etats africains sont par exemple la surfacturation et la lenteur dans les services publics.

Cette analyse nous permet de comprendre que lorsqu'un gouvernement se montre défaillant face à certains maux qui minent son Etat, à l'instar du problème de la mal-gouvernance, la corruption, et le détournement de la fortune publique, c'est une porte ouverte à des crises sociales. Ces phénomènes compromettent sérieusement non seulement le vivre-ensemble, mais aussi les possibilités des populations à accéder au bien-être légitime.

4.2.3. Le bien-être des populations

La question du bien-être²⁶⁰ est au cœur de toutes les politiques publiques de l'Etat. Les axes prioritaires des gouvernements à ce niveau concernent la lutte contre la pauvreté, le chômage, les inégalités, la protection environnementale. Les gouvernements de plusieurs pays dans le monde jouent un rôle de plus en plus grand dans la promotion du bonheur et du bien-être de leurs citoyens. Ils s'attèlent à garantir la satisfaction des besoins fondamentaux de leurs citoyens. Parmi lesquels l'alimentation, la santé, l'éducation, le logement, la sécurité, les relations sociales.

D'un point de vue juridique, la question du bien-être peut être appréhendée. Parce que nous considérons la garantie du bien-être des populations comme un devoir basique de l'Etat, nous pouvons penser que ce bonheur est par conséquent un droit pour ces citoyens. Le droit au bien-être vise alors à garantir à chacun la satisfaction d'un certain nombre de besoins associés aux droits de l'homme. On considère en effet, dans le droit civil et international, que chaque individu peut revendiquer un droit à la vie et à l'intégrité corporelle, un droit à l'éducation, un droit à la liberté de parole et d'association, un droit à la liberté de culte et à la

²⁶⁰ Le bien-être est un état lié à différents facteurs considérés de façon séparée ou conjointe : la santé, la réussite sociale ou économique, le plaisir, la réalisation de soi, l'harmonie avec soi-même et avec les autres. Notion plurielle, le bien-être peut être apprécié de manière à la fois objective et subjective.

liberté dans certaines conditions, c'est-à-dire au moins un droit de faire ce qui est essentiel à la vie, et dans certains pays déjà, un droit à un minimum de ressources.

Evidemment, lorsque le minimum requis de ces conditions n'est pas satisfait, non seulement la dignité humaine est mise en mal, mais encore le vivre-ensemble devient hypothéqué du fait des tensions sociales et du mal-être des populations, ce qui intoxique le climat social.

4.3. Les implications d'un Etat en faillite sur la dignité humaine et coexistence pacifique des citoyens

La faillite d'un Etat ne va pas sans conséquences sur la vie des citoyens et le fonctionnement des institutions. En plus du chaos et de l'anarchie qui s'installent, la mal-gouvernance du pays expose les populations aux phénomènes d'immigrations.

4.3.1. La mal-gouvernance

Le constat est sans équivoque et sans appel : la mauvaise gouvernance de nos Etats est à l'origine de plusieurs maux qui minent l'Afrique actuelle. Elle est manifestement un frein au développement des activités économiques et entraîne à sa suite un cortège de problèmes. La mal-gouvernance a un coût pour la stabilité économique et socio-politique de nos Etats. Elle peut à la fois être examinée comme une cause et une conséquence d'un Etat en faillite. Et c'est davantage ce deuxième aperçu qui sera analysé ici.

Simplement défini comme un défaut du gouvernement dans la gestion d'un pays, la mauvaise gouvernance est une expression qui renvoie à plusieurs domaines de la vie d'un Etat. Elle peut toucher le fonctionnement de l'appareil étatique dans ses volets économique, politique et social.

Sur le plan économique, il s'agira par exemple du non prélèvement régulier des impôts et des taxes, de la non utilisation de ces revenus dans des projets de

développement, du mauvais contrôle de l'Etat sur les marchés, de la non régularisation de la concurrence des marchés et du mauvais investissement dans ces secteurs visant la satisfaction des besoins fondamentaux des populations pauvres.

Sur le volet politique, l'on notera qu'il n'y a aucune garantie pour la liberté d'expression, le non-respect des droits des partis d'oppositions. Le partage des postes en fonction du mérite et de la compétence est une chose qui n'est pas d'actualité. Au contraire, il est régi par des critères arbitraires fondés sur le favoritisme, le repli identitaire, le système de parrainage et de cooptation. Le respect des lois et des règlements que le peuple s'est fixé n'est pas garantie. Le respect du libre jeu de la démocratie, l'organisation d'élections libres et transparentes, ainsi que la création des conditions d'une bonne alternance ne sont pas observés.

Et enfin dans le volet social, la mal gouvernance se traduit par l'absence criarde des infrastructures. La création des écoles et autres établissements scolaires par décret, mais qui ne s'accompagne pas des infrastructures appropriées, ni même le matériel nécessaire et les enseignants qualifiés. La garantie des soins médicaux aux citoyens est tout aussi illusoire que le développement des secteurs éducatifs, sportifs et culturels.

Les manœuvres de modification de la Constitution par plusieurs dirigeants pour s'accrocher aux affaires, dans le seul but de garantir les intérêts de la caste au pouvoir et au détriment du peuple ; le non-respect de la loi et des procédures judiciaires ; le trafic d'influence ; l'abus de pouvoir et d'autorité ; le taux de pauvreté élevée ; une exacerbation des inégalités de revenus ; le détournement de la fortune publique ; la corruption, etc. Tous ces fléaux qui caractérisent la mal-gouvernance engendrent au quotidien des frustrations et des tensions sociales, ce qui crée naturellement un malaise général.

C'est justement ce sombre constat établi dans la qualité de la gouvernance de nos Etats qui renforce l'idée selon laquelle, le vivre-ensemble est pris en défaut parce que l'Etat a failli dans l'accomplissement de sa mission de régulateur suprême de la vie publique. Sinon, comment comprendre qu'un Etat dont le gouvernement légitime et légal est en fonction, puisse être si impuissant à lutter contre les gestionnaires indéliques de la chose publique ? Comment expliquer tant d'inertie, de lenteurs administratives dans le traitement des dossiers dans les services publics ? Comment admettre que dans une République, où l'égalité de chance pour tous doit être la règle, l'on assiste tristement et impunément à tant d'inégalités, tant d'injustices ?

La transparence et l'obligation de rendre compte sont des exigences essentielles de la bonne gouvernance et, ultimement de la réduction de la corruption. Le manque de transparence et d'obligation de rendre compte dans de nombreux pays africains, compromettent la planification et l'exécution des politiques, notamment celles portant sur la transformation structurelle. Tous les Etats africains devraient assurer la transparence budgétaire et la bonne gouvernance des finances publiques afin d'atténuer les risques de corruption.

Du point de vue de la gouvernance, la corruption est préjudiciable à l'Etat de droit, au respect des droits de l'homme, à l'obligation de rendre compte et à la transparence, et affaiblit les institutions publiques. Cet état de choses, à son tour, effrite la confiance des populations en la légitimité de leurs gouvernements et compromet la gouvernance.

4.3.2. L'impunité et l'anarchie

L'impunité est un concept qui désigne l'absence de sanction. Généralement, dans un contexte politique instable, l'Etat peut être moins présent et l'on assiste à des cas d'impunité. L'anarchie pour sa part, est un concept qui désigne l'état d'un milieu social sans gouvernement. C'est la situation d'une

société où il n'existe pas de chef, pas d'autorité unique. Dans le cadre d'un pays, l'anarchie renvoie à un Etat où le pouvoir politique, s'il existe, n'a pas de caractère coercitif. L'on a le sentiment que chaque peut faire ce qu'il veut, en bien ou en mal, sans être inquiété. Ces deux concepts sont liés dans la mesure où ils expriment une même réalité sociale à savoir le désordre et le chaos, le laisser-aller ! Dans un Etat de droit, où les institutions politiques et administratives fonctionnent normalement, l'autorité et le pouvoir des dirigeants permettent d'assurer l'harmonie et la cohésion sociale. Mais lorsque les institutions sont affaiblies ou que les autorités sont incompétentes à remplir leurs missions, on assiste à des crises sociales. L'Afrique est le théâtre de ce genre de situation dans plusieurs Etats du continent. Situations qui ont fait l'objet d'un examen au sein du Conseil de Sécurité de l'ONU.

En Afrique²⁶¹ actuellement, les exemples les plus récents d'Etats sans autorités effectives incluent sans doute la Libye et la République Centrafricaine (RCA).

En effet, en rapport avec la situation qui a prévalu en République Centrafricaine, le Conseil de Sécurité de l'ONU se déclarait

Vivement préoccupé par l'état de la sécurité qui continue à se détériorer (...) et se caractérise par l'effondrement total de l'ordre public, l'absence de l'état de droit et des tensions interconfessionnelles »²⁶² et « préoccupé par le fait que les institutions policières, judiciaires et pénitentiaires n'ont pas les moyens d'amener les auteurs de ces violations et exactions à répondre de leurs actes.²⁶³

²⁶¹ Bien qu'ils abondent sur le continent, les exemples des Etats sans autorité publique effective ne se limitent pas à l'Afrique. Les cas du Liban dans les années 1970 - 1980, de l'Afghanistan dans les années 1970, du Cambodge dans les années 1990, d'Haïti dans les années 1990, etc., peuvent également être mentionnés. Dans toutes ces situations, l'autorité de l'Etat s'était affaiblie à la suite des troubles intérieurs graves.

²⁶² Joan Tilouine et Youssef Aït Akdim, « Libye : fallait-il renverser Kadhafi ? » (26 Août 2014), *Jeune Afrique*, en ligne : Jeune Afrique www.jeuneafrique.com/45900/politique/libye-fallait-il-renverser-kadhafi, consulté le 25 Janvier 2019 à 10H35.

²⁶³ *Idem.*

Tout comme en Libye, où la situation était décrite en Août 2014 comme suit :

*La Libye en 2014 offre le spectacle d'un chaos inextricable. Le pays a basculé dans une guerre civile qui ne dit pas son nom. En Cyrénaïque, l'opération Dignité, lancée par le général à la retraite Khalifa Haftar, sauveur autoproclamé, contre les jihadistes est loin d'être un succès. A Tripoli, les milices de Zintan et de Misrata, hier alliées contre Kadhafi, se livrent une bataille acharnée pour le contrôle de l'aéroport international. Le gouvernement est totalement impuissant, l'armée et la police sont à l'agonie.*²⁶⁴

La situation en Libye est la plus emblématique et aussi la plus regrettable. D'un modèle de développement social (malgré la dictature) il n'y a pas longtemps, ce pays a basculé dans le chaos, après les révoltes de Benghazi en 2011 et l'intervention militaire de l'OTAN qui s'est soldée par la chute du régime de Mouammar Kadhafi. A la fin de l'année 2015, deux parlements et deux gouvernements se disputaient la légitimité du pouvoir dans le pays, sans qu'aucun n'ait le contrôle effectif sur l'ensemble du territoire national, dont certaines parties sont par ailleurs occupées par des milices locales et des groupes terroristes faisant la loi.

La RCA, dont l'histoire est marquée par de nombreuses instabilités, a connu pour sa part une « rechute » en Mars 2013, avec le renversement de l'ex-président François Bozizé et l'installation des rebelles de la séléka au pouvoir. Une confusion indescriptible s'en était suivie, avec la faillite quasi-totale des institutions et de l'autorité de l'Etat, livrant les populations à de multiples exactions. L'intervention française, le départ du pouvoir du chef de la Séléka, Michel Djotodia, et la mise en place d'un gouvernement de transition en Janvier 2014 ont conduit à des élections présidentielles (à deux tours) le 30 décembre

²⁶⁴ *Idem.*

2015, et le 14 Février 2016. Le nouveau pouvoir issu des élections, bien qu'encore fragile, semble signifier le retour de ce pays vers la normale.

Comme on peut le constater, qu'ils soient totalement faillis ou proche de l'être comme en RCA, et en Libye, les Etats où le gouvernement a perdu le monopole de la contrainte physique légitime sont marqués par le chaos, l'anarchie et la violence, la situation étant beaucoup plus accentuée et dramatique dans les cas où l'autorité publique a complètement disparu sur une longue période. Les conséquences d'une telle situation entraînent, sur le plan national et international, de nombreux déplacés et réfugiés.

4.3.3. Le phénomène d'immigration

Le phénomène d'immigration est, sans aucun doute, l'un des sujets les plus préoccupants de notre temps. Si en soi il n'est pas nouveau, il faut avouer qu'il prend des proportions préoccupantes de par le cortège de conséquences qu'il draine. C'est un problème global. L'Afrique paie le lourd tribut de cette affaire. L'immigration, les déplacés et les réfugiés sont des mouvements des populations victimes des crises dans leur pays et qui tentent de trouver un abri, une sécurité, un mieux-être. Notre continent traverse une crise sans précédent : crises ethniques et sociopolitiques, insécurité alimentaire et sanitaire, mauvaise gouvernance et injustices, etc. Face à ces difficultés, la population désemparée et désœuvrée, désorientée et désespérée, voit l'émigration comme l'ultime solution. Du coup, l'Occident est perçu comme une terre promise où tous les rêves se réalisent selon les croyances, un *eldorado* des temps contemporains. Les jeunes sont la tranche d'âge la plus vulnérable. Beaucoup quittent leurs villages, leurs pays, leur terre natale pour chercher un avenir meilleur afin de subvenir aux besoins de leurs familles, mais aussi dans l'espoir de prospérer. Lorsqu'il est établi que partir de son pays pour une telle *aventure ambiguë* n'est pas une décision légère, la question est celle de savoir quelles sont les motivations de ce risque ? Il est certain

que les causes de ce phénomène sont multiples et variées. Mais nous voulons nous appesantir davantage sur les causes économiques, politiques et sociales. A cet effet, nous allons interroger la responsabilité des pouvoirs publics, notamment de l'Etat dans ce qui se présente aujourd'hui comme une menace globale. L'Etat, garant de la sécurité et du bien-être de ses citoyens, n'a-t-il pas failli à ses devoirs régaliens ?

Les causes des migrations sont avant tout économiques. La croissance économique de l'Afrique ne s'accompagne pas d'une réduction effective de la pauvreté. Elle ne génère pas suffisamment d'emplois durables pour les jeunes. Elle est marquée par une forte inégalité dans le partage des richesses au profit des entreprises multinationales et des élites politiques. Seule une minorité de la population en tire profit. Cette situation résulte d'une carence de politiques économiques adéquates pour réfléchir sur le fond du sujet au niveau local. Aujourd'hui l'Afrique dispose d'atouts importants et stratégiques comme l'abondance de main d'œuvre. Pour en faire échos, Jean Bodin affirme qu'« il n'est de richesses que d'hommes ». Ces hommes dont la valeur intrinsèque est méconnue au profit des choix arbitraires et fantaisistes des élites aux affaires dans nos Etats.

Après la triste époque de la traite des Noirs, l'Océan Atlantique est devenu de nouveau le cimetière pour de nombreux émigrants africains en direction vers l'Occident. Le silence coupable, pour ne pas dire l'indifférence de certains dirigeants africains sur le drame épouvantable de l'émigration illégitime est inacceptable et condamnable. En outre, le mythe de *l'eldorado* occidental est un lourd fardeau pour les candidats à l'émigration. Entre le rêve nourrit d'espoir dans les pays d'accueil et la confrontation à la conjoncture économique morose du pays d'origine, les migrants se retrouvent à faire passer l'aspiration légitime au bien-être et l'amélioration de la situation économique de la famille, avant de penser aux risques auxquels ils s'exposent. En effet, la population restée en Afrique

considère l'Occident comme une manne financière, ce qui fait que les migrants sont régulièrement sollicités pour couvrir les dépenses quotidiennes de leurs familles. Certains migrants sont prêts à vivre dans les conditions les plus inhumaines et en dessous du seuil de pauvreté, afin de subvenir aux besoins de leurs familles restées au pays. Après avoir montré leur incapacité à apporter des solutions idoines aux problèmes économiques des jeunes, les gouvernements de nombreux Etats africains ne sont-ils pas en train de jeter cette jeunesse en pâture ?

Les causes sont aussi d'ordre politique et sociale : Les dirigeants africains ont abdiqué sur le plan de la gestion politique et sociale. En effet, l'instabilité politique et l'insécurité grandissante font que, de nombreux pays africains se retrouvent en permanence dans une trappe à pauvreté infernale. Les élites politiques sont souvent au milieu de conflits d'intérêts entre communautés. Chaque partie veut conserver ou exalter son ancrage territorial provoquant des conflits et des déplacements de populations. Ces guerres nuisent énormément à la cohésion sociale. Elles provoquent des déplacés à l'intérieur du pays, des réfugiés dans les pays voisins, ou poussent une autre partie de la population à émigrer. Les Etats africains semblent n'avoir pas pris la mesure des départs des jeunes et même en saisir les enjeux dans un souci d'apaisement social. L'injustice sociale, la corruption et le détournement de la fortune publique orchestré par les élites et le manque de vision sont les principales caractéristiques de cette situation exécrationnelle. Les élus au niveau des collectivités locales sont en majorité préoccupés par la recherche des gains égoïstes, au lieu de rendre l'environnement social favorable contre les flux de départs. C'est triste que les Africains vont continuer à chercher un avenir prospère ailleurs au moment où le reste du monde voit l'Afrique comme une grande terre d'opportunités, malgré les risques politiques et les difficultés sociales. La Libye post-Kadhafi, le Soudan et la RCA entre autres, sont une fois encore, en matière de source d'immigration, de déplacés et de réfugiés des témoignages vivant du désastre sociopolitique dû à la défaillance de l'Etat.

A la question préalablement posée, celle de savoir pourquoi un tel afflux d'immigrés vers l'Occident ? Pourquoi ces jeunes gens prennent-ils des risques frôlant le suicide ? Pourquoi ? L'on peut aisément comprendre qu'ils se retrouvent face à un choix difficile, un dilemme. La logique qui est la leur semble être la suivante : Avancer ou partir, c'est mourir ; reculer ou rester, c'est mourir. Alors, mieux vaut avancer et mourir. Il est difficile de penser qu'un seul homme puisse quitter son pays pour le seul plaisir d'immigrer. Quand les hommes ont faim, quand leur intégrité est menacée, rien ni personne ne les empêchera d'aller dans les pays où ils pensent qu'on ne connaît ni faim ni arbitraire. Ce phénomène permet de découvrir la crise d'une jeunesse africaine prête à tenter l'impensable pour se faire une place au soleil. L'Afrique doit en tirer ses leçons.

Conclusion

Il a été question dans ce chapitre de montrer la responsabilité de l'Etat dans l'ensemble des crises qui mette en mal la paix, la sécurité et le bien-être des populations au sein de nos sociétés. Nous avons indiqué que l'Etat en faillite était la principale cause de ces crises. En tant qu'il est le garant suprême de la régulation de la vie politique, en tant qu'il a le monopole de la coercition légitime, l'Etat à travers son gouvernement doit veiller à accomplir ses différentes missions régaliennes, gage de la paix, de la sécurité, du bien-être et par ricochet de la cohésion sociale. Gouverner, c'est prévoir et savoir anticiper !²⁶⁵

Ajouter à la crise des institutions étatiques crédibles, performantes et compétentes, le sacré problème de la qualité des hommes qui occupent les hautes fonctions de l'Etat. Ces derniers auraient dû passer une enquête de moralité. Parce qu'en effet, les maux que nous avons analysé au cours de cette réflexion (la mal-gouvernance, la corruption, l'immigration forcée/clandestine, etc.) sont favorisés

²⁶⁵ A plusieurs occasions, l'on a eu la nette impression que les politiques publiques de nos Etats sont davantage réactives que proactives. C'est après coup qu'un gouvernement s'élève pour réagir à une situation qu'on aurait pu éviter. D'après notre analyse des faits, il nous est donné de penser que, nos Etats ont au sommet de leur pyramide, des hommes peu soucieux de problèmes de leurs concitoyens.

par ces responsables qui tiennent les rênes de nos Etats. Du coup, la société devient à l'image de ceux et celles qui la dirigent. Ne dit-on pas dans le jargon militaire qu'une troupe est à l'image de son chef ?

Toutefois, à côté de ces causes politiques endogènes, il convient de souligner l'influence économique de la conjoncture ambiante. La modernité est marquée par une forte poussée de l'esprit capitaliste qui envahit le marché mondial. Ce qui naturellement entraîne l'impact de l'économie dans le domaine politique. Pour OUMAROU MAZADOU, « Cette irruption de l'économie dans la sphère politique y introduit en même temps le règne de l'individualisme des modernes. Il faut dire qu'avec ce nouveau paradigme, le marché devient le lieu par excellence de la socialité. »²⁶⁶ La politique devient sous l'emprise de l'économie, et l'Etat semble être réduit à un simple régulateur.²⁶⁷ Avec ce « basculement de la sociabilité de l'homme dans l'économisme »,²⁶⁸ la politique devient un simple résidu dans la construction du système des besoins humains. L'homme est un être qui n'entretient de relations avec ses semblables que pour échanger sous le contrôle de l'Etat qui doit être actif pour la construction du marché : « l'*homo politicus* devient dans ce sens un animal économique par excellence. »²⁶⁹

Pour remédier à cet état de chose, il faudrait d'une part que la dimension politique reste primordiale dans la constitution et la gestion des institutions étatiques.²⁷⁰ Et d'autre part, que le peuple prenne ses responsabilités. Il doit apprendre à sanctionner ses leaders en utilisant prioritairement tous les moyens légaux prévus par la Loi Fondamentale de chaque Etat. Par exemple par le moyen d'« un vote sanction », par des manifestations publiques pacifiques. Le peuple

²⁶⁶ OUMAROU MAZADOU, *Op. cit.*, p. 20.

²⁶⁷ La politique a une tâche secondaire à savoir le contrôle et la régulation du marché.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ La politique est considérée en effet comme le cadre de réalisation de l'homme. C'est elle qui définit la cause finale de celui-ci. L'aliénation du politique et l'envahissement du social par l'économie sont aussi à l'origine du dépérissement de l'Etat.

doit sortir manifester contre toutes les politiques politiciennes menées par les gouvernements au détriment des intérêts supérieurs de la nation. Il faudrait que ces gouvernants sentent une menace, une pression pour faire bouger les lignes et changer les choses. En principe, un Etat soucieux de mener à bien sa mission doit se doter d'un mécanisme de contrôle de l'action gouvernementale autre que celui du parlement. Car là-bas, c'est toujours les *mêmes-différents* qu'on rencontre.²⁷¹

Il faudrait aussi que le peuple exige de ses autorités un code de bonne gouvernance contrôlé par les acteurs de la société civile, par des associations autonomes et des institutions internationales. Soulignons un autre constat, pour le regretter, celui de la confiscation par l'Etat et ceux qui l'incarne, de toutes les voies de recours légal pour que le peuple souverain exprime son désaccord face à ce qu'il considère comme malaise. Face à cela, il revient au peuple souverain de prendre ses responsabilités sans autre forme de procès. Car nous sommes gagnés à l'idée que, lorsque l'Etat est en faillite, le salut de la nation ne peut que venir de la base.

²⁷¹ En Afrique et probablement sous d'autres cieux, le constat est tel que, il existe une complicité dans le faux entre les différents pouvoir (exécutif, législatif et judiciaire) censé être indépendants. C'est la même majorité entre le gouvernement et l'Assemblée Nationale, et de ce fait, les élus d'un même parti politique ne sanctionneront jamais, en contexte africain actuel, leurs camarades au gouvernement.

CHAPITRE 5

L'émergence d'une mentalité prédatrice : le phénomène de la corruption

Introduction

Lucien AYISSI est certainement l'un des penseurs contemporains à avoir fait du phénomène de la corruption, un objet d'étude approfondit. Pour en illustrer le degré du préjudice causé par ce fléau dans nos sociétés, le philosophe affirme que :

Dans la corruption, on est au niveau des instincts, donc en deçà de l'humanité authentique. C'est pourquoi la corruption s'accompagne souvent de violence. Elle est même déjà une violence en tant que violation du droit et de la morale. Le corrupteur et le corrompu cambriolent la société pour qu'elle leur cède par la force ce qu'elle ne leur concède pas régulièrement.²⁷²

En réalité, la corruption pour notre ère, est l'un des vices les plus réputés. L'ampleur du phénomène est telle que de nombreux colloques, conférences, séminaires, revues, comités *ad hoc*, cellules, etc. lui sont consacrés. Dénoncée en chœur par l'ensemble de la société, elle demeure pourtant lancinante, prégnante et prenante. Tant ses manifestations, ses mutations, ses enjeux sont multiples, multiformes et non sans conséquences pour des Etats d'Afrique, relativement

²⁷² Lucien AYISSI, *Corruption et Gouvernance*, Yaoundé, l'Harmattan, 2008, p. 28.

englués dans l'ornière du sous-développement. Remarquons cependant qu'aucun pays au monde ne peut prétendre être entièrement exempt de corruption :

*Le tort est de croire, et de faire croire, comme l'ont fait Jean-François Bayart, Pierre Péan et quelques autres racistes du Nord, que la corruption, ou la « politique du ventre », était l'apanage des seuls pays du Tiers-monde. Elle est présente partout dans le temps et dans l'espace.*²⁷³

Tout comme elle n'épargne personne, du sommet à la base, tous sommes mouillés dans cette affaire : du gouverneur au chef du village, en passant par le préfet et le sous-préfet, chef de terre ; L'agent de police et le chauffeur, le mécanicien, le magistrat, le commissaire et le commandant de brigade ; l'agent de bureau, l'expert, le trésorier-payeur et le journaliste ; le directeur général, le comptable-matières ou l'ordonnateur des dépenses et l'homme d'affaires ; le professeur et l'étudiant, le proviseur et le parent d'élève, sans oublier le médecin et le malade, y compris le lamido et le prêtre. La liste est loin d'être exhaustive. Mais lorsque la corruption prend des proportions telles qu'elle risque de freiner la croissance économique et de contrarier les efforts accomplis en vue d'instaurer une bonne gouvernance, elle entraîne la dégénérescence générale du tissu social, avec son corolaire, les crises socio-politiques. Obstacle au développement durable, la corruption peut éventuellement aggraver les disparités économiques et la criminalité organisée. En fait, si la corruption se développe sans entrave, la démocratie peut difficilement s'épanouir, la liberté se reprendre, la justice prévaloir. C'est fort de ce constat que nous nous proposons d'analyser à nouveau frais l'épiphane de la corruption en Afrique. Nous voulons mettre en évidence son impact sur l'harmonie et la cohésion nationale. Mais l'évolution de ce fléau suscite un certain nombre d'interrogations quant à sa nature réelle : Qu'est-ce qui peut être considéré comme un acte de corruption ? Puisqu'il prend de l'ampleur,

²⁷³ Préface de Hubert MONO NDJANA, dans *Corruption et Gouvernance*, p. 10.

quelles sont ses mamelles nourricières ? Comment se manifeste-t-elle ? Il est certain qu'un tel fléau ne peut laisser personne indifférent. Comment comprendre les poches de résistance à la lutte contre ce phénomène alors même qu'il fait l'objet d'une lutte acharnée ? Dit autrement, à qui profite la corruption ? A qui est confiée la mission de lutter contre la corruption ? Nous voulons formuler l'hypothèse que le ver est dans le fruit. Dans le cadre de cette réflexion, le cas du Cameroun nous inspire dans la mesure où ce grand pays de la sous-région Afrique centrale a fait ses preuves en la matière : double champion du monde en matière de corruption,²⁷⁴ le pays du *Nmom guiï* a la force de cette expérience. A cet effet, la mise en relief des causes, manifestations et préjudices de ce fléau, constitueront l'essentiel de notre réflexion.

5.1. La logique de gouvernance de la « rationalité prédatrice » : l'égoïsme

La corruption est un comportement plein de connotations morales, sociales et politiques. Dans cette partie, nous voulons montrer quelques actes et pratiques qui, sans être de la corruption au sens strict du terme, mais favorisent sa manifestation. Elle se manifeste à travers des formes distinguées.

5.1.1. De la fraude

C'est une action faite de mauvaise foi dans le but de détourner la loi à des fins personnelles. En d'autres termes c'est un acte qui est fait en utilisant des moyens déloyaux et illégaux dans le but d'obtenir un avantage personnel indu, en contournant la loi. Un adage juridique établit très bien le lien entre la fraude et la corruption : *Fraus omnia corrumpit*, la fraude corrompt tout. La fraude implique la volonté de nuire à autrui par des manœuvres perverses. Il existe plusieurs

²⁷⁴ D'après le rapport de *Transparency International*, une ONG spécialisée dans la lutte contre la corruption. Cette Organisation Non Gouvernementale attribuait au Cameroun en 1998 et 1999 un indice de perception de la corruption de 1.4 et 1.5 respectivement. Ce qui faisait de ce pays pendant cette période, le premier au monde en matière de corruption. Cf. www.transparency.org/research. Consulté le 24 Février 2019 à 19H 07.

formes de fraudes parmi lesquelles la fraude fiscale, l'usurpation de titre ou d'identité, le faux et usage de faux, la fraude électorale, l'escroquerie, etc.

Sur le plan juridique, la fraude désigne tous les actes de tromperies par ruse et par mauvaise foi dans le but d'obtenir un avantage. La fraude fiscale consiste à dissimuler une partie de ses avoirs ou de ses revenus pour payer moins d'impôts. La fraude fiscale lèse l'Etat. A côté, nous pouvons aussi noter la fraude à la carte bancaire. Elle consiste pour le fraudeur à utiliser la carte bancaire d'autrui pour retirer de l'argent sur son compte ou pour régler les transactions. Ce type de fraude lèse les particuliers propriétaires.

Le faux et usage de faux. Le faux sur le plan juridique et pénal se définit comme étant toute altération frauduleuse de la vérité, de nature à causer un préjudice et accomplie par quelque moyen que ce soit. Dans ce registre, l'on peut citer : l'établissement d'un faux document (diplôme, fausse attestation, faux bulletin de salaire...). Le faux n'est pas exclusivement fait sur un support matériel, il est aussi moral. L'usage de faux désigne le fait d'utiliser un document falsifié de manière délibérée afin d'en retirer un bénéfice.

Pour sa part, l'escroquerie est le fait d'user de la tromperie, soit par l'usage d'un faux nom ou d'une fausse qualité, soit par l'abus d'une qualité vraie, soit par l'emploi de manœuvres frauduleuses, pour tromper une personne physique ou morale et de déterminer ainsi, son préjudice ou au préjudice d'un tiers, à remettre des fonds, des valeurs ou un bien quelconque, à fournir un service ou à consentir un acte opérant obligatoire. On confond parfois les termes d'escroquerie et d'abus de confiance qui font partie du même champ sémantique, celui de la fraude et de la corruption. En effet, dans le cadre de l'escroquerie, la transaction est frauduleuse dès le début. Par contre, dans le cadre de l'abus de confiance, l'auteur reçoit le bien ou l'argent légalement, mais le détourne après. Un tuteur par exemple qui détourne à son profit l'argent de la personne placée sous sa tutelle commet un abus de confiance ? A l'inverse, quelqu'un qui se fait passer pour un

tuteur alors que ce n'est pas le cas commet une escroquerie. L'escroquerie est généralement réalisée sur une personne vulnérable : c'est l'abus de faiblesse.

5.1.2. De l'abus de pouvoir

L'abus de pouvoir est l'exercice ou l'usage excessif et injustifié d'un pouvoir conféré par un statut. Il s'agit de l'utilisation des capacités en dehors du champ d'action donné, d'outrepasser ses droits. Cet abus peut se traduire par des lenteurs administratives volontaires au bénéfice des détenteurs de pouvoir dans le secteur public ou privé ainsi que dans certaines organisations. Les avantages découlant de ces abus peuvent revêtir la forme de dons, offres, promesses, présents, sommes d'argent, faveurs, distinctions, récompenses, emploi, etc. L'usage anormal et disproportionné des pouvoirs donnés par une fonction est une faute. Cette pratique est présente dans tous les domaines de l'activité humaine et se décline sous diverses catégories :

Sur un enfant : l'abus de pouvoir parental ; sur un usager des services publics : l'abus de pouvoir des fonctionnaires ; sur un citoyen : l'abus de pouvoir de l'Etat ; sur un salarié : l'abus de pouvoir de l'employeur.

Il est clair que chaque autorité, à quelque position que ce soit, dispose d'un pouvoir discrétionnaire et d'un pouvoir disciplinaire sur ses sujets. Cependant, ce pouvoir doit être utilisé de bonne foi. Autrement, toute utilisation infondée de ce pouvoir peut être vue comme abus de pouvoir. Dans le monde du travail en occurrence, l'employeur est en droit d'utiliser son pouvoir pour décider des conditions de travail de ses employés. Un salarié de cette entreprise ne peut pas refuser un changement des conditions de travail sous peine d'être sanctionné d'un licenciement. Cependant, un changement des conditions de travail ne peut être effectué pour nuire à ses sujets, c'est l'intérêt de l'entreprise qui doit primer. Dans ce monde, les abus de pouvoir peuvent prendre diverses formes possibles : l'intimidation, l'humiliation, le harcèlement, les menaces, le chantage et la

coercition, entre autres. Toute chose qui expose les uns et les autres à des pratiques peu orthodoxes. L'abus de pouvoir crée toujours un climat délétère au sein qu'une unité administrative privée ou publique.

Il existe également d'autres formes d'abus qui affectent énormément la sérénité et l'harmonie sociale. Sur ce registre, on peut citer : l'abus de confiance : c'est la tromperie qui repose sur l'utilisation de la confiance accordée par une personne pour l'escroquer ; l'abus des biens sociaux : c'est l'utilisation des ressources d'une société à des fins personnelles ; l'abus de faiblesse : c'est l'utilisation de la position de faiblesse d'une personne pour en tirer un avantage personnel. La simple vulnérabilité de la victime suffit à caractériser sa faiblesse ; L'abus de position : c'est une pratique commerciale qui consiste pour une entreprise à utiliser sa situation de quasi-monopole sur le marché pour imposer aux consommateurs de conditions qui ne lui sont pas favorables ; L'abus d'autorité : c'est l'utilisation de l'autorité exercée légalement sur une personne pour la contraindre à accomplir un acte juridique qui n'est pas dans sa faveur.

5.1.3. Des comportements contraires à l'éthique

Ces pratiques sont des comportements malhonnêtes ne respectant pas les normes, les lois et le système des valeurs. Elles peuvent concerner le respect des droits humains, les conditions de travail, les relations professionnelles, la transparence, la protection de l'environnement, la protection des consommateurs, la sécurité de l'entreprise, les licenciements abusifs, le délit d'initié... Exemple : les conflits d'intérêt, le clientélisme, les copinages, etc.

Les marchés publics constituent aussi l'un des secteurs les plus vulnérables à la corruption. Là-bas, l'on note généralement des dysfonctionnements liés au processus de passation et d'exécution des marchés publics. Ces dysfonctionnements peuvent avoir lieu en ce qui concerne l'égalité d'accès à l'information, le suivi et l'exécution des marchés, le contrôle et l'audit, la

transparence, le pouvoir discrétionnaire du maître d'ouvrage et le recours devant la commission des marchés. Dans ce registre sombre des comportements contraires à l'éthique, nous pouvons mentionner l'abus des biens sociaux. C'est un délit dont se rendent coupables les dirigeants ou les gérants d'une société commerciale qui, de mauvaise foi, font des biens ou du crédit de la société un usage qu'ils savent contraire à l'intérêt de celle-ci, à des fins personnelles ou pour favoriser une autre société ou entreprise dans laquelle ils sont intéressés directement ou indirectement. L'abus des biens sociaux est un type de détournement de biens.

Et pour être tout à fait complet sur ce point, précisons d'autres attitudes non-éthiques observées dans les différentes sphères sociales : en plus du harcèlement et de l'intimidation évoqués plus haut, il faut ajouter la victimisation dans le milieu professionnel, scolaire ou académique. L'adoption d'un comportement discriminatoire ou une conduite verbale ou physique non sollicitée et importune envers un employé. Le vol ou l'utilisation de façon abusive le temps de l'entreprise. La divulgation des informations confidentielles, notamment la propriété intellectuelle, sans autorisation. L'exercice de ses fonctions avec des facultés affaiblies par toute substance susceptible d'altérer son jugement ou à l'exécution efficace et responsable de ses tâches. L'utilisation des moyens illicites ou contraire à l'éthique pour recueillir de l'information sur la concurrence. Toutes ces pratiques rendent complexe le combat contre ce fléau.

5.2. Les méfaits et les écueils de la lutte contre la corruption

La corruption, lorsqu'elle s'enracine dans une société donnée, entraîne avec elle un cortège de conséquences. Son éradication devient par la même occasion un véritable « casse-tête chinois ».

5.2.1. Les méfaits de la corruption

Les effets de la corruption sont dévastateurs et touchent tous les aspects de la vie politique et économique, social et judiciaire d'un Etat.

5.2.1.1. Sur le plan politique

La corruption emmène d'importants changements dans le système politique. Elle facilite l'émergence d'une classe de politiciens d'affaires et les partis politiques se livrent dans les activités illégales pour subsister. Quand elle devient généralisée, la corruption représente une menace à la stabilité et à la sécurité des sociétés. Elle est insidieuse dans la mesure où elle attaque la finalité de la gestion politique, sape la légitimité du gouvernement et réduit la confiance du peuple. Les conséquences de ce fléau varient selon le type et le niveau de corruption ainsi que le régime politique où elle se produit. Elle affecte les gouvernements qui auront plus de difficultés à mettre en œuvre des lois et des politiques globales pour l'orientation du pays. La corruption ternit la réputation des politiciens et encourage les gens à faire de la politique pour les mauvaises actions. La corruption démotive et décourage les citoyens à participer dans la vie politique de leur pays. Convaincu que les dés sont joués d'avance à cause de la fraude, les populations n'ont plus confiance aux politiciens et aux institutions politiques de leur pays. Elle pervertit les consciences et falsifie les résultats des élections. Elle retarde le développement politique et fait le lit des activités politiques fondées sur le favoritisme, le clientélisme. La corruption fait obstruction à la transparence du processus décisionnel, ce qui affaiblit les institutions et les rend incapables de gérer la société sur la base d'un dispositif légitime.

5.2.1.2. Sur le plan économique

Les coûts économiques de la corruption varient selon l'échelle et la fréquence des manœuvres frauduleuses. La corruption peut mettre en péril la réalisation des objectifs du développement durable. La recherche des pots-de-vin

ajoutés aux frais des entreprises, pèsent sur les petits entrepreneurs et entraîne une mauvaise répartition du capital humain et du talent. L'altération des priorités gouvernementales associées à la corruption exerce une pression à la baisse sur les dépenses. Alors ce sont les pauvres qui payeront le plus cher en pareil cas, et l'on perçoit aisément l'aggravation des écarts extrêmes entre les riches et les pauvres. Il y a une corrélation entre le niveau élevé de corruption dans un pays et les conséquences néfastes sur l'économie locale.

La corruption est entretenue par ceux qui en tirent profit (les tenants du pouvoir), au détriment des pauvres et de l'intérêt général (la nation). C'est absurde de demander aux corrompus de lutter contre la corruption. La population semble être délibérément maintenue dans cette situation de paupérisation dévitalisante pour mieux l'affaiblir et la dominer. Non seulement la corruption est incontestablement un obstacle à la croissance économique, mais aussi elle induit à la précarité et aux tensions sociales. La corruption freine la croissance économique et dissuade l'investissement, avec pour corollaire la baisse du niveau de vie, la pauvreté et les inégalités sociales. Elle est surtout très difficile à éradiquer.

5.2.1.3. Sur le plan social

La corruption met en déroute le mérite et le talent, pour finalement plonger la société dans la médiocrité. Elle devient la pépinière du sous-développement et des tensions sociopolitiques, car elle prospère en marge de toute justice : l'attribution de statuts en fonction des compétences propres des individus.²⁷⁵

5.2.2. Les écueils à la lutte contre la corruption

²⁷⁵ Michel Lallement, *Histoire des idées sociologiques, des origines à Weber*, 2^e édition, Nathan, Paris, 1993, p. 19.

Si la littérature théorique sur la lutte contre la corruption est abondante, la pratique reste difficile. L'efficacité des réformes globales apparaît limitée. En revanche, les réformes sectorielles, dès lors qu'elles obéissent à certaines règles, permettent d'avoir prise sur les problèmes de corruption et peuvent donc contribuer à leur réduction de manière durable. Quelle est la pertinence des outils utilisés et les méthodes, des approches développées en matière de lutte contre la corruption ?²⁷⁶ L'analyse des institutions impliquées et des réformes engagées nous renseigne sur les outils les mieux adaptés au problème. Elle relève aussi un certain nombre d'obstacles qui dans un premier temps peuvent être associés à un « manque de volonté » politique. Une analyse du contexte dans lequel s'inscrit l'action gouvernementale et non-gouvernementale permet de comprendre les facteurs qui contraignent l'engagement des dirigeants politiques et ceux qui limitent les contributions possibles des ONG, médias et des associations d'entrepreneurs. Une telle prise en compte de la dimension politique et sociale des phénomènes de corruption nous permet de reconsidérer la question de la lutte contre la corruption dans les pays en voie développement.

Dans de nombreux pays victimes de la corruption, même si des améliorations sont observables, les dysfonctionnements du système judiciaire ont contribué à banaliser l'impunité des cas de corruption. L'efficacité réelle des rapports des organismes et institutions de lutte contre la corruption, lorsqu'elle est avérée, semble être utilisée à plusieurs reprises à des fins politiciennes. L'on dénonce l'approche bureaucratique et inefficace des institutions concernées. Les institutions de contrôle et de sanction ne parviennent pas à avoir un impact décisif sur la corruption dans ces pays.

²⁷⁶ La notion de Système national d'intégrité (SNI), développée par la Banque mondiale et l'ONG *Transparency International*, fournit un cadre théorique général pour penser les stratégies de lutte contre la corruption. Le SNI qui fonctionne comme un système immunitaire contre la corruption, repose sur huit piliers : les réformes administratives contre la corruption, les institutions de contrôle, l'intolérance de la population à l'égard de la corruption, la participation de la population à la vie publique, le système judiciaire, les médias, le secteur privé et la coopération internationale. Mais si ce cadre théorique est simple, la pratique reste difficile.

Les conditions qui permettraient d'assurer l'efficacité des institutions de contrôle et de sanction ne sont en effet pas ou mal remplies. Il faudrait premièrement que les contrôles aboutissent réellement à l'exécution des sanctions ou des réformes préventives dans des délais raisonnables. Cela demanderait que tous les maillons de la chaîne « détection-investigation-jugement-sanction » soient performants et que les relais soient opérationnels. Or, l'insuffisance des capacités souvent caractéristiques des institutions affecte aussi les chaînes de contrôle.

Pour que les sanctions soient le résultat d'une application impartiale de la loi et non pas comme une utilisation d'un pouvoir arbitraire à des fins politiques, ces institutions doivent opérer de manière indépendante des pouvoirs politiques. Cette indépendance est incertaine dans bon nombre de cas. Par exemple, les instances de contrôle agissent souvent de manière *ad hoc* et non pas dans le cadre de programme de travail préétabli.

Dans un environnement où la corruption est fortement présente, on peut s'attendre, au moins pour certains secteurs d'activité, à ce que la proportion des acteurs corrompus soit plus importante que la proportion des acteurs non corrompus. Pour que l'éventualité de la sanction soit réellement dissuasive auprès des corrupteurs et des corrompus potentiels, il faudrait qu'un nombre significatif de coupables soient sanctionnés. Ceci demande que ces institutions disposent des moyens adéquats, en termes d'effectifs mais aussi de pouvoir d'action, pour remplir leur mission. Mais de manière générale, les moyens engagés ne permettent pas une action massive : plus le pays est pauvre, plus les ressources allouées au fonctionnement de ces institutions sont limitées. Les besoins sont d'autant plus importants que le terrain est mal préparé : les contrôles *a posteriori* sont difficiles à conduire lorsque les agents publics sont peu habitués à rendre compte de leur activité, dans les administrations peu transparentes. Les accusées ont alors le

temps de dissimuler les pièces compromettantes ou de trouver un soutien pour s'en tirer à bon compte.

5.2.3. Les moyens de lutte contre la corruption

Au regard de ce qui précède, il est urgent d'élucider une nouvelle stratégie de lutte contre ce malaise social qui gangrène inlassablement nos Etats d'Afrique et d'ailleurs. Cette stratégie de lutte pourrait éventuellement s'appuyer sur la logique du triptyque de type : prévention-dissuasion-répression. Le tout enveloppé du drap de l'indépendance de la justice.

5.2.3.1. La prévention

Parler de prévention ici, c'est travailler en amont pour lutter durablement et efficacement contre la corruption. Au-delà des campagnes civiques ponctuelles et ciblées, il est question de montrer aux jeunes générations, à travers le système éducatif, le caractère pervers, problématique et vicieux de ce fléau pour l'ensemble de la société. Diderot disait opportunément à cet effet que, il faut rendre le vice odieux. L'approche punitive n'étant pas toujours efficace dans une certaine mesure.

5.2.3.2. La dissuasion

A travers cet élément du triptyque, c'est la pertinence du cadre normatif et institutionnel qui est posée. Il ne suffit pas d'édicter des lois et de sombrer dans une multiplication, voire une duplication des institutions d'intimidation sans laquelle elles n'auraient pas vraiment de sens. Mais cette puissance d'intimidation n'est finalement possible que si la répression est effective.

5.2.3.3. La répression

Pascal disait : « La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique ». ²⁷⁷ La répression est ce qui donne force à la justice, mais préalablement à la loi. La lutte contre la corruption passe inévitablement par ce pouvoir de sanction et coercition. Dans bien des cas, la peur du gendarme est le début de la sagesse. Tous ceux et celles qui se rendent coupables d'actes de corruption doivent pouvoir rendre compte devant la justice selon les termes d'un procès équitable. Plus difficile à dire qu'à faire, dira-t-on. Mais c'est bien à ce défi que tous les Etats africains sont conviés, car il y va de l'intérêt de tous et surtout du plus grand nombre. ²⁷⁸

La lutte contre la corruption incombe prioritairement aux chefs d'Etats. Ils ne doivent pas hésiter de sévir au sommet, ce qui aurait sans aucun doute un effet d'entraînement jusqu'en aval. Mais en le faisant, ils doivent s'attendre à devenir impopulaire, à avoir des ennemis-intimes, c'est seulement à ce prix qu'ils auront aidé leur peuple. Lorsqu'on prend le pouvoir pour réaliser le bien-être et le bonheur des populations, il faut sévir contre ceux qui privilégient leurs intérêts personnels aux grand-détriments de la majorité. Lorsque nous renvoyons la lutte contre la corruption au sommet des Etats, c'est parce que précisément le pouvoir exécutif contrôle tous les autres pouvoirs (législatif et judiciaire) qui n'ont aucune marge de manœuvre importante sur le plan décisionnel. En plus, en Afrique en occurrence, la corruption est entretenue par le sommet. Cette lutte est compliquée parce que, le plus souvent les dirigeants, ou leur famille, ou leurs proches sont mouillés dans cette affaire.

5.3. Une illustration du phénomène : le cas du Cameroun

Hubert MONO NDJANA avait déclaré qu'au Cameroun, on a écarté la norme et on a normalisé l'écart. Cette affirmation en dit long sur le degré de

²⁷⁷ Pascal, *Pensées*, Paris, Ed. Variorum, 1876, p. 184.

²⁷⁸ Christian DJOKO, « comprendre la corruption au Cameroun » in www.Legrandsoir.info/comprendre-la-corruption-au-cameroun.html, site consulté le 3 Février 2019 à 16H19.

banalisation du faux dans ce pays. Et pourtant, dès son accession à la Magistrature Suprême, l'actuel Président de la République du Cameroun, Biya Paul, ne fondait-il pas déjà son magistère, sous le signe de la *rigueur* et de la *moralisation* ? Une telle préoccupation ne cachait-elle pas déjà une préoccupation fondamentale de la part de celui-là qui annonçait *le Renouveau* ? On peut se poser d'autres questions subsidiaires. Peut-on s'engager objectivement à parler de moralisation si la morale publique n'a pas une crise de gouvernance latente ou manifeste ? De toute évidence, le diagnostic a été posé de manière courageuse, mais prématurée. Aussi, comment comprendre l'ampleur du mal plusieurs décennies plus tard ? Si le mal est devenu endémique, comment en est-on arrivé là ? Est-il donc incurable aujourd'hui ?

5.3.1. Les causes

De prime abord, il convient de préciser ce que nous entendons par corruption, en convoquant une ONG spécialisée dans la lutte contre ce fléau. Pour *Transparency International*, la corruption est l'abus du pouvoir public ou privé pour satisfaire des intérêts particuliers.²⁷⁹ Il est question à ce niveau, de corruption passive ou active entre un fonctionnaire et un particulier. Mais aussi la corruption concerne également des transactions entre particuliers. Pour ce dernier cas de figure en effet, peut être traité de corrompu, le comportement des personnes investies de tâches publiques ou privées qui manquent à leur devoir dans le but d'en tirer des avantages injustifiés de nature quelconque. Précision faite, étudions dès à présent le contexte qui a présidé à l'émergence de ce fléau au Cameroun, du moins dans sa forme la plus accentuée.

Le phénomène est devenu un véritable serpent de mer sans tête ni queue. Pris en otage par des considérations aussi nombreuses que diverses, plusieurs fonctionnaires n'hésiteront plus à exiger des usagers, une contrepartie pour un

²⁷⁹ www.transparency.org/cmr, site consulté le 25 Février 2019 à 9H04.

service public pourtant gratuit de droit. Ainsi, la corruption n'a cessé de s'enraciner au fil des années.

Plus fondamentalement, cette situation procède du contexte de relative impunité qui règne pratiquement à tous les niveaux de la sphère socio-politique. Le gouvernement a engagé une vaste campagne de lutte contre les gestionnaires indéliçables de la fortune publique. Mais la fraude, les détournements de deniers publics, la corruption continuent de miner les fondations de notre société, ceci en dépit des efforts entrepris.

Qui plus est, cette campagne baptisée « Opération épervier » a du mal à se défaire du fort soupçon de partialité dont elle est entachée depuis sa mise en branle. Pour de nombreux observateurs de la scène politique camerounaise, cette opération constitue le cadre juridique choisi pour les règlements de compte politique entre les caciques du régime. Autrement dit, on est en présence là, d'une justice à tête chercheuse. Toutefois, si la véracité d'une telle analyse se laisse discuter, force est cependant de constater qu'elle a au moins le mérite de mettre tout le monde d'accord sur le fait que la corruption prend des proportions inquiétantes.

5.3.2. Les manifestations

La corruption au Cameroun et certainement ailleurs, se manifeste sous des formes fragmentaires et variées :

5.3.2.1. La commission

Il s'agit pour l'utilisateur de rétribuer une intervention d'un fonctionnaire lui donnant accès à un bénéfice, à une exemption ou à une remise illicite quelconque : l'intervenant prend donc sa « part », en raison du « service » d'intermédiation qu'il a fourni et/ou du service illégal qu'il a rendu, aux dépens des recettes publiques, et aux dépens du bien commun. Autrement dit, le fonctionnaire

bénéficie d'une partie des gains illicites qu'il a fait obtenir à l'utilisateur par son intervention. Le plus souvent, cette commission est transactionnelle, c'est-à-dire liée à la transaction en question. Par exemple, elle correspond à un pourcentage, tantôt âprement négocié, tantôt standardisé. La commission correspond en général à une intermédiation ou à un service qui lèse l'Etat. Mais elle peut aussi avoir pour victime ou co-victimes d'autres opérateurs économiques. On l'aura deviné, ce type de corruption est largement répandue dans le cas classique des appels d'offres « arrangés », où l'adjudicataire n'est généralement pas le plus compétent ni le plus compétitif. La mise sur pied de l'Agence de Régulation des Marchés Publics (ARMP) apparaît de fait, comme l'expression de la volonté politique de lutter contre cette forme de corruption. Y parvient-elle ? Difficile d'être affirmatif en raison de l'absence de données statistiques fiables.

5.3.2.2. La gratification

Tout agent public qui a « bien fait » son travail sera « remercié » par une gratification ex-post, laissée certes à l'appréciation de l'utilisateur, mais dont le caractère banalisé et courant fait penser qu'il s'agit plus d'un « pourboire » attendu qu'un « cadeau » exceptionnel. Un infirmier de l'hôpital de District d'Endom par exemple, qui traite un patient avec « humanité ou efficacité » recevra ainsi sa « cola » en signe de remerciement. Proche dans sa logique ultime de la « commission », cette forme de gratification s'en distingue du point de vue des acteurs, car elle leur semble légitime. Selon ces derniers, elle ne relève pas (le plus souvent) du domaine de la corruption.

5.3.2.3. Le piston

Le système administratif est devenu, de l'avis unanime, complètement perverti par la domination du favoritisme, des signes d'appartenance aux dépens des critères de compétences ou d'efficacités. Depuis les nominations et les affectations jusqu'à la délivrance des services aux usagers en passant par les

stages et les formations, le « piston », le « copinage » et la « recommandation » se trouvent au cœur des pratiques, et ce, de façon routinière et généralisée. Au Cameroun on peut parler d'« un échange généralisé » de faveurs, qui est d'autant plus vaste que les réseaux des fonctionnaires sont eux-mêmes étendus. Le favoritisme, même s'il est parfois dénoncé, apparaît souvent aux yeux des acteurs comme doté d'une profonde légitimité sociale : refuser de « rendre service » à quelqu'un qui fait partie de vos relations, ou qui vous est recommandé par l'une d'entre elles, expose à une forte réprobation de l'entourage familial, amical, professionnel, religieux, etc. C'est ainsi que de nombreux camerounais, une fois évincés de leurs postes, se sont retrouvés au rebut de la société. Par cette mise à l'écart, la société entendait les faire payer le lourd tribut réservé à tous ceux qui osent s'affranchir des « codes sociaux ou familiaux ».

A y regarder de près, la logique d'équilibre régional qui sous-tend les nominations ministérielles au Cameroun nourrit incidemment cette forme de corruption. Initié en effet pour garantir la participation de tous aux affaires de la nation, les ministres et autres fonctionnaires issus de cette logique ont progressivement été perçus par les populations, comme des personnes chargées de travailler prioritairement pour la région dont elles sont natives. On comprend aisément pourquoi de nombreux grands commis de l'Etat sont jugés à l'aune de leurs réalisations à l'échelle régionale plutôt que nationale. Tout se passe comme si, on est d'abord ministre d'un village, d'une région avec tout ce que cela comporte comme exigences – avant être ministre de la nation.

D'ailleurs, il n'y a qu'à voir, la quantité et la teneur des motions de remerciement adressées au chef de l'Etat par les « filles et fils » d'une région précise, à la suite de la nomination d'un des leurs au poste de ministre par exemple. C'est dire à quel point les attentes sont nombreuses pour la famille, le village, le département, la paroisse/mosquée, etc.

La rétribution induite d'un service public : Pour effectuer un acte relevant de la fonction publique, le fonctionnaire fait payer l'utilisateur. Autrement dit, il marchandise le « service » qu'il est censé effectuer gratuitement. Pour prendre la mesure de cette forme de corruption, il suffit d'avoir à l'idée la rétribution ou « tchoko » qu'on est souvent tenu de donner pour obtenir la certification d'un acte d'état civil. Dans certaines administrations même, tout dossier non « lesté » d'un billet sera systématiquement laissé en attente indéfinie. Remarquons que certains fonctionnaires créent parfois des pénuries administratives, pour ensuite faire payer l'utilisateur, qu'ils auront bien voulu « dépanner », prétextant avoir obtenu des imprimés auprès d'autres services.

5.3.2.4. La perruque

C'est une pratique qui consiste à utiliser à des fins personnelles, le matériel appartenant à l'administration publique. A ce niveau, on fait référence à toutes ces voitures de fonction, téléphones de service qui ont un usage systématiquement privé.

Au demeurant, on aura vu que, la corruption au Cameroun se manifeste ou tout au moins se caractérise par :

Le manque de transparence d'une activité ou transaction ; l'abus de fonction ; par l'acquisition illicite d'une chose à laquelle on n'a pas droit ; par la recherche illégitime d'un avantage personnel ; le chantage ou encore le népotisme.

La corruption est donc *in fine* nettement distincte des cadeaux ou des éléments constitutifs d'un salaire et pourboire.

5.3.3. Les conséquences

Les dommages de la corruption sont multiples. Nous n'avons pas la prétention d'énumérer tout. Mais au-delà de la banalisation des mœurs ou de la

légitimation du vice dont elle est le signe, c'est la bonne gouvernance qui en pâtit et surtout le développement qui en ressort affaiblit.

Au regard de sa forte imprégnation dans le milieu des affaires au Cameroun, il est regrettable de constater de la corruption a pour corolaire l'évasion fiscale, la distorsion du marché, la paralysie de l'esprit d'entreprise et de libre concurrence. Bref, elle a une incidence négative sur l'environnement des affaires.

Bien plus, à cause de la corruption, les investissements de développement ne sont pas réalisés là où la nécessité économique, sociale et politique l'exige. Ils sont en revanche, orientés là où les perspectives pour les fonctionnaires, de percevoir des pots-de-vin sont les meilleurs. Le baromètre 2004 de *Transparency International* indiquait le secteur de la douane et de la police camerounaise comme les plus corrompus du système.

Fondamentalement, le niveau d'enracinement de la corruption apparait comme un baromètre d'appréciation de la gouvernance au Cameroun. En dépit des efforts consentis pour son éradication, le niveau endémique de la corruption trahit quelques déficiences politiques, sociales et morales. La corruption devient ici un critère épistémologique d'interprétation et de compréhension de la société camerounaise : là où il y a corruption, de cette ampleur du moins, on peut conclure qu'il y a un malaise profond.

Même s'ils sont pour certains contraints à pratiquer eux aussi la petite corruption grise ou blanche, il y a tout de même lieu de reconnaître que les populations défavorisées constituent la couche sociale la plus affectée par les effets de la corruption. La corruption au Cameroun entretient incidemment la problématique de l'égalité entre tous les citoyens. Il y a de bonnes raisons de penser qu'aussi longtemps que la corruption aura une telle prégnance sur la société camerounaise, seuls les plus fortunés et les individus ayant un large réseau de connaissances pourront avoir accès aux services publics, aux fonctions administratives et aux droits. A ce sujet, l'écrivain Sévérin Cécile ABEGA disait

qu'avec la corruption, « *on a peur d'affronter un plus riche que soi, ou quelqu'un que l'on considère comme ayant un meilleur capital relationnel ou financier* ». ²⁸⁰

Conclusion

La corruption est une pratique immorale qu'il convient de dénoncer avec véhémence. Elle est l'une des causes du mal-être des populations dans nos pays. Cette partie de notre réflexion sur la corruption, a certes le mérite de mettre en évidence la problématique de l'intégrité, de la probité morale et de la discipline de tous et de chacun sans distinction aucune. Mais aussi, elle nous permet de repenser notre rapport non seulement à la chose publique, au bien commun, mais encore à l'altérité. Avec Lévinas en effet, c'est le bien de l'autre qui est prioritaire dans ma relation avec lui. Cette analyse nous a également permis de constater que cette pratique occulte, fondée sur l'égoïsme, est ancrée dans les mœurs, en particulier dans les cercles du pouvoir et des autorités. Les causes de ce fléau sont multiples et variées, tout comme les manifestations sont plurielles et complexes. Le cas du Cameroun nous a donné l'occasion de réaliser que, les tentatives de corruption sont devenues des actes ponctuels et spontanés, c'est le plus souvent l'affaire de certains fonctionnaires sans scrupule qui obligent les entreprises, sous forme de chantage, à verser des pots-de-vin au risque de perdre toute chance d'obtenir les contrats ou les permis visés. Ainsi, si le mal est devenu si endémique, est-il alors incurable ? Les efforts de lutte contre la corruption, observés ici et là, permettent-ils d'inverser la tendance ? Il est prématuré de l'affirmer, et il est certain qu'il faille repenser les mesures de régulation institutionnelle. Lucien AYISSI, l'un des penseurs les plus actifs de notre temps sur les thématiques relatives à la corruption, propose une réforme dans les rapports du citoyen, non seulement à l'avoir, mais encore avec l'homme, l'Etat, le temps et le monde. Il

²⁸⁰ Séverin Cécile ABEGA, « Cannibales et législateurs », In *Terroirs*, revue africaine de sciences sociales et de philosophie, 1-2/2006, p. 150.

s'agit de prévenir, par ce qu'il appelle la « pédagogie citoyenne », les comportements des citoyens :

La pédagogie citoyenne vise l'instauration d'une éthique républicaine seule à même de protéger la citoyenneté et l'humanité de l'individu contre les assauts néfastes de la zoopsychologie dont l'économisme et le pragmatisme sont nécessairement assortis. En dotant chaque individu d'un véritable comportement citoyen, la pédagogie citoyenne peut aider, grâce à l'éthique républicaine qui est sa finalité politique, à la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique.²⁸¹

Notre réflexion a fait apparaître différents facteurs générateurs d'inefficacités dans plusieurs Etats africains : insuffisance des moyens alloués, difficultés à réunir les éléments pour prouver les actes de corruption, opacité des administrations qui rendent les contrôles difficiles, dysfonctionnements des entités impliquées dans la lutte contre la corruption mêmes, manque de pouvoir des entités chargées de la mise en œuvre des réformes préventives de réorganisation des procédures administratives, manque d'indépendance des instances de contrôle. Ceci nous amène à conclure que, d'un point de vue technique et opérationnel, il est préférable de renforcer des chaînes de contrôle courtes (au niveau d'une administration par exemple), plutôt que de tout miser sur les institutions de sanction et de contrôle d'envergure nationale. Dans ce contexte de ressources limitées pour des pays sous-développés d'Afrique, au lieu de multiplier les initiatives, il vaut mieux maximiser leur efficacité. C'est-à-dire renforcer les structures existantes plutôt que d'en créer de nouvelles. Il faudrait augmenter l'efficacité des contrôles en simplifiant les procédures et en augmentant la transparence. Mais le manque de pouvoir des institutions impliquées dans la lutte contre la corruption, leur indépendance insuffisante, et dans une certaine mesure la faiblesse des moyens alloués renvoie à une réalité d'une autre nature, associée généralement à un « manque de volonté politique ».

²⁸¹ Lucien AYISSI, *Corruption et pauvreté*, Paris, l'Harmattan, Collection « Pensée Africaine », 2007, p. 12.

Sinon comment comprendre que l'opportunité des poursuites judiciaires des personnes accusées de corruption ou de détournement de la fortune publique, reste à la discrétion de l'exécutif ? Comment comprendre, dans le cas du Cameroun, le refus de l'application de l'article 66 de la Constitution de 1996 sur la déclaration des biens ? Il est courant alors d'en conclure l'importance de la mobilisation de la société civile et des médias pour faire pression sur les dirigeants. Au-delà des bonnes mesures institutionnelles et de l'exemplarité de la gouvernance dans nos Etats, l'intégrité et la discipline personnelle restent la condition *sine qua none* pour réduire la corruption à sa plus simple expression.

CHAPITRE 6

La problématique des crises socio-politiques post-électorales

Les conséquences qui découlent de cette façon étreinée d'appréhender la compétition électorale en Afrique, c'est assurément l'inscription de nos pays dans le champ précaire de l'instabilité sociopolitique, de la mal gouvernance et de la crise économique. En d'autres termes, le nihilisme, la désinstitutionnalisation, la dépolitisation et les contre-performances socio-économiques résultent généralement de ces dysfonctionnements.

Introduction

Dans la plupart des Républiques, et dans toute démocratie représentative, les élections constituent une étape déterminante dans le mode d'organisation et de redynamisation de la vie politique dans un pays. Elles représentent le moyen ou le mécanisme par lequel le peuple peut se prononcer sur les individus qui le représente et s'exprimer sur les politiques différentes. Les élections sont donc des instruments de légitimation pour la société dans son ensemble. Elles facilitent la transition dans un cadre juridique du leadership d'un parti vers un autre d'une façon structurée, compétitive et transparente. Lors de tels processus, des tensions sont inévitables, les confrontations sont légitimes et peut être même souhaitables, car elles peuvent faire ressortir le meilleur des partis et des individus ; néanmoins, les tensions peuvent également faire ressortir le pire des deux. Les élections peuvent alimenter la violence dans des situations où les adversaires politiques ne respectent pas les règles du jeu ou n'acceptent pas les résultats électoraux comme expression légitime de la volonté populaire. Cependant, il convient de souligner que les élections ne sont pas la seule cause de violence pré-ou post-électorale. Souvent elles fournissent l'opportunité pour le peuple d'exprimer d'autres griefs de nature politique ou sociale, au sujet du partage des ressources, de la justice sociale, de la marginalisation, des rivalités ethniques, de l'intimidation ou d'autres malaises perçus ou réels.

En outre, nous ne pouvons oublier le rôle joué par certains éléments rebelles dans de telles situations. Pour une foule de raisons (structurelles, institutionnelles, juridiques et organisationnelles), ces dernières années ont vu la recrudescence de la violence politique et des conflits liés aux élections, malgré la croissance de la démocratie à travers le continent. Le rapport entre d'une part les élections, la paix et la sécurité ; et d'autre part la démocratisation, n'est pas automatique : il dépend de nombreux facteurs. Dans certains cas, les élections soutiennent et font avancer la cause démocratique et des institutions, tandis que dans d'autres, les élections

mènent à des résultats contestés et des conflits violents. Conscient de cet état de chose et en reconnaissance de cette évolution négative du processus électoral dans nos Etats, nous voulons interroger le rapport à l'altérité en contexte politique. La question est celle de savoir : Qui est l'autre pour moi en contexte politique ? Il s'agira d'examiner le rapport à l'altérité en politique et sa pertinence dans le monde d'aujourd'hui. Comment prévenir, gérer et régler les conflits des élections et les violences politiques ? En d'autres termes, comment les élections peuvent contribuer à régler une crise sociale ? Comment peuvent-elles être un gage de stabilité et de règlement pacifique de tensions sociales ? Comment peuvent-elles assurer la coexistence pacifique au sein de nos Etats ?

6.1. La problématique de l'élection présidentielle

L'élection présidentielle exprime le plus haut niveau du jeu politique dans un Etat. Elle se présente comme une opportunité d'opérer une rupture essentielle, devant aboutir à cet égard à quelque chose de l'ordre d'une refonte radicale des principes qui président à la façon dont s'institue et devrait s'organiser la vie politique et socioéconomique dans un Etat. Au regard de cet enjeu, cette échéance suscite des passions plurielles.

6.1.1. De la tentation ethno-nationaliste

En tant qu'elle apparaît comme l'occasion inespérée mais opportune de poser les jalons censés garantir l'élaboration d'un nouveau contrat social, l'élection du président de la République incarne le moment privilégié où toutes les composantes sociolinguistiques, ethniques et régionales du peuple, ensemble se mobilisent comme une réalité historique à la quête d'un destin commun qu'il leur incombe de construire. L'acte de voter devient par principe un processus de socialisation, d'unification, de réaffirmation de l'unité et de l'indissocialisation du corps politique, d'une identité citoyenne indissolublement partagée. Cela dit, à l'épreuve des faits, le vote se donne à appréhender, paradoxalement, sous le

mode d'une conflictualité à certains égards irréductible, comme le cadre privilégié de réactivation sous le mode de la subversion de l'affirmation des identités infracitoyennes, communautaires et plurielle. Au regard des forces en présence, la violence rhétorique de la campagne électorale, poussée au paroxysme, prend alors les traits d'un problème qui tend à se traduire, généralement, par la prééminence accordée de prime abord et spontanément à la préférence ethno-nationaliste, communautaire, ethnique, clanique ou régionaliste dans le choix des candidats à l'élection présidentielle.²⁸² Evidemment, il ne s'agit pas ici d'affirmer que le vote à l'élection du président de la République est absolument ethnique. D'ailleurs, Landry Ndounou nous permet de distinguer sociologiquement au moins cinq catégories d'électeurs. Selon lui, l'électorat est composé de :

1)- Les électeurs ou populations peu savantes et appauvries, dont le niveau d'instruction est extrêmement faible (illettrisme, analphabétisme, déscolarisation). Il s'agit des électeurs sans conviction aucune, sans idéologie réelles ou tout au plus des individus aux idéaux volatiles. Ce type de personnes sont non seulement influençables, mais encore très manipulables. A ce titre, ils sont susceptibles de reprendre à leur compte les sirènes de la division ethno-tribale ou ethno-régionaliste. Socialement déclassés et précarisés, ces électeurs sont par ailleurs sensibles à la politique du ventre, c'est-à-dire au vote basé essentiellement sur des gains immédiats et éphémères, tels que l'achat des consciences.

2)- Les électeurs ethno-régionalistes / tribalistes / socio-communautaristes. Dans cette catégorie, on y retrouve des hommes de tout statut social : Ignorants ou intellectuels ; riches ou pauvres ; toutes classes sociales confondues.

3)- Les électeurs qui appartiennent à une classe relativement aisée et qui sont mus par des intérêts partisans (associations politiques, groupes d'intérêts, lobbies, réseaux affairistes, etc.) Ils sont tantôt motivés par des attentes de types ethno-

²⁸² Landry Ndounou, *Op cit.*, p. 60.

régionaliste (phénomène d'instrumentalisation politique de l'ethnie), tantôt par des considérations strictement utilitaires, utilitaristes ou pragmatiques.

4)- Les électeurs-citoyens et républicains : Pauvres, classes moyennes ou riches, mais tous dignes et conscients, gagnés aux idéaux républicains, ayant la conscience aiguë de responsabilité historique, et qui opèrent un vote dit citoyen, c'est-à-dire fondé sur l'appréciation claire et précise des enjeux fondamentaux qui sous-tendent l'élection, au-delà des intérêts simplement pécuniaires ou des avantages compromettants au regard des questions d'intérêts général.

5)- Une cinquième catégorie pourrait être évoquée, celle concernant notamment les tenants du vote contestataire qui peut ensuite se transformer en un vote d'adhésion. Cette dernière s'applique aux quatre premiers types supra énoncés.

Au regard de ce qui précède, force est de constater que la proportion de personnes appartenant aux premières catégories est encore nettement supérieure à celle des électeurs qui ont un sens avéré des principes républicains, de l'idée de citoyenneté et de la symbolique fédératrice de l'unité nationale.

6.1.2. Du choix des candidats

La République fonctionnant selon le principe du gouvernement représentatif, la fonction première des élections est de permettre aux citoyens de choisir leurs gouvernants, qui doivent conduire leur destinée et leurs représentants. L'élection est une délégation de souveraineté. Elle constitue au sein d'une société organisée, une « soupape de sécurité ». En effet, la possibilité pour les citoyens de pouvoir régulièrement exprimer une alternance ou, au contraire, de donner un nouveau mandat au pouvoir sortant, évite que les désaccords politiques majeurs ne trouvent un autre terrain d'expression (la rue) et d'autres modalités (la violence), comme c'est souvent le cas dans le continent.

Une « élection démocratique » est le fait pour le peuple d'un pays donné de se choisir librement et sans aucune contrainte, à un moment donné de l'histoire de son pays ses propres dirigeants sensés exécuter un programme convenu au préalable, et ce, en vue de son bien-être. Il ne souffre alors d'aucun doute que le pouvoir qu'exerce les hommes politiques issus des urnes a pour objectif principal l'amélioration du vécu quotidien des citoyens, l'amélioration des conditions de vie et d'existence dans le pays, la protection de l'intégrité nationale et la défense des intérêts nationaux dans le concert des nations. Tel devrait être la nature du contrat liant les différents hommes politiques à leurs peuples respectifs. Et la survie ou la vitalité de tels contrats tient ni plus ni moins qu'à l'entière exécution de cette espèce de cahier de charges liant l'électeur à l'élu. Cette stratification des rapports sociopolitiques fait que les candidats à l'élection s'engagent à être au fait au service de leurs peuples qui agissent en véritable souverain. Le pouvoir détenu par les hommes politiques est donc l'émanation de ceux-ci ; et à leur niveau, ils l'exercent par procuration.

6.1.3. La trahison des élites politiques et intellectuels

Cette relation ou ce type de contrat n'est valable que si chacune des parties respecte et exécute scrupuleusement sa part de responsabilité ; ce qui malheureusement ne semble pas être le cas pour la plupart de pays du continent d'Afrique subsaharienne (rien qu'à voir l'écart entre les promesses électorales et les réalisations pendant le temps du règne et d'exercice de l'impérialisme tant convoité et pour lequel beaucoup de candidats sont prêts à vendre leurs âmes au Diable). A cette imposture viennent s'ajouter tous les engagements avec les milieux des esprits : entendez par là les loges ou sectes pernicieuses, les marabouts, les sorciers et autres petits féticheurs du quartier, au point que tout le monde se fait poli, docile et candide ; mêmes les loups se couvrent de la peau d'agneaux pour la circonstance. Mais après la publication des résultats des urnes, on assiste à une espèce de transformation quasi mystique de tous ces agneaux :

l'arrogance, le mépris, l'ingratitude, le mensonge, l'insouciance, les rapines, etc... La vraie nature revient jusqu'au prochain scrutin. C'est un peu ça le vilain jeu appelé à tort « élection » en Afrique, mais qui est en réalité un vrai marché de dupe.

A cause de peu d'exigence des citoyens et de l'absence de la culture politique, les politiciens véreux abusent toujours du peuple ; raison pour laquelle la classe politique africaine devient davantage très riche pendant que le peuple, lui, continue à tirer le Diable par la queue. Telle est quasiment l'état des lieux de la situation politique dans le continent ou encore la nature de rapports entre la classe politique africaine et le peuple souverain.

L'Afrique souffre aussi aujourd'hui, non pas tant de la médiocrité intellectuelle comme le pense OUMAROU MAZADOU.²⁸³ Car les africains en général, les camerounais de façon singulière sont suffisamment intelligents et intellectuellement bien outillés. Leur génie intellectuel est suffisamment connu et reconnu à l'échelle nationale, continental et même mondiale. Le continent noir souffre davantage de la trahison de ses élites. Marqués du vice et d'une conscience humaine corrompue, ces « personnes-ressources » font valoir leurs savoirs au service des intérêts égoïstes, au détriment du Bien commun et de l'intérêt général. C'est encore là, une manifestation d'une rationalité prédatrice. Cette mentalité apparaît dans le silence de ces élites avilies dans leur psychologie d'attente, de soumission aux « maîtres » ; leur inaction vis-à-vis de leur « maître-créditeur » et acolyte qui tuent et pillent les richesses des peuples réduit au silence, à la misère, à la mendicité et même à la mort. Face à cette inhumanisation des rapports entre les gouvernants et leurs sujets qu'ils prétendent servir, les intellectuels africains n'ont pas pu prendre leur responsabilité d'éveilleur de conscience. Ils se sont bornés à tenir des discours de politique politicienne pour berner davantage les

²⁸³ OUMAROU MAZADOU, Thèse de Doctorat Ph.D sous le thème : La question du politique : une perspective africaine. P. 323.

populations. En refusant de dénoncer les maux qui minent la société, pire encore en se faisant les alliés de l'opresseur et du politique au pouvoir, les élites africaines ont trahi la nation. Parce qu'ils veulent préserver les intérêts égoïstes, les élites ne s'investissent pas dans la lutte pour critiquer les régimes dictatoriaux. Pour des raisons de positionnement et de calcul politique, ils refusent de s'impliquer dans le combat de leur peuple. Cette paupérisation théorique et pratique nous amène à affirmer que la tragédie morale actuelle a pour nœud l'échec de l'éducation aux valeurs humaines authentiques, et à la conscience du bien et du mal. D'où le théâtre des conflits et des violences.

6.2. Les violences et les conflits liés aux élections

S'il faut reconnaître que le jeu politique intègre en son sein des contradictions, des affrontements sous formes de débats d'idées, fort est de constater que ces échanges passionnés conduisent très souvent à des violences et à des conflits électoraux.

6.2.1. Les faiblesses du système électoral

Les conflits électoraux et la violence politique continuent de caractériser les processus de démocratisation en Afrique. Ces conflits révèlent tout à la fois les faiblesses dans la gestion des élections, les limites dans les règles en vue d'une compétition politique saine, ainsi que l'absence d'un pouvoir judiciaire impartial pour interpréter et statuer sur les différents contentieux électoraux. D'où la résurgence des multiples crises avant, pendant et après les élections dans plusieurs Etats du continent.

Tout d'abord avant le scrutin. Certains acteurs du processus électoral font recours aux menaces et à l'intimidation au cours de l'inscription sur les listes électorales. Cette attitude peut priver une partie de la population de ses droits, tandis que les attaques et les assassinats pendant la campagne électorale peuvent amener les candidats à boycotter le scrutin. Dans d'autres situations en effet, la

crise survient dans la mesure où certains candidats ont été délibérément désavantagés par leurs opposants. C'est le cas par exemple de la répartition du temps d'antenne dans les différents médias publics et parapublics. L'interdiction de manifestations publiques des opposants par certaines autorités administratives, au demeurant trop zélés.

D'après un document²⁸⁴ rendu officiel par la Commission de l'Union Africaine en décembre 2012, les violences électorales et politiques, vers les années 1980 et au début des processus démocratique en Afrique, étaient causées par la détermination de certains partis au pouvoir, alors en but à la contestation des forces d'oppositions émergents, à se maintenir au pouvoir. Dans cette phase fragile du processus de démocratisation, les partis au pouvoir, habitués à occuper les devants de la scène politique, n'étaient pas disposés à reconnaître la contribution et la légitimité des forces de l'opposition. Les crises surviennent souvent pendant le processus électoral, en particulier lorsque les candidats aux élections cherchent à mobiliser l'électorat en utilisant tous les moyens nécessaires et disponibles. Confrontés aux pressions internes de nouvelles forces politiques quelquefois inexpérimentées, certains caciques au pouvoir ont eu recours à l'intimidation et à la violence, afin de manipuler le processus électoral et ses résultats. Aussi l'on observe régulièrement le fait que les partis politiques au pouvoir exploitent bien des fois, à leurs fins, des institutions publiques partisans, en particulier les forces militaires, paramilitaires et de police, contre les groupes d'opposition.

Il n'est pas rare de voir dans certains pays du continent d'autres formes de violences politiques et électorales perpétrées par les partis politiques au pouvoir comprenant, entre autres, la dispersion par la force des réunions politiques, l'agression physique, l'attaque et la détention arbitraire des dirigeants opposants

²⁸⁴ La collection Union africaine, *Les conflits et la violence politique résultant des élections*, Consolider le rôle de l'Union africaine dans la prévention, la gestion et le règlement des conflits. RAPPORT DU GROUPE DES SAGES DE L'UA. International Peace Institute, décembre 2012.

et leurs sympathisants, la torture, l'assassinat et la destruction injustifiée des biens.

Pendant le scrutin, il est récurrentement observé la manipulation flagrante du processus électoral. Notamment l'achat des votes, l'intimidation des électeurs, la fraude à travers le bourrage et quelquefois la destruction des urnes. Ces faits sont devenus partie intégrante du répertoire des actes de violence pour les partis résolus à empêcher leurs opposants d'accéder aux affaires.

Après le vote, la phase du contentieux post-électoral revêt bien des fois les allures d'une mise en scène, dans la mesure où, tout semble jouer d'avance en faveur du pouvoir sortant. Parmi les griefs dénoncés par les observateurs, l'impartialité du juge électoral, le Conseil constitutionnel dans plusieurs pays. Ce dernier est souvent composé des membres non seulement nommés par le Président de la République qui se trouve être un des candidats en course, mais encore certains membres, du reste majoritaire dans ce conseil, sont issus des rangs du partis au pouvoir. Situation qui jette une suspicion tout à fait légitime quant à la partialité du jugement émis par ces juges.

La crise peut survenir également au lendemain d'élections contestées, lorsque des groupes ou partis recourent à la violence pour remettre en question la légitimité des résultats ou pour les modifier entièrement. De même, ces groupes et partis d'opposition, invoquant le principe d'équité et cherchant à se défaire des années de dictature, ont également commis des formes de violence comme des manipulations violentes dans les rues, des incendies criminels et la destruction de biens pour répondre à la violence initiée par l'Etat. Les formes de violence électorale qui ont caractérisé les processus électoraux ont souvent persisté dans la phase post-électorale, en particulier lorsque des partis ayant perdu les élections ont remis en cause la légitimité des vainqueurs.

6.2.2. La bataille des *ego* : sur le terrain tribal

En outre la réticence des partis au pouvoir à accepter le pluralisme et la compétition politique légitime pendant la période initiale du processus de démocratisation, les profonds clivages ethniques et régionaux existant dans la plupart des pays africains ont également contribué à la violence politique et électorale, en amplifiant les enjeux de la compétition. Dans les sociétés ethniquement divisées, les enjeux qu'impliquent l'échec ou la victoire aux élections sont souvent essentiels pour le bien-être des communautés tout entières. Avec la politisation des identités ethniques et communautaires, gagner une élection peut devenir une question de survie aux yeux des partis qui s'affrontent pour le pouvoir. En Afrique, la violence électorale est survenue à bien des égards, lorsque des incertitudes quant aux résultats électoraux ont exacerbé les conflits communautaires, ethniques et religieux. L'élément le plus caractéristique de ce courant se voit lorsque des hommes politiques recherchent le soutien des électorats ethniques et régionaux pour remporter les élections, sans essayer d'atteindre d'autres groupes. Les cas les plus connus des violences électorales en Afrique ont vu la participation des élites des groupes ethniques différents utilisant l'intérêt partisan et sectaire respectif de ces derniers pour transformer ainsi les élections en une lutte à somme nulle. Ces formes de mobilisations ont, à leur tour provoqué des réactions violentes de la part des groupes régionaux et ethniques en compétition, et ont déclenché la violence pendant et après les élections.

6.2.3. L'impact sur l'harmonie sociale

Bien qu'un certain niveau de violence intervienne aux différentes étapes du processus électoral, la multiplication du nombre de contestations électorales conduisant à des actes de violence à grande échelle est un nouveau sujet de préoccupation. Le fait que des élections débouchent sur des conflits et de la violence, en plus d'entraîner des pertes en vies humaines et la destruction de biens, pose des questions non seulement par rapport à l'organisation et à la gestion des élections, mais également par rapport à leur impact à court, à moyen et à long

terme sur la consolidation de la compétition politique, et naturellement sur le vivre-ensemble des différentes composantes de la société. Dans l'ensemble, toute forme de violence qui, à n'importe quelle étape du cycle électoral, résulte de différences de points de vue, d'opinions et de pratiques peut se percevoir comme violence électorale. Dans le fond, la violence électorale nuit à la compétition politique et criminalise toute opinion dissidente. Elle entraîne un cortège de conséquences désastreuses sur tous les plans de la vie d'une nation : l'instabilité socio-politique ; la crise économique ; les déplacés à l'interne et les réfugiés à l'externe.

Dans les situations extrêmes, les crises électorales et politiques se sont traduites par le nettoyage ethnique, la balkanisation, des actes de sabotage, des expulsions et des déplacements de masse. Les conséquences de ces actes de violence ont été la privation des droits électoraux pour les populations appartenant à ces ethnies et à ces régions, ce qui n'a pas permis aux candidats des partis d'opposition de bénéficier des conditions nécessaires pour efficacement participer au processus. Dans certains pays, les formes de marginalisation et de privation de droit de vote sont poursuivies même dans la phase post-électorale, où des groupes et des communautés entières ont subi des privations sur le plan économique en raison de leur appui aux partis ayant perdu les élections, ce qui a accentué leur marginalisation et leur exclusion de la scène politique. D'où la récurrence des nombreux exilés politiques dans notre contexte.

La violence, qu'elle soit locale ou nationale affecte négativement la stabilité sociale et si elle n'est pas bien maîtrisée ou encadrée peut, juxtaposée avec d'autres divisions conflictuelles, mener à l'anarchie et à la guerre civile.

6.3. La régulation du système électoral

Dans un contexte de démocratie ou de démocratisation de nos Etats, le principe fondamental en matière de choix des gouvernants stipule que les

élections sont la voie légitime de changement de pouvoir et l'unique moyen démocratique d'exprimer la souveraineté du peuple dans une démocratie représentative. La stabilité et la crédibilité de ce processus exigent un encadrement tout à fois juridique et institutionnel.

6.3.1. Le cadre institutionnel

Il s'agit en effet des organes et institutions, au sein d'un Etat, chargés d'organiser, de superviser, de gérer et d'arbitrer le processus électoral. Nous distinguons principalement la Commission électorale nationale indépendante et la Cours Constitutionnel.

Les commissions électorales en Afrique sont des structures permanentes chargées de l'organisation de presque tout le processus « électoral depuis la confession des listes électorales, jusqu'à la proclamation provisoire des résultats des différents scrutins. Ces commissions doivent leur existence au déficit de confiance des partis politiques dans l'organisation des élections par les ministères²⁸⁵ de l'intérieur et/ou de l'Administration territoriale, à qui il est reproché de ne pas être neutre et impartial. Toutes ces commissions ont souvent été créées de façon consensuelle, à la demande de la classe politique et de la société civile »²⁸⁶. Si on peut se réjouir dans quelques Etats africains de ce que les élections sont organisées sans qu'on assiste à des scènes de violence extrême comme souvent le cas dans plusieurs Etats africains,²⁸⁷ les commissions électorales sont affaiblies par le problème de leur inféodation²⁸⁸ au pouvoir en place.

²⁸⁵ Le fait étant que, dans quasiment tous les pays de l'Afrique, l'administration publique était perçue comme incapable de s'autonomiser suffisamment du pouvoir en place pour satisfaire les exigences de neutralité et d'équité nécessaires à la gestion d'élections qui, désormais devraient être pluralistes, ouvertes et compétitives.

²⁸⁶ Sahelresearch.africa.fr consulté le 10 décembre 2014.

²⁸⁷ En Côte d'Ivoire en 2010 et RDC en 2006.

²⁸⁸ L'inféodation qui est l'action d'inféoder ou de s'inféoder. D'une manière explicite, c'est la soumission, l'acceptation, l'assujettissement, l'asservissement, la dépendance, l'esclavage, la servitude, la docilité, l'obéissance, la résignation, la sujétion.

Les commissions électorales procèdent de la volonté de soustraire les résultats des compétitions à la suspicion d'illégitimité qui pesait sur les scrutins organisés par le seul appareil étatique. La création de ces commissions permet d'assurer la liberté et la transparence des élections, et de gagner la confiance des électeurs et des partis et mouvements politiques. Les organes chargés des élections doivent être indépendants et/ou neutres et avoir la confiance des acteurs et protagonistes de la vie politique. A ce jour et au regard des réalités sur le terrain, rien dans l'évolution politique des pays africains n'indique un changement majeur en ce qui concerne l'autonomisation publique vis-à-vis du pouvoir exécutif.

6.3.2. La partialité des acteurs

Il faut tout à fait observer que les commissions électorales ne sont indépendantes que de nom. Dans les faits, les problèmes de neutralité rencontrés vont du cadre institutionnel au cadre juridique. Sur le continent, on note un conflit de modèle dans la désignation des membres allant de la politisation (désignation arbitraire des personnalités politiques) comme en Côte d'Ivoire ou en Guinée à la désignation des personnalités « apolitiques » dont la neutralité est supposée reconnue de tous comme au Sénégal et dans les pays anglo-saxons (Libéria, Sierra Leone, Gambie, etc.). Le problème est que le décret présidentiel qui nomme ces membres n'est jamais neutre et que le pouvoir en place garde toujours la mainmise sur l'institution. Dans certains pays comme le Cameroun, Elections Cameroon (Elecam) est fortement assimilé au bras prolongé du ministère de l'administration territorial, où l'on peut noter la présence des caciques du partis au pouvoir et l'absence de l'opposition. Plus encore, dans l'essentiel des cas, le budget électoral est soumis au Gouvernement et les résultats définitifs sont proclamés par une Conseil Constitutionnelle dont la proximité avec le candidat sortant est avérée. Cela dit, il existe des exceptions et l'exemple typique nous vient du Ghana où la

loi N° 451 du 06 juillet 1993 portant création de « The Electoral Commission Act », le parlement ghanéen avait consacré une Commission pérenne dont le président et ses vice-présidents sont inamovibles à moins de commettre des fautes graves dans des conditions définies par la loi. Les dépenses électorales sont inscrites au budget général de l'Etat (Consolidated Fund), ce qui permet d'éviter des débats de dernières minutes et les risques liés à la « certification des élections » par des bailleurs de fonds étrangers comme en Côte d'Ivoire en 2010.

➤ **Absence de la libre participation et la libre compétition**

Ces commissions électorales étaient censées apporter une solution aux problèmes de libre participation et de libre compétition. Mais, malgré les efforts d'amélioration constante, on observe qu'elles n'ont pas réussi à trouver une formule de contrôle des habitants pour emmener l'essentiel de la population en âge de voter à participer au processus électoral. Le problème noté est qu'elles ne maîtrisent pas, dans la quasi-totalité des cas, toutes les opérations électorales. Elles s'occupent de la préparation et de la tenue du scrutin et ne couvre des domaines tels que le découpage du territoire en matière électorale. Or, c'est lors du découpage des circonscriptions électorales que l'on amenuise les chances de l'opposition dans leurs fiefs en causant un coup fatal à la libre compétition. Tout cela nous fait penser que l'institution des commissions électorales indépendantes n'a pas suffi à recréer la sérénité électorale.

➤ **Promesses de transparence trahis.**

Les commissions électorales indépendantes n'ont pas tenu leurs promesses. Les mêmes problèmes de trucage des élections persistent. On enregistre toujours des votes multiples, le bourrage des urnes, la falsification des procès-verbaux, la manipulation du fichier électoral et du système de centralisation des votes, etc. A cela s'ajoute les violences post-électorales et les blocages du processus politique qui constituent des manquements en matière de sécurisation et d'éducation civique des citoyens pendant l'expression des suffrages.

Au final, les commissions électorales indépendantes affichent un bilan mitigé en Afrique. Il convient de mettre beaucoup d'emphasis sur la transparence, l'indépendance et l'efficacité du processus que sur la mise sur pied d'une énième institution bureaucratique et « budgétivore ». Bien qu'au-dessus de ces commissions, l'on retrouve une instance d'arbitrage suprême.

➤ **La Cour Constitutionnelle**

Une Cour Constitutionnelle est un organe chargé d'assurer la primauté effective de la constitution qui est, selon la théorie de hiérarchie des normes, la norme suprême. Il convient donc, pour assurer l'Etat de droit de vérifier la conformité des lois par un contrôle. D'où cette haute Institution est chargée de faire respecter la constitution et de résoudre les conflits entre les échelons de gouvernement. L'étendue de ses compétences en fait le garant par excellence de l'Etat de droit. Son rôle d'arbitrage suprême du contentieux électoral lui confère la compétence de la compétence en la matière. C'est pourquoi la Cour Constitutionnelle doit faire preuve d'une grande neutralité doublée d'une exigence d'impartialité de ces membres.

6.3.3 Le cadre juridique

Il s'agit ici des textes juridiques qui fondent et encadrent les Institutions compétentes en matière d'élections, et qui régissent le fonctionnement des dites consultations. Nous avons en l'occurrence la constitution (Lois fondamentale de chaque Etat), le code électoral national et d'autres instruments internationaux relatifs aux processus électoraux.

➤ **Le code électoral**

Le code électoral est un document qui régit le fonctionnement des élections dans un pays. Il regroupe les lois, les règlements relatifs aux différentes élections, et précise pour chacune d'elle comment s'organise le processus électoral. Le code électoral traite des aspects tels que : le mode de scrutin ; les conditions d'inscription sur une liste électorale ; l'établissement et la révision des listes électorales ; les cartes électorales ; les conditions d'éligibilité et d'inéligibilité ; les incompatibilités ; la propagande ; le financement et le plafonnement des dépenses électorales ; les opérations de vote ; le vote par procuration ; les commissions de contrôle des opérations de vote ; les dispositions pénales, jusqu'au contentieux. Aussi sur le plan international, précisément à l'échelle continental, la Commission de l'Union africaine a publié d'importants textes régissant les élections démocratiques en Afrique, il s'agit de :

➤ **La Déclaration de l'OUA/UA sur les principes régissant les élections démocratiques en Afrique**

La Déclaration de l'OUA/UA a été adoptée lors de la Conférence des chefs d'Etat et de gouvernement tenue à Durban, en Afrique du Sud, en 2002. Dans la Déclaration, les Etats membres de l'UA sont convenus des principes suivants : (a) des élections démocratiques sont la base de l'autorité de tout gouvernement représentatif ; (b) des élections régulières constituent un élément clé du processus de démocratisation et elles sont, par conséquent, la base fondamentale de la bonne gouvernance, de l'Etat de droit, du maintien et de la protection de la paix, de la sécurité, de la stabilité et du développement ; et (c) la tenue d'élections démocratiques est une dimension importante de la prévention, la gestion et le règlement des conflits. La Déclaration engage en outre les Etats membres de l'UA à organiser des élections :

De manière libre et transparente ; selon des constitutions démocratiques et en conformité avec les instruments juridiques pertinents ; selon un système de séparation des pouvoirs garantissant, en particulier, l'indépendance du judiciaire ;

à des intervalles réguliers, tel que stipulé dans les constitutions nationales ; et par des institutions électorales impartiales, inclusives, et compétentes, qui sont équipées de moyens logistiques adéquats et dotées d'un personnel bien formé.

➤ **Les Directives pour les missions d'observation et de suivi des élections de l'Union africaine**

Les Directives pour les missions d'observation et de suivi des élections de l'Union africaine ont également été adoptées à Durban lors de la Conférence des chefs d'Etat et de gouvernement de l'Union africaine de 2002. Les Directives sont destinées à faciliter la mise en œuvre de certains des aspects clés de la Déclaration régissant les élections démocratiques en Afrique. A travers lesdites Directives, les Etats membres de l'UA reconnaissent que l'observation et le suivi des élections sont :

Devenus une partie intégrante des processus démocratiques et électoraux en Afrique. Les observateurs internationaux, régionaux et nationaux jouent maintenant un rôle important dans le renforcement de la transparence et de la crédibilité des élections et de la gouvernance démocratique en Afrique et dans l'acceptation des résultats des élections à travers le continent. Les missions d'observation et de suivi des élections peuvent également jouer un rôle clé dans la réduction des conflits avant, pendant et après les élections.²⁸⁹

➤ **Les mécanismes de prévention**

Un des facteurs qui déclenche des tensions politiques lors des élections est la méconnaissance par les acteurs politiques des élections pluralistes, de leurs règles et leur mise en application. Cette situation suscite la suspicion et une méfiance mutuelle entre les acteurs clés. A tort, les acteurs politiques ont tendance à estimer que les élections sont un jeu à somme nulle, à l'issue duquel le vainqueur rafle toute la mise et le vaincu perd tout. Les élections devraient être perçus comme

²⁸⁹ Directives pour les missions d'observation et de suivi des élections de l'Union africaine, 2002, article 1.1.

un jeu à somme positive, à l'issue duquel aussi bien les vainqueurs que les vaincus acceptent les résultats et se doivent de collaborer à la mise en œuvre du processus de gouvernance, suite aux résultats des élections (...)

L'expérience en la matière a démontré que l'adoption de déclarations novatrices dans le domaine de la paix, de la sécurité et de la démocratie est une chose, tandis que la traduction dans les faits de ces instruments pour en faire des cadres juridiques et des pratiques en est une autre.

Une autre expérience a démontré que, le simple fait de tenir les élections régulières, bien que ce soit une bonne chose en soi, n'est pas un indicateur suffisant pour évaluer « le niveau de démocratisation d'un pays ». Bref, les élections toutes seules ne promeuvent pas la démocratie, la paix et la stabilité politique. Il faut insister sur la qualité desdites élections par rapport à la démocratie, la stabilité politique et la paix.

Il devient de plus en plus évident que si la tenue d'élections régulières est un indicateur crucial des progrès accomplis vers la démocratie en Afrique, la régularité et la périodicité des élections ne sont pas en soi une mesure appropriée pour évaluer les avancées démocratiques réalisées. En plus de la régularité et de la périodicité, il importe de veiller à ce que le processus électoral soit transparent, ouvert à tous, crédible, consultatif et géré de manière impartiale. Il est également nécessaire de veiller à ce que les résultats soient acceptés et légitimes, et que tous les principaux acteurs s'en approprient de manière collective. Les règles du jeu doivent être connues et largement acceptées de toutes les parties prenantes. Les résultats des élections ne doivent pas être connus d'avance. Maîtriser les procédures et ne pas connaître à l'avance les résultats des élections définit ce que certains ont qualifié de certitude procédurale et d'incertitude sur le fond. Selon certains chercheurs, afin de garantir la qualité des élections, la gouvernance électorale doit reposer sur la légitimité et la certitude procédurales, tout en garantissant, en même temps, une incertitude sur le fond :

La relation entre la légitimité procédurale et l'incertitude sur le fond constitue le défi paradoxal de « l'institutionnalisation de l'incertitude » (...) le paradoxe est que l'incertitude sur le fond exige une certitude procédurale. C'est ce paradoxe qui définit la tâche essentielle de la gouvernance électorale : organiser l'incertitude électorale en garantissant la certitude institutionnelle. Faire la distinction entre l'incertitude procédurale et sur le fond permet une compréhension plus nuancée des variations de la phobie du risque des acteurs politiques. Par exemple, les acteurs autoritaires et démocratiques affichent différentes attitudes envers l'incertitude. Alors que les premiers tentent de réduire l'incertitude des résultats, les derniers essaient de réduire l'incertitude des règles institutionnelles.²⁹⁰

Conclusion

La problématique des élections en Afrique pose en politique, la question du pluralisme paradoxal. En effet, autant les causes des crises électorales contredisent les principes fondamentaux de la démocratie, autant les réactions des principaux acteurs politiques embarrassent la thèse du pluralisme politique entendu comme instance de légitimation de l'expression libre et démocratique. En démocratie, l'élection est certes une confrontation, mais celle des idées et des projets / Programmes de sociétés. Elle ne saurait être assimilée à la division et à la guerre. Au-delà du verbe et du choc des idées, l'élection n'est pas synonyme de désordre et de violence. Elle ne doit pas devenir le terreau de l'intolérance ou du fanatisme, de l'ethnisme ou du tribalisme. Car la démocratie ne peut réellement se prévaloir que dans un contexte de paix et de liberté d'expression. Et d'ailleurs, l'élection peut/doit permettre de régler une crise. Lorsqu'un débat extrêmement important divise les citoyens, le recours au suffrage universel peut permettre de

²⁹⁰ Shaheen Mozaffar et Andreas Schedler, "The comparative Study of Electoral Governance – Introduction", *International Political Science Review* 23 n° 1(2002): 5-27.

trouver une solution. Cependant et au regard de ce qui précède, force est de constater que les défis de la démocratisation du processus électoral en Afrique se trouvent encore à bien des égards à plusieurs niveaux dans la gouvernance de nos États.

En réalité, le contrat de gouvernance n'est qu'une chimère dans la plupart de nos pays d'Afrique où nombreux de dirigeants politiques ne respectent les clauses contractuelles que l'instant de la période pré-électorale et celle des élections proprement dites, ce qui relève d'ailleurs du calcul politicien et de la ruse de ceux-ci pour mieux appâter les électeurs dont ils n'ont besoin du suffrage pour être élus au poste convoité. La plupart des politiciens africains considèrent leur peuple comme un citron appelé à être jeté à la poubelle dès que l'on a fini de tirer tout le jus qu'il contient. Inutile donc pour eux de s'en encombrer après la publication des résultats (ce qui ressuscite le vieux débat sur la capacité des africains à s'adapter aux principes démocratiques).

Cela dit, pour beaucoup, la démocratie demeure encore un vrai « luxe » pour les peuples d'Afrique par la faute de leurs dirigeants et leurs élites ; au point que les pays qui pratiquent de vraies règles démocratiques et recourent aux élections libres et transparentes pour permettre à leur peuple de choisir librement leurs dirigeants sont évidemment rares.

Pour garantir la coexistence pacifique avant, pendant et après les élections dans les différents États de l'Afrique, la classe politique africaine doit se départir de ces vilaines pratiques de tricheries électorales, de la fraude avilissante et du vol du scrutin. Il n'y a que cette voie qui peut permettre d'arrêter les velléités de retour au cercle infernal et vicieux que sont les rebellions, les coups d'état et/ou tentative de coup d'état, le banditisme de grand chemin (coupeur de route), et aujourd'hui plus qu'hier, le terrorisme et le sécessionnisme. Il est certain que, si aujourd'hui les jeunes acceptent de mourir en mer pour atteindre l'occident par tous les moyens, il ne sera ni impossible, ni surprenant que demain ils acceptent de devenir

de vrais martyrs. C'est pourquoi continuer à appuyer la dictature en Afrique, à cautionner la fraude électorale et à laisser les politiciens voler les scrutins conditionnent à petit feu la jeunesse africaine à de réflexes de suivis qui la préparent à se lancer demain dans des aventures imprévisibles et aux conséquences incalculables.

Dans bien de pays africains, en dépit de la longévité des présidents fondateurs²⁹¹ et autres pères de l'indépendance, les peuples croupissent toujours sous la misère. Non pas que ces pays ne disposent pas d'atouts nécessaires pour assurer le développement, mais bien pour la simple raison que ces dirigeants politiques ont fait de la carrière politique une voie royale de l'enrichissement facile et illicite.

Tout compte fait, en dépit de ces turpitudes, le vote reste malgré tout un droit imprescriptible des individus dans une république, droit sans lequel ils cessent d'être citoyens. Le droit de vote est la base de la démocratie. Il permet aux citoyens d'exprimer leur volonté ; ils peuvent ainsi élire leurs représentants (parlementaires) et leurs gouvernants (président de la République), et participer directement à la prise de décision politique lorsqu'un texte est présenté à leur approbation par la voie du référendum. Cela dit, quel que soit les résultats d'un vote, il ne reste pas moins un acte citoyen et/ou un devoir civique.

²⁹¹ Ce qui en réalité n'est qu'un épiphénomène, dans la mesure où le problème de fond est la mal gouvernance. La longévité d'un dirigeant aux affaires vient tout simplement accentuer les tensions dues à la détresse matérielle.

TROISIEME PARTIE

**REPENSER LE RAPPORT A L'ALTERITE POUR UN RETOUR A
L'HUMANISME AFRICAIN AUTHENTIQUE : DEFIS, ENJEUX ET
PERSPECTIVES**

Il paraît paradoxal de voir que l'homme contemporain, qui a fait des progrès énormes dans la connaissance de l'homme, des technosciences, et dans la maîtrise des forces de la nature, manque en même temps, d'un projet lui permettant d'établir une coexistence publique adéquate pour que l'existence individuelle et collective soit acceptable et digne. Le monde d'aujourd'hui, aux multiples facettes et en constante évolution, est traversé par de nombreuses crises.²⁹² Les phénomènes produits par ces crises révèlent quotidiennement leur caractère dramatique. La paix est constamment menacée et, à côté des guerres traditionnelles où s'affrontent des armées régulières, se répand de plus en plus l'insécurité causée par le terrorisme international qui engendre des sentiments de méfiance réciproque et de haine, jusqu'à favoriser le développement de sentiments populistes, démagogiques, qui risquent d'empirer les problèmes en favorisant la radicalisation du choc des cultures. Les guerres, les conflits et le terrorisme sont tantôt la cause, tantôt l'effet de l'inégalité économique et de la répartition injuste des biens de la création. À côté de cela, le phénomène complexe des migrations est particulièrement important en Afrique, bien qu'il s'étende sur toute la planète et engendre aussi bien des rapprochements que des chocs de civilisations, aussi bien un accueil solidaire que des populismes intolérants et intransigeants. Nous nous trouvons face à une situation qui met en lumière un humanisme décadent, souvent fondé sur le paradigme de l'indifférence, de

²⁹² Elles sont de diverses natures : crises économiques, financières, de l'emploi ; crises politiques, démocratiques, de participation ; crises environnementales et naturelles ; crises démographiques et migratoires.

l'intérêt et du profit dicté par la loi du capitalisme²⁹³ à outrance. La question est celle de savoir : quel humanisme pour le monde d'aujourd'hui et de demain ?

D'où toute la pertinence de repenser le rapport à l'altérité, en vue d'un nouvel humanisme en Afrique. C'est dans ce sens que le Pape Benoît XVI affirmait que, la question sociale est désormais devenue une question anthropologique qui implique une fonction éducative ne pouvant plus être reportée.²⁹⁴ Voilà pourquoi il faut qu'il y ait un « renouveau de la pensée pour mieux comprendre ce qu'implique le fait que nous formons une famille; les échanges entre les peuples de la planète exigent un tel renouveau, afin que l'intégration puisse se réaliser sous le signe de la solidarité plutôt que de la marginalisation ». ²⁹⁵ Repenser le rapport à l'altérité pour un nouvel humanisme revient à proposer de nouvelles valeurs (ou à réaffirmer celles qui ont existé autrefois) fondées sur la raison, le bon sens et le libre-arbitre. Quels en sont donc les défis, les enjeux et les perspectives ?

CHAPITRE 7

Défis d'un nouvel humanisme en Afrique

²⁹³ Le philosophe et économiste Adam Smith, dans son ouvrage intitulé : Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, (publié en 1776), fait de l'échange le fondement même de la société moderne.

²⁹⁴ BENOÎT XVI, (Lettre encyclique) *Caritas in veritate*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2009, n° 75.

²⁹⁵ *Ibid.*, n° 53.

Introduction

Il ne serait pas excessif d'affirmer que l'humanisme, à notre temps, est à la croisée des chemins. Car depuis le début de ce millénaire, l'humanisme, cette belle philosophie prônant la valeur intrinsèque de chaque individu et l'entraide collective, est en crise, parce qu'attaqué aussi bien dans ses fondements que dans son fonctionnement. Et pour causes, l'évolution a pris un tournant où la compétitivité, le capitalisme et le darwinisme social règnent, marginalisant ceux qui ne peuvent pas suivre le rythme effréné de notre monde contemporain. Il est troublant d'observer les tendances actuelles de notre société africaine qui, autrefois, rayonnait par ses valeurs humanistes. Aujourd'hui, la scène est peuplée d'exemples flagrants : Des migrants perdant tragiquement la vie dans la Méditerranée, tandis qu'une indifférence glaciale les engloutit, les cris croissants des plus nécessiteux (les pauvres et les petits, les chômeurs et les exclus, les marginaux et les laissés-pour-compte, etc.), une remise en question palpable du vivre-ensemble, la montée en puissance de la violence, du tribalisme, et des discours haineux, alimentés en partie par les réseaux sociaux et certains médias de plus en plus influents. Ces symptômes signalent un déclin alarmant des valeurs

sur lesquelles notre société a été construite. Et l'histoire nous l'a montré à maintes reprises : les nations qui choisissent la route du repli identitaire, du rejet et de la discrimination finissent par s'effondrer dans le chaos. La question ici est celle de savoir, comment redonner à l'humanisme de notre temps, ses lettres de noblesse qu'il n'aurait jamais dû perdre ? Autrement dit, quels sont les défis actuels pour un nouvel humanisme en Afrique ? Dans le cadre de cette réflexion, nous allons nous appesantir sur les aspects : mental et éducatif, identitaire et solidaire.

7.1. Le défi des mentalités et de l'éducation

Les mentalités sont constituées de nos croyances, nos us et coutumes, notre culture et nos valeurs profondes. Elles encadrent notre pensée et déterminent ainsi notre comportement, nos expériences de vie et notre cheminement. Parce que les mentalités et les paradigmes guident les comportements des hommes, les changer peut avoir un impact profond dans la société. Par l'éducation et la formation, par la sensibilisation, la prévention et même la répression, l'on peut inculquer une nouvelle façon de penser et un nouvel esprit aux hommes. La perception et la considération que nous avons des autres, sont aussi tributaires de la mentalité qui nous anime.

7.1.1. Le respect des valeurs

Un peuple qui ne se respecte pas et qui ne respecte pas ses propres valeurs hypothèque sa propre croissance et met en mal l'humanisme de ses citoyens. Mais respecter les valeurs, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ?

Afin de mieux saisir la pertinence de cette question, il importe de préciser que le mot valeur a plusieurs acceptions. Nous voulons tout d'abord insister sur celle qui a trait à l'importance accordée subjectivement ou objectivement à quelque chose : la notion de jugement de valeur en découle. La valeur suppose

ensuite l'importance des choses en elles-mêmes du point de vue moral, social ou esthétique : l'idée d'efficacité en découle. La valeur peut renvoyer enfin à la chose considérée comme un idéal à atteindre, une référence à considérer, un but à viser, une norme à posséder ; d'où le concept de valeurs morales conçues comme un ensemble de règles de conduite, de lois jugées conformes à un idéal pour une personne ou une collectivité, et auxquelles elle se réfère : d'où l'existence d'une échelle de valeurs. On peut alors parler d'une philosophie des valeurs.

La valeur sera donc morale, sociale, spirituelle, matérielle, culturelle, institutionnelle. Le respect des valeurs présuppose un certain nombre de considérations. Une foi en l'homme grâce à laquelle on aime la créature humaine, on s'intéresse à tout ce qui est humain, on croit au changement positif, à l'évolution et progrès de l'homme, des sociétés et des traditions.

Le respect des valeurs suppose l'acceptation de l'existence d'une échelle sociale. En d'autres termes, tous les hommes bien qu'égaux en dignité, c'est-à-dire en droits et en devoirs, présentent des différences de mérite, de talent, d'aptitude, de conception du monde, etc. Toutes les valeurs ne peuvent donc pas être égales selon un principe de nivellement qui serait source de facilité. Certaines, parce que plus convaincantes que d'autres, sont susceptibles d'être imitées et constituer des modèles, des idéaux vers lesquels nous pouvons tendre. Il en est de même des personnes qui les incarnent.

Il existe des valeurs positives et des valeurs négatives. Toute notre sagesse et notre dignité consistent à regarder avec discernement, à œuvrer avec lucidité pour aller de la médiocrité à l'excellence, de la banalisation à l'admiration du talent et du mérite. Le respect des valeurs suppose également l'acceptation d'une différence de statuts ou de nature entre les hommes qui peuvent être soit plus talentueux, soit plus méritants ou plus croyants que d'autres.

Reconnaitre cela, c'est aussi admettre la vertu de l'excellence. C'est accepter le culte du mérite auprès de ceux qui en ont le plus. Reconnaitre cela

c'est accepter la possibilité et même la nécessité de l'imitation et de l'apprentissage pour faire comme autrui et chercher à réussir comme lui ; non en le haïssant, mais en l'aimant ; non en le détruisant, mais en le suivant ; non en le diabolisant, mais en le considérant ; non en le ridiculisant, mais en le prenant au sérieux ; non en cherchant à le tuer, mais en le soutenant ; non en le rabaissant, mais en l'élevant ; non en le caricaturant, mais en le grandissant.

Ce que nous trouvons de bon chez les autres doit être digne de respect, et si nous voulons le réaliser, nous devons apprendre auprès d'eux comment ils ont fait pour réussir. En revanche, celui qui sait doit libérer la connaissance.

Le respect de valeur suppose donc une bonne dose de d'humilité. Il faut accepter qu'autrui puisse non seulement nous dépasser, mais encore nous instruire. Il faut admettre que les autres sont pour nous une source d'enseignements. Il faut reconnaître que nul n'a la science infuse ; que nul ne peut être partout et faire tout à la fois. La vie sociale est une formidable chaîne de solidarité. Les hommes vivent de leurs relations avec les autres. C'est vrai qu'il faut affirmer sa personnalité, rechercher son identité, mais de là à prétendre qu'on n'a pas de leçons à recevoir des autres relève non pas seulement de l'utopie, mais à vrai dire de l'ironie. Si l'on accepte ainsi que la vie sociale est une chaîne infernale et que le progrès tout comme le savoir constituent une collecte où chacun apporte sa part, on comprend facilement qu'il n'est plus possible de se prendre pour le nombril des dieux et qu'il faut relativiser sa vie dans la société, tout comme il faut s'exprimer en laissant s'exprimer les autres. Il faut se définir en permettant que les autres s'expriment ; il faut se prendre au sérieux en acceptant de considérer aussi les autres, en les prenant tels qu'ils sont, sans les juger à l'avance, et cherchant à mieux les connaître.

Aujourd'hui plus qu'hier, le contexte socioculturel impose à tous des contraintes pour vivre dans le pluralisme ethnique, afin d'être à l'aise avec les autres.

Le respect des valeurs suppose en outre l'acceptation des normes établies par la société, des lois qui régissent les communautés, des commandements qu'impose la vie de liberté ainsi que des règlements qui organisent la vie dans la cité. Là-dessus, nous avons le sentiment que la démocratie semble beaucoup plus ressortir de l'anarchie. Il n'est pas rare d'observer dans nos sociétés d'aujourd'hui que, celui qui veut respecter la réglementation en vigueur est plutôt ridiculisé. Celui qui s'arrête pendant la levée des couleurs pour saluer le drapeau de la République et manifester son patriotisme ainsi que ses égards pour les institutions est pris à partie. Le respect de la loi et la conformité à la norme sont banalisés. C'est plutôt l'anormalité qui semble institutionaliser : « on a écarté la norme et on a normalisé l'écart ». Celui qui veut respecter le feu rouge, est insulté parce qu'il essaie de se conformer aux exigences du code de la route. Anormal ! Celui qui travaille est persiflé. Curieux ! Celui qui veut réussir ou qui a réussi par son travail gêne les autres qui ne veulent rien faire ou qui utilisent des moyens douteux pour atteindre leur but. Il est fréquent chez nous d'entendre ces questions : « Il veut montrer quoi aux gens ? » ; « Que veut-il prouver ? » Celui-là tout simplement parce qu'il ne veut pas rentrer dans la logique de la paresse et du moindre effort. Incompréhensible ! Celui qui veut gagner honnêtement sa vie ou qui a travaillé sérieusement pour réussir est traité et jugé de la même manière que celui qui ne fait rien : Quelle injuste façon de banaliser l'effort ! L'effort reste pourtant une source authentique de plaisir et de joie que rien ni personne ne peut enlever.

Nous ne devons plus continuer à privilégier de telles manœuvres dilatoires qui caractérisent les peuples rétrogrades et cultivent l'informel comme mécanisme de désinformation et arme de démolition de nos talents ou de nos Hommes d'Exception.

7.1.2. Le rôle de l'éducation et de l'école

L'éducation en général et l'école en particulier ont une forte emprise dans la vie en société. Les enjeux de l'éducation font l'objet des préoccupations des hommes de tout bord. Aujourd'hui plus que par le passé, elle est un défi majeur pour l'humanité. Il s'agit entre autres de s'interroger sur la capacité de l'école et de l'éducation à procurer les savoirs dits fondamentaux : à assurer les savoirs théoriques²⁹⁶ (lire et écrire) ; à garantir le savoir-faire, c'est-à-dire l'apprentissage pour l'insertion professionnelle et l'entrée dans le monde du travail ; à cultiver le savoir-être, il s'agit d'inculquer aux hommes des comportements sociaux qui favorisent un vivre-ensemble pacifique et harmonieux. Ces principaux challenges sont intimement liés avec l'évolution de la communauté et de la société.

L'éducation impose d'autres méthodes de réflexion et de résolutions de problèmes qui nécessitent parfois un déni des anciens procédés et des formules connues jusque-là. L'on parle d'une sorte de « déshumanisation de l'enfant », en ce sens que, « pour accéder à la raison et à une pensée supérieure, l'homme est invité à sortir de lui-même, à s'oublier et à se tenir à l'écart des pressions de son environnement humain. Comprendre le monde est à ce prix ».²⁹⁷ L'effort d'objectiver en effet permet une meilleure appréhension de la réalité. A sa suite, l'école inculque à ses apprenants, la capacité à exprimer leurs idées et à les construire, mais surtout la créativité, l'esprit d'initiative, l'ouverture vers l'extérieure, la polyvalence, la mobilité et le partage des opinions participent des résultats prévus.²⁹⁸

L'éducation à travers la formation intellectuelle devrait revenir à sa vocation originelle : la transformation des mécanismes mentaux par l'irruption d'une logique différente et par l'imposition du normatif ; l'obligation de la

²⁹⁶ Les savoirs-savant

²⁹⁷ Gervais MENDO ZE, *Op. cit.*, p. 75.

²⁹⁸ L'ouverture sur le monde, l'acquisition des idées nouvelles et la compréhension des opinions qui ne proviennent pas de son terroir ; le partage de ses propres visions de la réalité et sa contribution à la civilisation universelle sont autant de défis importants de l'école et de l'éducation, si nécessaire au changement des mentalités pour un nouvel humanisme.

méthodologie et l'intégration de la complexité par les tentatives de réduction de la contradiction ; la diminution des conflits par la nécessité de prendre de la distance par rapport à soi et par rapport à son environnement. Comment rendre l'école pertinente et efficace aujourd'hui, avec un contenu correspondant aux attentes du milieu culturel, économique et socio-politique de nos sociétés ?

L'éducation à travers le cursus de l'école, a mission de nous débarrasser du « vieil homme » pour nous faire revêtir « l'homme nouveau ». Il faut pour cela accepter de mourir en soi. Car si le grain de blé tombé en terre refuse de mourir, la moisson des hommes ne sera pas fleurie. En d'autres termes, si la graine n'accepte pas de mourir, il n'y aura pas de plantes, pas d'autres graines dans l'avenir, pas de fruits et donc pas de vie possible.

L'éducation et l'école contribueront à la formation non des travestis, non des métis mais d'authentiques connaisseurs de tout le système dans lequel ils pourront se mouvoir sans complexes. L'école pourrait promouvoir des exceptions culturelles nécessaires pour conserver à la planète la sociodiversité. Cette école, de toute évidence mal adaptée au monde de ce temps, privilégie les savoir-faire professionnels désormais obsolètes au détriment des qualités comportementales dorénavant recherchées : l'initiative, la polyvalence, le travail en équipe, la multidisciplinarité. Une école qui demeure fondée sur la restitution du discours du maître. Une école qui conserve des méthodes éculées incapables bien souvent de favoriser l'épanouissement de la personnalité. Une école qui assure la réplique du système social qui tend à reproduire les dysfonctionnements et les inégalités. Le défi de l'éducation et de l'école de notre temps est de trouver des solutions pour cesser d'être un cercle vicieux, qui multiplie les inégalités et continue de creuser le lit à l'exclusion.

Pourtant cette éducation et cette école se trouvent face à d'autres instances qui, par mission, par vocation ou par hasard, participent aux projets d'éducation : la rue, la télévision, le cinéma, la toile (internet), le téléphone android (les réseaux

sociaux) et les autres sources nouvelles audio-scripto-visuelles. La question aujourd'hui est celle de savoir comment cette école développera-t-elle ses défenses immunitaires ? L'enseignement restera-t-il toujours au centre du processus ? Les différents modèles véhiculés par les médias viendront-ils à bout de l'institution pédagogique ? Cependant, malgré la concurrence d'autres sollicitations, l'école reste la seule instance dont l'instruction et l'éducation représente la mission exclusive. Elle demeure la seule qui réunit les enfants en groupes, en communauté, pour leur apprendre par simulation la vie en société. Bien que sinistrée par ses contraintes au Nord et sa pauvreté au Sud, l'école reste irremplaçable.

Dans le contexte qui est le nôtre aujourd'hui, l'éducation et l'école précisément devront faire un saut en avant pour s'inscrire au milieu des nouveaux médias, comme l'instance de formation par essence. Le nouvel homme qu'elle prend en charge aura besoin de connaissance et de savoir-faire certes, mais surtout d'attitudes et de comportements. Les dérèglements sociaux notamment invitent l'école à inculquer une éthique des valeurs et un humanisme profond à ses recrues.

Ces concepts prennent un caractère urgent lorsqu'on s'aperçoit que le temps présent écartèle les hommes dans une source d'informations contradictoires et auxquelles un défaut de contenu moral est déjà perceptible. Autrement, l'école cours le risque de se retrouver déshabiller de ses fonctions conventionnelles au moment même où elle pourrait devenir l'unique lieu de ralliement pour la génération d'une jeunesse de probité, d'intégrité et de sociabilité. La diversité culturelle, la tolérance, le respect de l'autre, l'apprentissage du vire-ensemble harmonieux convoque l'école. Si une évolution des mentalités s'impose, il revient à l'œuvre scolaire de l'initier et de la transporter.

La dimension humaine du défi de l'éducation et de l'école constitue le point de chute de notre réflexion. La place de l'homme dans ce monde, quelle éducation pour quelle finalité ? La préoccupation ici est de savoir dans quelle mesure le type

d'homme produit par l'école peut s'adapter au contexte et aux nouvelles exigences des communautés humaines vivant sous prétexte de modernité, des problèmes sociaux chaque jour plus nombreux et plus inextricables. La spéculation économique conduit à l'appauvrissement de la majorité, le grand banditisme se banalise, la drogue et l'homosexualité s'universalisent, une certaine culture de la violence envahit les esprits, dévalorise la vie et conduit à l'irrespect de l'autre. L'éducation au service de l'humain doit se donner des missions nouvelles. Elle doit permettre de faire face à l'adversité de la vie, d'endiguer les ambiguïtés que secrète la société contemporaine, pour arriver à une culture du partage, de la paix en vue d'un mieux-être du plus grand nombre.

Pour y parvenir, le monde de ce temps a besoin d'une école de la responsabilité. Celle-là qui ne se contente pas de donner des connaissances uniquement pour satisfaire la curiosité et l'orgueil des hommes. Mais une éducation qui permet d'appliquer des correctifs aux déviations des sociétés modernes et post-modernes. C'est aussi une école qui forme et prépare les apprenants à une insertion sociale réussie. Ces hommes auront, dès lors la charge de gérer au mieux les intérêts collectifs. L'aptitude à la gestion apparaît ici comme une exigence fondamentale de cette école : Gestion du temps, gestion du patrimoine naturel, gestion des dynamiques économiques et financières, gestion de la spiritualité, en un mot, gestion des sociétés et des hommes. Autrement dit, l'éducation et l'école d'aujourd'hui se devrait concomitamment de façonner des leaders et managers, des hommes pouvant faire face à la complexité de plus en plus grande de toute structure organisée, qu'elle soit familiale, entrepreneuriale, étatique ou religieuse. L'éducation et l'école devront fournir à chaque apprenant, un savoir à la fois théorique, instrumental et technique, comportemental, éthique et relationnel. L'adaptation de l'institution scolaire aux défis des sociétés présentes est à ce prix.

7.1.3. L'impératif du changement et la maîtrise des contingences

Ce n'est qu'une vérité de lapalissade, que de dire que nous sommes à l'ère de la pluralité. Les sociétés et les hommes qui les composent sont si différents les uns des autres. Mais l'homme n'a autant qu'en notre temps eu besoin des autres. Vivre en société, c'est accepter les différences. Et les communautés les plus puissantes sont celles qui sont plurielles.²⁹⁹

Si notre époque se définit ainsi, il importe de souligner que les mentalités, comme ensemble d'habitudes intellectuelles et de croyances d'un individu ou d'un groupe, lorsqu'elles s'inscrivent en faux contre ces caractéristiques, peuvent considérablement entraver les efforts de croissance d'une société et constituer un défi qu'il importe de relever pour prétendre au changement. Qu'est-ce qu'il faut changer au juste ? Nos mentalités bien sûr, notre perception de l'autre à coup sûr. Le problème en matière de relation interpersonnelle se pose beaucoup plus au niveau des mentalités des hommes et des femmes amenés à partager le même espace. L'esprit, les habitudes prises par une bonne partie des populations, les comportements affichés dans divers milieux, sont autant d'handicaps qui mettent en mal la coexistence pacifique et l'harmonie sociale. Et par voie de conséquence, ne permettent pas vraiment de réaliser les mutations nécessaires au décollage socio-économique si indispensable à l'épanouissement authentique des hommes.

Le refus de reconnaître le mérite, la volonté de banaliser les valeurs, le parti pris pour un négativisme primaire, l'irrespect des règles et des valeurs sociales, le privilège accordé à tout ce qui est informel, à la rumeur comme bruits courant çà et là, nouvelles non contrôlées et opinion de la foule manquant de preuve et de logique... voilà autant de défis qui apparaissent comme impératifs au changement

²⁹⁹ Les sociétés multi-raciales et multi-ethniques, lorsqu'elles capitalisent leurs différences, dégagent une force qui fait leur fierté. Les Etats-Unis d'Amérique sont une super-puissance dans leur diversité.

de mentalités pour un nouvel humanisme. Il s'agit là de traits caractérisant une attitude de pauvreté intellectuelle, d'actes et de manière d'agir et de penser qui retardent le développement et empêchent l'épanouissement des peuples : « l'irrespect des valeurs et la banalisation du mérite sont un défi majeur interpellant la plupart des sociétés africaines ».³⁰⁰ Dans les pays du Nord le plus souvent, les hommes, en règle générale, admirent tout ce qui est beau. Ils sont fascinés par les valeurs et les faits qui séduisent tout le monde.

C'est pourquoi, sous d'autres cieux, les hommes sérieux célèbrent leurs héros. Ils ont de l'admiration pour tous ceux de leurs compatriotes des temps passés ou présents qui se sont illustrés ou qui s'illustrent par leurs actes ou par leur manière de penser. Le changement des mentalités est impératif en Afrique ! Les communautés, les sociétés bien structurées s'organisent autour de grands idéaux qui ont pour noms : l'amour, la convivialité, la fraternité, la justice, la liberté, la paix, le travail. Les hommes, parce qu'ils apprécient et donnent de l'importance à leurs propres valeurs, en deviennent vraiment les hérauts : « Il faut savoir respecter les autres pour se respecter soi-même et être respectés. Nul ne peut se réaliser pleinement s'il ne considère l'humanité en lui et autour de lui comme un bien inestimable dont il faut user sans abuser, et qu'il importe de respecter ».³⁰¹ Que l'on soit chrétien, croyant ou non, la vie en société ici-bas et la prétention à la vie de l'au-delà, imposent de prendre en considération un certain nombre de valeurs. C'est non seulement une contrainte de progrès, mais encore un impératif du changement.

Nul ne peut être pris au sérieux s'il ne prend les autres au sérieux. Nul ne peut être important s'il ne donne de l'importance à ceux qui l'entourent. Être champion du dénigrement, tourner tout en dérision, couvrir les autres de ridicule, c'est se ridiculiser soi-même et se manquer de respect.

³⁰⁰ Gervais MENDO ZE, *Op.cit.*, p. 39.

³⁰¹ *Idem.*

Une sagesse populaire suggère qu'on respecte particulièrement la mémoire des disparus et qu'on regarde avec une égale déférence les vivants ayant apporté une contribution à la vie sociale ou posé des actes décisifs à l'édification de la cité ou au progrès des hommes et des peuples.

Dans les milieux socio-culturel et universitaire de nos pays en Afrique, il ne manque pas de valeurs. Mais sauf que celles qui existent évoluent dans un contexte si agressif et dans un milieu si nocif que l'éclosion de leur génie est quotidiennement mise à l'épreuve des pratiques négatives, résultats des balivernes et des inepties de tout genre.

Ici se pose un sacré problème de fond. Celui-là même qui empêche d'apprécier la valeur et le talent de ses compatriotes : la jalousie !

La jalousie est une très vilaine disposition de l'esprit. Elle est un vice pernicieux. Elle affecte dangereusement les actes et les relations avec autrui. Il est reconnu qu'elle est une attitude négative aussi vieille que l'histoire des hommes. Car c'est par jalousie qu'Abel est tué et enterré par son frère Caïn (Gn 4,8 ; 1Jn 3, 12). C'est vrai aussi qu'elle est une gangrène qui ronge toutes les sociétés dès lors que d'aucuns ne veulent pas reconnaître ce qu'il y a de bon chez les autres, et pensent qu'ils méritent tout seuls des égards. La jalousie fait ainsi dans les sociétés d'importants ravages. Elle présente plusieurs facettes :

Elle résulte d'abord d'un instinct de possession qui fait désirer la chose ou la personne voulue, souhaitée. Elle peut avoir des conséquences positives lorsqu'elle ressortit à l'amour en tant que volonté de bien. Elle présente en outre des effets négatifs si elle est besoin de destruction ou d'anéantissement. C'est de la méchanceté. Elle cause alors des dommages et des ravages de tout genre.

La jalousie apparaît aussi comme une attitude résultant d'un complexe de supériorité dont on peut avoir de la peine à trouver objectivement des justifications. Vue de l'extérieur, la personne en proie à ce vice n'a aucun

argument pour soutenir qu'elle est et doit rester meilleure que les autres. Elle ne peut prouver que sa façon de faire ou de penser l'emporte sur celle des autres. Elle ne peut dire qu'elle a plus de talents que les autres ni qu'elle n'a jamais eu besoin du concours des autres pour réussir et devenir ce qu'elle est. Ce qui compte, c'est qu'on ne parle que d'elle.

La jalousie se présente alors comme le fait d'un esprit ou d'une mentalité d'éteignoir consistant à ne rien laisser se développer ou s'admirer à côté de soi, sans son avis ou son consentement. Tout ce qui se pose à cette volonté-là est digne de châtement et sujet à destruction ou acharnement par tous les moyens.

La jalousie prend ainsi l'allure de refus : d'admettre que les autres peuvent nous égaler ou nous surpasser, qu'ils peuvent faire autant et peut-être mieux que nous. On pense être seul à avoir du talent. On veut être seul maître du jeu, seul à mériter d'avoir de l'influence ou du talent, seul à avoir des richesses ou des connaissances. Un adage le traduit si bien en disant que : « deux caïmans ne peuvent pas habiter le même marigot ». Ce qui implique qu'il faut écraser toutes tentatives de nature à multiplier la venue et l'éclosion d'autres génies autour de soi afin que, comme le souligne un autre adage, « deux gros arbres ne se dressent pas sur la même colline ». C'est pourquoi les vrais obstacles au rayonnement des sujets brillants en Afrique sont les frères de tribu, de famille ou de clan.

La jalousie rend donc méchant volontairement. Elle fait des passionnés et des esclaves incapables d'apprécier ce qui est bon chez les autres et sur lesquels on jette un regard de subjectivité. Cette attitude donne de la myopie pour ce qui est de la juste appréciation des mérites d'autrui. On se surprend ainsi à projeter sur les autres ses propres lacunes tout en espérant qu'ils prendront un retard et que l'on prendra soi-même de l'envol. Illusion.

Le jaloux banalise tout. Il critique tout : même ce qui est digne de considération et doit susciter de l'admiration. La banalisation du génie d'un peuple n'est pas facteur du progrès, mais un leurre pour la prospérité.

La critique systématique est génératrice de doute. Elle est rétrograde parce qu'elle est constat simple sans dépassement. Elle est stérile et facile. Critique pour la critique, elle est facteur d'immobilisme. A l'inverse, la critique constructive, s'achève volontiers sur des propositions concrètes, de nature à transformer, à dépasser, à orienter et/ou à réorienter la marche des idées, des choses et du destin.

Critiquer sans rien proposer, c'est détruire sans pouvoir reconstruire. Banaliser sans trouver ce qu'il y a de bon, c'est fermer les yeux pour ne pas vouloir apprécier, aimer, imiter, dépasser ou se dépasser. Ridiculiser sans donner la preuve que celui ou ceux que l'on tourne en dérision le méritent, c'est faire preuve de méchanceté.

Tout cela ressortit à un négativisme rétrograde, conduit à un immobilisme stérilisant, aggravent la situation des pays retardés et créent un contexte de pauvreté pernicieux. Mais que se passe-t-il au juste lorsqu'on a ni le culte du mérite, ni le respect des valeurs ?

On mélange le bon et le mauvais ; on confond tout ; on décourage ceux qui font des efforts ; on combat ce qui a de la valeur ; on en a après tous ceux qui réussissent ; on ne peut se résoudre à imiter ou dépasser ; on prostitue les méritent qu'on a en soi et autour de soi ; on abolit l'histoire : les hommes de Génie, d'Exception étant des phares qui promeuvent l'évolution, leur destin s'accommode mal du nivellement par le bas qui résulte d'une attitude de dénigrement systématique ou de banalisation à outrance. Le nouvel humanisme en appel à un changement impératif de mentalités. De là, l'on peut se définir une nouvelle identité.

7.2. Le défi de l'identité et de l'universalité

Les histoires d'identité peuvent se réduire spontanément en histoires de visages. Aborder cette notion, impose d'explorer l'alternative classique entre

nature et culture.³⁰² L'identité est une notion complexe dont le statut paradoxal a été maintes fois souligné. Au seul mot identité, l'on peut se laisser entraîner vers mille et une images aussi triviales que quotidiennes. C'est d'abord ce qui distingue, qui rend unique et différent des autres, ce qui est capable de circonscrire les frontières. Mais en quels termes se poserait aujourd'hui le défi de l'identité ? En quels termes se posent les perspectives du consciencisme africain ?

7.2.1. Le refus du non-lieu

Dans le cadre de cette réflexion, nous voulons examiner le défi de l'identité pour l'Afrique noire (précisément) en termes de signifiante et du refus du non-lieu. L'intérêt de cette question peut être saisi à partir de deux éléments : les sources des crises d'identité et les facteurs des mutations des identités. A partir de ces deux aspects, il convient d'indiquer les deux ou trois défis importants de l'identité pour le continent noir.

Notons d'entrée de jeu que, la crise de l'identité connaît des désignations conjoncturelles dans le parcours historique récent du monde noir : l'assimilation, l'aliénation, l'intégration... Mais quelle que soit la désignation ou la caractérisation du fait, il est question chaque fois du défi de pouvoir exprimer son authenticité, ses logiques de penser, les argumentaires singuliers produits dans son terroir. C'est le défi très socratique du « connais-toi toi-même ». Ce premier défi au niveau de l'ipsité est automatiquement associé d'un autre défi au niveau de l'altérité. L'enjeu ici est la cristallisation. Il s'agit de l'être et de la manière d'être. Il s'agit aussi de domestiquer et d'ajuster le patrimoine physique où vit l'homme, pour se garder des causes internes de désagrégation. En revanche, il importe de rester attentif au risque de déferlements identitaires : comprendre le monde à travers le prisme de soi-même. D'où la nécessité et la capacité de se

³⁰² Nature dans ces aspects physiques et biologiques, car quelques images du visage et quelques traits d'identité apparaissent d'emblée comme déterminants dans la définition d'une personne. Et culture dans son aspect productif : produits artistiques et culturels, ou expression d'une philosophie. Le visage est un outil d'expression : la présentation de soi, la force de l'identité, les attitudes.

surpasser, de dépassement de soi. L'enjeu ici est d'éviter les absolutismes, les replis identitaires, et prévenir les tentations totalitaires.

A l'avenant du refus d'affrontement se trouve le souci d'enrichissement et de partage. La pratique des échanges inter-culturels rejoint ainsi l'altérité. Coexistence et intégration ne se conçoivent qu'en échappant à l'hégémonie des plus forts. Il est donc nécessaire de se méfier de certaines recherches de la différence et de la spécificité. Le défi de l'identité ne doit pas se transformer en occasion de marginalisation et de division.

La quête de reconnaissance peut revêtir des formes variées qui se déclinent en une série de besoins identitaires tout à fait légitimes. Le premier de ces besoins est le « besoin d'exister », qui se traduit par la nécessité de recevoir des marques de reconnaissance de la part des autres. Le besoin de valorisation, car l'image que l'on souhaite se voir renvoyer est une image positive. Il est donc nécessaire de maîtriser cette image et les impressions qu'elle produit. D'où un besoin de contrôle sur le regard des autres. Pour être pleinement reconnu, il convient de l'être dans toute la plénitude de son identité, dans l'unicité comme dans la similarité. La quête de la reconnaissance est donc, de manière indissociable, sous-tendue à la fois par un besoin d'individualité (la reconnaissance de son individualité comme unique) et par un besoin d'intégration (sentir qu'on fait partie d'un groupe social). Le premier suppose la mise en exergue, le second l'appartenance et l'assimilation.

7.2.2. Le dynamisme identitaire

L'identité est non pas une donnée génétique, c'est-à-dire un attribut, mais un « processus », un objet que nous construisons petit à petit dans le contact avec les autres, par identifications et différenciations successives à ce qu'ils sont, à ce que nous croyons qu'ils sont pour nous.

Les cultures sont dans des dynamiques d'évolution différentes en raison des situations nouvelles et de leurs trajets antérieurs eux-mêmes différents. Elles doivent d'abord être considérées non comme des produits du passé, mais comme des matrices d'action et de pensée qui se testent en fonction des contraintes nouvelles qui se proposent au grand gala de l'universel, au challenge de la mondialisation.

L'identité n'a pas de possibilité de développement en dehors des processus vitaux. Une des sources de la crise d'identité ici est la question des technosciences. L'art de vivre et la personnalité ne peuvent aujourd'hui qu'être surdéterminés par le niveau des technosciences. Et par rapport à toutes les nouvelles technologies, celles relatives à la communication semblent être sources majeures de la crise d'identité pour l'Afrique. Satellite, internet, réseaux sociaux (Facebook, instagramme, Whatsapp, ...) sont le ventre mou d'une présence africaine. Ces technologies impliquent un tournant décisif de l'identité. Elles induisent une nouvelle vie des messages et l'espace public.³⁰³

Si l'identité est dans une certaine mesure l'identité d'une puissance, la paupérisation, la difficulté de produire, l'impossibilité de diffuser son identité, ont pour conséquences le folklore et la futilisation.

Parmi les sources de la crise d'identité, figure aussi cet affaiblissement de l'occident. Cet occident qui aura été pour l'Afrique une métropole et en fait un motif d'héliotropisme.³⁰⁴ On peut aujourd'hui constater à l'évidence que l'occident est visité par trop de remise en question de ses valeurs. Le spleen,³⁰⁵ la sur-modernisation ont précipité la population dans une crise d'identité qui a pour

³⁰³ Au point que des communautés entières fonctionnent sur des espaces sociaux immatériels : tels les internautes. Et sur de nouveaux genres : les sites historiques ne sont plus qu'un motif de jeux de labyrinthe.

³⁰⁴ Il s'agit en géographie sociale et en démographie, d'une migration climatique volontaire, caractérisée par l'attrance des populations (actives et/ou retraitées) d'un pays ou d'une région vers une autre région où elles considèrent la qualité de la vie plus agréable en raison d'un ensoleillement plus élevé.

³⁰⁵ Le spleen exprime un état d'épuisement physique et morale. C'est un état affectif qui se caractérise par un ennui sans cause, un mal-être et un dégoût total de la vie. La théorie des humeurs du médecin Hippocrate explique ce malaise par le fait que, la rate déverse dans le corps humain un fluide, la bile noire, qui produit en excès, déclenche la mélancolie, qui est une forme extrême de la dépression.

corollaires les débats sur les nouvelles formes d'orientation sexuelle, la procréation, l'euthanasie et même l'écologie. Débats qui ont donné une autre tournure au doute cartésien. Pour l'Afrique, c'était un repère des valeurs qui en était ici à dériver et à remettre en selle l'immense débat sur l'homme.

La fulgurance est une source de la crise d'identité pour l'Afrique. Le continent africain qui a connu une série de mutations, aura passé si rapidement de l'artisanat à la société industrielle, des ethnies aux nations, des traditions à la postmodernisation, tout ceci tributaire des grandes découvertes, chaque fois happées dans le vertige d'autres inventions.³⁰⁶

Une autre cause et pas des moindre, le phénomène des élites ou personnes ressources. Celles-ci sont à n'en point douter les produits naturels de « l'évolution » au sens colonial du terme. Il s'agit en général des pseudo-intellectuels ou petits bourgeois en mal de leadership, pervertisseurs de la créativité locale, manipulateurs des identités culturelles à des fins politiques (le plus souvent), ils sont de véritables agents de la fracturation illimitée des groupes ethniques. A vrai dire, c'est encore la misère et la pauvreté qui sont exploitées, sous le fallacieux prétexte de défense de l'identité, elles deviennent facteurs d'absolutisation des identités.

Quels concepts mobiliser pour que l'Afrique puisse véritablement faire face et résister à autant de menaces du fugace et de l'insignifiance ? Deux concepts à notre sens : Référence et Interférence. Ces concepts sont par ailleurs issus du *Consciencisme* de l'illustre philosophe et homme d'Etat ghanéen, Kwame Nkrumah : Référence à ses valeurs, et Interférence avec les autres cultures.

Dans deux ouvrages³⁰⁷ dont le gigantisme et l'autorité ont été salué à leur juste valeur par les intellectuels africains, Kwame Nkrumah positionne

³⁰⁶ Il convient de signaler que, si la période allant du XVII^{ème} au XX^{ème} siècle a été pour le monde noir celui des éloignements et des déportations, le XXI^{ème} quant à lui est celui de la proximité et du métissage.

³⁰⁷ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Editions Présence Africaine, 1976 ; et *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Editions Présence Africaine, coll. « Textes politiques », 2001. (Première édition : anglais : 1963 ; français : 1964).

fondamentalement la puissance de l'Afrique ancestrale. Il affirme que la réalité africaine est intrinsèquement force et dynamisme.³⁰⁸ La Philosophie africaine pense que tout ce qui existe vit en tant que faisceau de forces entre lesquelles il y a tension. Le Consciencisme pour Nkrumah, est une philosophie du devenir africain qui s'appuie, non pas des traditions comme certains penseurs africains l'ont l'indiqué, mais de la dimension rationnelle. L'Afrique doit être attachée à ce qui fait sa valeur singulière. En même temps, elle doit accepter et rechercher la discussion avec tous les peuples et toutes les idéologies.³⁰⁹

Le défi de l'identité pour les Africains aujourd'hui pourrait passer par la reconnaissance et la valorisation par eux-mêmes des valeurs authentiques qui sont les leurs (cultures ancestrales, traditions, us et coutumes). Pour y parvenir aussi, tous les moyens de communication moderne (les puissants groupes multimédia) doivent être mis à contribution pour la production et la réalisation, pour l'actualisation et la promotion de l'identité africaine. La création d'une sorte d'académie pour la promotion de l'Afrique avec par l'exemple, l'attribution d'un Grand Prix.

La défense de la langue est souvent avancée comme le baromètre de la communication interculturelle. Même comme parallèlement, l'expérience des langues latines a prouvé que la mort d'une langue est loin de sonner la mort d'une identité culturelle.

Les signes, les symboles, les mises en scène³¹⁰ etc. sont des représentations dynamiques d'un système de pensée, d'un système linguistique, d'un ensemble

³⁰⁸ Cf. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Editions Présence Africaine, 1976, pp. 155-157 ; et *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Editions Présence Africaine, 1964, pp. 71-75.

³⁰⁹ Le Consciencisme se déploie à travers une méthode dialectique. Laquelle lui permet d'impulser la créativité locale et de construire ou d'actualiser une identité africaine authentique, certes enracinée dans ses valeurs, mais ouvertes au dialogue avec les autres cultures.

³¹⁰ Les mises en scène en tant que faits de société, appartiennent à la vie des gens et leur substance recueillie par les sociologues et les sémioticiens engagent l'analyste à viser le problème du pouvoir, de la puissance, de l'intégrisme par rapport à la tolérance, de l'interculturalité.

de connaissances, des normes de réalisation artistique.³¹¹ A propos de ces attitudes, une multitude de cas de figure de systèmes argumentaires typiquement africains peuvent être signalés comme virtualisables ou transposables dans les productions langagières modernes. Nous pouvons noter dans ce sens, le « songoo »,³¹² l'« eba tsit ».³¹³

Dans ce monde qui est le nôtre aujourd'hui, caractérisé par l'abondance et la vitesse des échanges, l'Afrique doit relever le défi de l'insignifiance. Forte d'une solide référence africaine et d'une panoplie d'essence inaliénables. Il s'agit de refuser le repli identitaire et d'assurer la déclinaison de ces essences à tous les rendez-vous de l'universel. Il est d'abord question de savoir-faire, de recueillir ces essences africaines trop souvent vouées à la futilisation. Sagesse africaine « Mban Meyen », traduction libre : ce n'est pas parce que tu es désormais familiarisé avec le nom d'une plante que tu vas oublier qu'il s'agit bien là du nom sacré d'un médicament qui peut sauver ici et ailleurs des hommes.

7.2.3. La promotion de l'interculturalité

La dialectique de l'identité et de l'universalité inclus à coup sûr la promotion de l'interculturalité. Avec l'évolution des sociétés aujourd'hui et le brassage des populations, l'on assiste à une grande diversité culturelle et ethnique. Cela fait émerger un certain nombre de questions relatives à l'acceptation des différences ainsi qu'à l'aptitude de vivre-ensemble. La notion d'interculturalité représente l'ensemble de toutes ces interactions entre les cultures distinctes, dans un objectif de respect et de préservation des identités culturelles. Elle permet donc

³¹¹ Ola Balogun, Honorat Aguessy, Pathé Diagne, *Introduction à la culture africaine. Prolégomènes par Alpha Ibrahim Sow*, Paris, Unesco, 1977, p. 111.

³¹² C'est un jeu de société de type « damier » chez les Betis du Cameroun et les Beté de Côte-d'Ivoire.

³¹³ Chez les Betis du Cameroun, l'« eba tsit » est une espèce de partage d'un gibier trophée.

de prendre en compte la différence de l'autre, dans le but de faciliter la cohésion sociale certes, mais aussi de favoriser la communication entre les différentes cultures, et leur intégration dans une société donnée. Cela est rendu possible par le dialogue interculturel, le respect réciproque, et la volonté de protéger l'ensemble des identités culturelles concernées. Loin donc d'imposer une culture à une autre, il s'agit davantage de la mise en place des valeurs communes. L'interculturalité valorise la diversité des identités, qu'elles soient sociales, culturelles ou religieuses.

L'interculturalité ne suppose pas la mise en équation de toutes les cultures. Mais elle tient en compte la culture dominante du pays d'accueil, afin que l'intégration des personnes possédant une culture différente ne se fasse pas de manière invasive.

L'interculturalité se distingue de la multiculturalité. En effet, le multiculturalisme fait référence à l'existence de plusieurs cultures qui cohabitent dans un même lieu. Il s'agit ici d'une somme de diversité culturelle et de juxtaposition de groupes, ce qui a pour effet d'enfermer chacun dans sa différence. Autrement dit, le multiculturalisme se limite à une coexistence, chaque personne est un élément du groupe auquel elle appartient.

L'interculturalité à l'inverse, se fonde sur les interactions entre les groupes. Elle fait intervenir la dimension d'intégration en défendant la reconnaissance des différences et en favorisant la recherche des normes communes. Elle facilite par le fait même la rencontre et le brassage interculturel en même temps que l'acceptation de l'altérité. Si dans l'interculturalité, la prise en compte de l'individu est essentielle, dans la multiculturalité par contre, c'est l'identité communautaire qui prime.

L'interculturalité peut faire face à plusieurs obstacles : l'assimilationnisme, l'ethnocentrisme, la catégorisation, le refus de la nouveauté...

Pendant longtemps, la question de l'intégration des populations issues de la diversité culturelle s'est posée dans une perspective plutôt assimilationniste. Il s'agissait de faire disparaître tout particularisme culturel et d'imposer l'assimilation culturelle aux groupes minoritaires. Cette idée qui ne participe nullement à l'intégration des groupes minoritaires, renforce au contraire leur ségrégation.

Avec l'ethnocentrisme, l'individu a un comportement qui conduit à accorder la priorité au groupe auquel il appartient. Il en fait l'unique modèle de référence. Il se considère comme l'unité de mesure de la société, en définissant les normes et les valeurs qui régissent son fonctionnement. Cette attitude, inconsciente probablement, donne lieu à des préjugés envers les autres peuples.

La catégorisation vise à renfermer les individus ou groupes sociaux dans des catégories, en accentuant les dissemblances. Cela conduit à des idées-reçues/les préjugés : opinion préétablie, parfois défavorable, souvent imposée par le milieu ; et à des stéréotypes. La finalité ici est de normaliser le rejet envers un groupe humain.

Le milieu scolaire est un espace d'expérimentation et d'expression de l'interculturalité. En effet, l'école est aussi le lieu où l'enfant va rencontrer la différence, l'altérité. Il va devoir comprendre que sa propre culture n'est pas universelle et qu'il est important de respecter l'autre. L'approche interculturelle en milieu scolaire a pour but de donner de la valeur à cette différence pour que chaque enfant apprenne des autres. Elle permet ainsi de réduire les effets négatifs qui peuvent résulter d'une incompréhension des modes de vie de certains élèves. Elle se base sur la reconnaissance de la diversité des identités afin de stimuler la communication interculturelle et de renforcer la cohésion. Les rencontres entre étudiants de pays distincts sont un exemple de démarche interculturelle puisqu'elles incitent à la connaissance de l'autre.

Face à ces différents blocages, la démarche interculturelle permet de trouver diverses solutions dans tous les secteurs de la vie humaine : dans le monde de l'entreprise,³¹⁴ dans le secteur social et professionnel,³¹⁵ dans le domaine académique, sportif et même religieux.

La formation est l'élément essentiel d'une approche interculturelle pertinente et efficace. Car dans des sociétés comme les nôtres aujourd'hui, où l'hétérogénéité culturelle est de plus en plus importante, seule une formation solide de ses membres peut garantir une intégration de la dimension interculturelle dans leurs activités. Elle permettra ainsi de prévenir les discriminations, de renforcer la cohésion sociale, et- donc de maintenir la paix.

7.3. Le défi de la paix et de la solidarité

Le défi de la paix et de la solidarité au cœur du monde présent est d'un enjeu et d'un intérêt évident. Car la violence monopolise la chronique de l'actualité, les conflits la confisquent et les crises l'occupent presque sans partage. Pour autant, l'Afrique doit-elle faire le deuil de la paix ? Sinon, comment résoudre cette équation ?

7.3.1. La nécessité de vaincre le combat pour la survie

L'une des conditions nécessaires pour établir une culture de la paix et de la non-violence dans le monde, est la primauté du combat contre la misère et la

³¹⁴ L'entreprise est un lieu où les tensions peuvent vite voir le jour lorsque différentes cultures se côtoient (barrière de la langue, traditions, de croyances, etc.). C'est pourquoi le management interculturel doit se développer dans nos sociétés afin de doter les responsables des entreprises d'outils nécessaires pour mieux gérer la diversité culturelle et améliorer la cohésion au sein des équipes. Il doit avoir pour objectif de favoriser la communication et les échanges entre les personnes de culture différente d'une même entreprise, mais aussi entre les entreprises elles-mêmes. L'interculturalité en entreprise permettra ainsi d'adopter un mode de fonctionnement qui met en avant la diversification des profils qui y travaillent. Lorsqu'il est mis en place de manière efficace, le management interculturel permettra d'augmenter les performances d'une société en suscitant la collaboration entre les diverses cultures et en tirant le meilleur parti de chacune d'entre elles.

³¹⁵ Le professionnel doit recourir à la négociation et médiation interculturelle. Il doit faire en sorte que des liens de sociabilité s'établissent entre les personnes de cultures différentes et la société d'accueil. C'est grâce à ce rapprochement des points de vue que l'intégration de ces familles sera facilitée.

pauvreté. Le diagnostic de l'état de santé du monde actuel laisse très peu de place à l'optimisme. Sous des formes diverses et dans une entreprise variée, la guerre est partout présente. Quand elle n'est pas ouverte, elle est secrète ; quand elle n'est pas mondiale, elle tient le monde par régions intégrales ; quand elle n'est pas le fait des vieilles cassures, elle nait de nouvelles fractures. Et quand l'occasion se présente d'en éloigner définitivement le spectre, on joue au cache-cache avec la paix.

En réalité, les plus de 200 pays que compte notre planète n'ont pas une idée commune de la paix,³¹⁶ ni n'accordent le même rôle à la guerre et aux conflits. Il y a ceux qui, pour des raisons idéologiques ou religieuses, croient encore à la possibilité d'une « guerre juste » comme instrument légitime pour atteindre leurs buts politiques, qu'il s'agisse de se libérer d'une domination étrangère ou d'une oppression sociale, de reconquérir des territoires perdus ou d'accomplir une mission historique. La guerre peut être un moyen d'imposer une volonté.

D'autres formes de guerre font partie de l'héritage culturel de diverses nations : la guerre de libération, le jihad islamique, la guerre contre les rebelles ou le terrorisme ... l'usage de la force ne reste donc jamais sans justifications. Autrement dit, qui parle de paix doit être conscient que de nombreuses formes de guerres sont encore considérées comme les moyens légitimes de sa réalisation. Certains Etats ou groupements politiques considèrent les conflits comme un instrument indispensable au progrès de leur cause, comme le corollaire de la révolution et du changement, plutôt que comme un acte à éviter à cause de son caractère nuisible et destructeur. A coup sûr, on se perdrait à vouloir définir le concept si on ne reconnaissait d'emblée que l'approche des fondements de la paix suppose l'analyse profonde des ressorts de la violence. Et pourtant, quel que soit l'angle par lequel on veut saisir l'affaire, la paix reste un bien commun précieux

³¹⁶ Tous sont pour la paix dans le monde, mais chacun lui donne le sens qui lui convient. Même parmi les alliés, des ambiguïtés subsistent, des malentendus persistent, des divergences se font jour, et en filigrane, une sourde bataille de leadership et de positionnement.

et indispensable pour tous. Elle reste la condition *sine qua none* de tout développement humain, à ce titre, elle est toujours désirée et recherchée.³¹⁷

Mais au fond, pourquoi s'émouvoir de l'absence de paix dans tel ou tel pays quand la coexistence est si tumultueuse entre telle ethnie d'un même pays ou bien quand la cohabitation semble souvent intenable entre co-épouses d'un même ménage polygamique, voire entre frères consanguins ?

Pourquoi s'étonner que l'insurrection et les coups d'Etat grondent partout sur une scène mondiale et africaine régie par des lois écrites et tacites dont l'injustice et le parti pris prémédité constituent la caractéristique indéniable ? Pourquoi s'étonner des liesses populaires après un coup d'Etat ?³¹⁸

Pourquoi feindre d'ignorer qu'étant muselés à toutes les tribunes, à l'échelle d'un pays, d'un continent ou du monde, les faibles et les pauvres n'ont souvent d'autres voix que des moyens du bord, des voies latérales, marginales et illégales pour faire entendre leurs voix ?

Pourquoi se voiler les yeux et se boucher les oreilles devant tant de déséquilibres, tant de disparités et tant d'iniquités dans un même espace vital où une majorité de la population, constituée de jeunes qui végètent, parce que

³¹⁷ Le *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant s'inscrit sans le moindre doute dans cette logique. Bien que pour lui, cette idée de paix perpétuelle doit être au fondement de la constitution civile de chaque Etat, qui doit déjà dans ce sens être une république.

³¹⁸ Les liesses populaires suite à un coup d'Etat, à notre sens, montrent comment un changement radical peut catalyser une dynamique nationale nouvelle. Cette réaction met en évidence les tensions politiques sous-jacentes dans un pays et la volonté de certains secteurs de la population de voir un changement de leadership. C'est le cas du Mali, la Guinée, le Burkina Faso, le Niger et le Gabon en occurrence. Des réactions souvent mitigées. Les citoyens, avec un mélange d'espoir et de prudence, expriment souvent leur joie face à la perspective d'un avenir différent. Des scènes de célébration, de chants et de danses qui éclatent dans plusieurs localités du pays, illustrent la force du désir de changement. La liesse populaire peut être comprise de diverses manières. Pour certains, elle représente l'espoir de voir un nouveau chapitre s'ouvrir dans l'histoire du pays, avec la possibilité de réformes et d'une gouvernance plus transparente. Pour d'autres, c'est une réponse à des années de frustrations et d'insatisfaction face à une situation politique stagnante et des inégalités et injustices persistantes. Toutefois, il convient de noter que la liesse populaire n'est pas nécessairement unanime. Car les événements politiques d'une telle envergure suscitent souvent des opinions divergentes et peuvent exacerber les divisions déjà présentes dans la société. Alors que certains célèbrent, d'autres peuvent être préoccupés par l'incertitude qui entoure l'avenir du pays. Quoi qu'il en soit, ces réactions légitimes des populations témoignent de l'importance des enjeux politiques qu'elles nourrissent.

désœuvrés, dépouillés, désarmés face à l'avenir et, de surcroît, guettés par la maladie côtoie une minorité opulente et triomphante, vieillissante et insouciante ?

Tel est, en réalité le train quotidien de la société d'aujourd'hui. Certains y sont confortablement installés depuis des lustres, d'autres suivent dans des conditions relativement acceptables. Mais alors la masse la plus importante se bouscule pour quêter les quelques places encore disponibles, jouant des coudes, se piétinant les uns les autres dans une cohue indescriptible où tous les coups sont permis pour atteindre le but. C'est dans ce contexte nourrit de tensions et d'affrontements qu'il convient de relever le défi de la paix et de la solidarité pour un nouvel humanisme dans le monde de notre temps. Ce ramassis de faits, cet éventail d'exemples montre bien qu'autant les causes des crises sont variées, autant les solutions en sont complexes. Mais comment changer le cours des événements pour donner une chance à la paix ? Comment garantir une paix durable dans des pays multiethniques, comme il en existe plusieurs dans le monde en général et en Afrique précisément aujourd'hui, où certains groupes ont tendance démographiquement à croître plus vite que d'autres, les minorités étant parallèlement menacées de disparition pure et simple ?

A notre sens, la question des déséquilibres démographiques entre les sociétés riches et les plus pauvres est à la base de toutes les autres forces de changements importants observés çà et là. Elle indique en effet que, les menaces les plus graves contre la paix dans nos Etats ne se développent pas nécessairement là où l'on croit les avoir repoussées. Elles peuvent être étroitement liées au combat pour la survie que livre la partie la plus peuplée et la plus pauvre de l'humanité.

7.3.2. L'importance d'une éducation au service de la paix

L'éducation est essentielle pour cultiver le respect de chacun, indépendamment de la couleur, du genre, de la classe sociale, de l'identité nationale, ethnique ou religieuse. Elle permet d'entraîner, par le biais de la

pédagogie et des programmes scolaires appropriés, les enfants et les jeunes gens à la vertu et aux valeurs sociales universelles.

Dans son préambule, l'Acte constitutif de l'UNESCO proclame que : « les guerres prennent naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix ». Ces mots d'Archibald MacLeish, repris dans le préambule de l'Acte constitutif de l'Unesco, traduisent l'importance de l'éducation aux valeurs de paix³¹⁹ et de développement.³²⁰

En effet, cette agence des Nations Unies spécialisée pour l'Education, la Science, la Culture et la Communication avait vu juste en se donnant pour mission de « contribuer au maintien de la paix et de la sécurité en resserrant par l'éducation, la science et la culture, la collaboration entre les nations, afin d'assurer le respect universel de la justice, de la loi, des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion que la charte des Nations Unies reconnaît à tous les peuples ».³²¹ A travers l'éducation, la formation et l'apprentissage, les individus développent les compétences interculturelles nécessaires pour comprendre la richesse du monde dans lequel ils vivent, créant ainsi des outils propices à la construction d'une paix durable. Ils sont ainsi mieux disposés à apprécier, plutôt qu'à rejeter, la diversité,

³¹⁹ La paix est essentiellement le respect de la vie. La paix est le bien le plus précieux de l'humanité. La paix est plus que la fin des conflits armés. La paix est un comportement. La paix est une adhésion profonde de l'être humain aux principes de liberté, de justice, d'égalité et de solidarité entre tous les êtres humains. La paix est aussi une association harmonieuse entre l'humanité et l'environnement. Aujourd'hui, à l'aube de XXIème siècle, la paix est à notre portée. (Cf. Déclaration de Yamoussoukro, en Côte d'Ivoire lors du Congrès international de l'UNESCO sur le thème : « la paix dans l'esprit des hommes », en 1989.)

³²⁰ La Déclaration de l'Assemblée Générale des Nations unies sur une culture de la paix, adoptée le 13 septembre 1999, en son article 1er, définit l'éducation à la paix ou la culture à la paix comme : « l'ensemble des valeurs, des attitudes, des traditions, des comportements et des modes de vie fondés sur 1)- le respect de la vie, le rejet de la violence et la promotion et la pratique de la non-violence par l'éducation, le dialogue et la coopération 2)- le respect de tous les droits de l'homme et de toutes les libertés fondamentales et leur promotion, [...] 3)- l'engagement de régler pacifiquement les conflits [...] 4)- le respect et la promotion du droit au développement ».

³²¹ Cf. Article 1er de l'acte constitutif de l'UNESCO. Bien que l'UNESCO ne soit que l'instrument d'une politique dont les mécanismes avaient été viciés dès le départ. Ce qui est certain, c'est que les grandes puissances et surtout la première d'entre elles, se sont arrangées dès l'origine à contrôler le fonctionnement de l'ONU. Au demeurant, qui s'en plaindrait si c'était dans l'intérêt de la paix ?

ainsi qu'à gérer les conflits conformément aux valeurs de pluralisme et de compréhension mutuelle. Pourquoi lier la Paix et le développement ?

Eh bien, le Pape Paul VI, dans son Encyclique *Populorum progressio* affirmait que : « le développement est le nouveau nom de la paix ».³²² En réalité, il est difficile de dissocier les deux réalités. Parlant des droits de l'homme, Kofi Annan indiquait opportunément que : « il n'y a pas de développement sans sécurité, il n'y a pas de sécurité sans développement, et il ne peut y avoir ni sécurité, ni développement si les droits de l'homme ne sont pas respectés ».³²³ Développement, sécurité, paix et droits de l'homme sont donc pour ainsi dire consubstantiellement liés.

L'éducation à la paix et au développement est d'autant plus importante qu'elle permet de mieux prévenir et de mieux gérer les diverses formes de crises qui expliquent et renforcent la vulnérabilité des Etats. Elle permet aux différentes couches sociales d'apprendre à connaître, à être, à faire, à vivre-ensemble avec les autres. Parce que le but ultime de cette formation est la paix et le développement, cette éducation doit tenir compte à la fois des dimensions formelles et informelle.

Sur le plan formel, il s'agira des politiques éducatives conçues et mises en œuvre par l'Etat dans le cadre du service public de l'éducation.³²⁴ Concrètement, il s'agira de mettre en place une véritable formation civique et citoyenne du jeune apprenant en lui inculquant les notions de tolérance, de non-violence, de non-

³²² PAUL VI, *Populorum Progressio*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1967, n°76.

³²³ Annan Kofi, Dans une liberté plus grande : développement, sécurité et respect des droits de l'homme pour tous. Rapport du Secrétaire général, 21 mars 2005 (A/59/2005). Ce rapport se fonde sur deux études de grande portée sur les défis globaux effectuées à la demande du Secrétaire général : Investir dans le développement, plan pratique pour réaliser les objectifs du Millénaire pour le développement (également appelé rapport sur le projet du Millénaire, PNUD 2005) et un monde plus sûr : notre affaire à tous, le rapport du Groupe de personnalités de haut niveau sur les menaces, les défis et le changement. Document ONU A/59/565.

³²⁴ Ce que les spécialistes des questions éducatives appellent le cycle infra-universitaire comprend respectivement les niveaux primaire et secondaire de l'éducation formelle. Cet ordre d'enseignement s'intéresse à une catégorie spécifique d'apprenants que sont les enfants et les plus jeunes. Cette phase de l'enseignement occupe une place primordiale dans la structuration de la personnalité de l'individu. Elle constitue, pour ces derniers, d'une certaine manière, « un passeport et une plaque tournante » pour la vie. Elle s'intéresse, principalement, aux principes et fondements éthiques des différentes catégories des droits de l'homme.

discrimination, de courtoisie et d'ouverture. Pour ce faire, une attention particulière doit être portée sur le contenu des manuels pédagogiques tels que les livres et autres manuels, les valeurs qui y sont véhiculées.

Le cycle universitaire doit être un véritable canal d'humanisation et de progrès des peuples. Car l'enseignement supérieur a pour finalité la formation de citoyens libres, autonomes, indépendants capables de prendre des positions et des décisions politiques, économiques et sociales pour un meilleur développement des populations. Pour cela, il doit favoriser la formation à la culture de la paix et au développement.

L'éducation tout au long de la vie étant essentielle, l'éducation à la paix et au développement ne devrait pas se limiter au seul cadre du système éducatif. Elle doit s'intéresser à l'autre cadre non moins important qu'est l'éducation non formelle. Il s'agit en effet de toute autre activité éducative organisée et systématique, menée en dehors du cadre du système formel d'éducation, pour dispenser des types déterminés d'apprentissage à des sous-groupes spécifiques d'une population. Ces formations visent à compléter et à renforcer les capacités des acteurs publics et privés³²⁵ afin de les sensibiliser à la culture de la paix et du développement, préalables nécessaires à la stabilité des Etats. Tout bien considéré, une bonne stratégie nationale d'éducation à la paix doit s'étendre à toutes les composantes de la société, car un processus participatif et inclusif qui doit associer et concerner tout le monde. D'où l'importance de la solidarité entre les peuples.

³²⁵ Parce qu'ils constituent un relais important dans la réalisation de l'éducation informelle, les acteurs privés doivent être sensibilisés aux valeurs de paix et de développement. Ils constituent un relais privilégié dans la réalisation de l'éducation informelle à la paix et au développement. Appelée encore éducation diffuse, spontanée, cette forme d'éducation s'acquiert dans divers cadres : familial, communautaire, secteur associatif. Dans cette catégorie justement, les médias privés, les journalistes, les syndicalistes et les organisations non-gouvernementales (ONG) sont les plus en vue. Eu égard à leur rôle au sein de la société civile, ces différents acteurs privés concourent à la formation, à la diffusion et à la promotion des valeurs de paix et de développement au sein de la population. Forts de cela, ils sont instruits, par le truchement de séminaires, de formations courtes, aux fondamentaux d'une culture de paix et de développement. Ceci présuppose, qu'en amont, ils ont été dotés d'outils théoriques, pratiques sur les problématiques de la paix, du développement et des droits de l'homme.

7.3.3. Le défi de la solidarité

La solidarité a longtemps été considérée comme une valeur culturelle en Afrique.³²⁶ Il apparaît en effet paradoxal de constater que l'Afrique noire en particulier, base supposée de la solidarité, manifeste aujourd'hui une forte tendance à l'individualisme, à l'égoïsme et au narcissisme.³²⁷ Tous les élans de solidarité semblent s'évaporer et cela nous amène à nous poser la question de sa réalisation ainsi que de sa consistance. A l'échelle du continent, la situation très préoccupante des réfugiés et des rapatriés, des personnes déplacées et des sinistrés des catastrophes naturelles, sans oublier la catastrophe des migrants en mer Méditerranée, n'a cessé de faire réfléchir. Le devoir de solidarité face à ces couches en situation défavorable s'impose comme un impératif. Parce qu'elle est le fruit du travail des hommes, la solidarité est une aide digne et vitale, apportée à tous ceux et celles dont la santé voire les vies sont menacées. Sans discrimination et indépendamment de tout agenda politique ou médiatique. Elle doit être orientée prioritairement vers les plus nécessiteux, vers les hommes, les femmes et les enfants dont on n'entend pas la voix, et qui pourtant souffrent bien souvent hors des radars, des écrans et des préoccupations de ceux qui dirigent. Parce que chaque jour, des hommes et des femmes de notre temps sont frappés par les guerres,³²⁸ les catastrophes naturelles,³²⁹ les épidémies,³³⁰ la solidarité

³²⁶ Nous en avons eu de nombreux exemples par le passé, à l'occasion des grandes tragédies humanitaires causées par les guerres ou les catastrophes naturelles : la chaîne de la solidarité et les initiatives d'assistance et caritatives ont souvent impliqué les citoyens de tous les coins du continent et du monde parfois. Dans le même ordre d'idées, de nombreuses initiatives sociales voyaient le jour, ainsi que des mouvements et des associations en faveur d'une mondialisation plus équitable, à l'écoute des besoins des populations économiquement les plus fragiles et les plus défavorables.

³²⁷ Jean-François Ngandu Kamunga, *La solidarité africaine. Une valeur culturelle en voie de disparition ? cas des Luba du Grand Kasai*, Paris, l'Harmattan, 2020, p. 20.

³²⁸ Les foyers de tension actuelle en Afrique sont par exemples : le Mali, le Burkina Faso, le Niger, le Tchad et le Cameroun. Sans oublier les guerres civiles du Soudan et du Nigéria. Au niveau mondial, la guerre Russo-Ukrainienne confisque l'actualité internationale.

³²⁹ Le 8 septembre 2023, le Maroc est atteint par un séisme de magnitude Mw= 6,7 à 6,9 selon les instituts sismologiques du pays. Cette catastrophe naturelle qui a fait des milliers de victimes est certainement la plus importante de l'histoire du Maroc. Cinq (05) jours plus tard, le 13 septembre 2023, c'est la Libye qui est frappée à l'Est du pays (à Derna) par le violent passage du cyclone Daniel. Là encore le bilan des victimes est estimé en dizaine de milliers de personnes disparues. Les pertes matérielles sont indénombrables.

³³⁰ L'épidémie à corona virus (Covid-19) en Afrique fut aussi une expérience douloureuse dans certains pays du continent (au Maghreb), bien qu'elle fût pire en occident.

humaine doit permettre de soulager leurs souffrances, de protéger la santé des plus faibles et de leur permettre de surmonter ces pires épreuves. L'accès à l'eau potable, à l'hygiène et à l'assainissement est une urgence vitale en cas de conflit, de catastrophe naturelle ou d'épidémie. Il faut secourir les plus fragiles sur les terrains des crises les plus sévères. Il faut le faire le plus rapidement, efficacement et durablement possible.

En cas de crise exceptionnelle ou de guerre, la solidarité internationale peut s'exprimer à travers l'aide humanitaire et/ou l'ingérence humanitaire.³³¹

L'aide humanitaire est fondée sur le principe de la neutralité, et requière nécessairement l'autorisation du pays concerné pour l'exercice de toute activité sur son territoire.³³² L'ingérence humanitaire pour sa part, pratiquée par les ONG est souvent exercée sur fond de dénonciation, d'intervention clandestines et de rapprochement des initiatives privées et publiques internationales par rapport au pays concerné.³³³ Dans ce même contexte, l'on peut parler d'assistance humanitaire et/ou des « couloirs d'urgence humanitaire ».

Le droit à l'assistance humanitaire est une disposition de l'ONU, fruit de l'Assemblée Générale des Nations Unies à l'issue du vote des résolutions 43/131 du 8 décembre 1988, et 45/100 du 14 décembre 1990.³³⁴ Ce droit autorise une assistance humanitaire aux victimes des catastrophes naturelles et situations d'urgence du même ordre. Les « couloirs d'urgence humanitaire » constituent une extension du principe de libre accès aux victimes des conflits.³³⁵

³³¹ Bien que la notion d'ingérence humanitaire semble pour l'instant soulever au moins autant de questions que de réponses, force est de reconnaître que son apparition vers la fin du XX^{ème} siècle représentait, à n'en point douter, une expression claire de l'instauration d'une solidarité de proximité pour les citoyens ordinaires du monde, trop souvent pris entre le marteau de la souveraineté étatique et l'enclume de l'extension de la dictature des « seigneurs de la guerre » au sein de certains Etats totalement effondrés.

³³² Jean-Emmanuel PONDI : « le défi de la solidarité », in *20 Défis pour le millénaire. Bâtir un nouvel humanisme*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2000, p. 393.

³³³ *Idem.*

³³⁴ *Idem.*

³³⁵ *Idem.*

En termes de solidarité internationale, l'Afrique gagnerait plus à s'organiser d'abord elle-même pour faire face à ses propres besoins. Ensuite seulement, pourra-t-il être demandé au reste du monde d'apporter un complément d'assistance.

Dans cette perspective, il est à noter la naissance d'un nouveau type de solidarité internationale qui met le continent Noir au centre de ses préoccupations : la protection du patrimoine mondial. L'on pourrait dans ce contexte parler de « solidarité culturelle ».

Le patrimoine mondial, protégé par la Convention sur la protection du patrimoine culturel et naturel, fut adopté par l'UNESCO en 1972.³³⁶ Ce texte a vocation universelle. Par patrimoine mondiale, il faut entendre d'une part, le patrimoine culturel (monuments, constructions, sites ayant une valeur historique, esthétique, archéologique, scientifique, ethnologique ou anthropologique) et d'autre part, le patrimoine national qui concerne les formations physiques, biologiques et géologiques ainsi que les aires ayant une valeur exceptionnelle du point de vue de la science ou de la conservation des espèces animales ou végétales menacées.³³⁷ L'Afrique peut beaucoup offrir au monde sur ce plan, et peut cesser de ce fait d'être un demandeur chronique.

Ces nouvelles perspectives invitent sans aucun doute à l'élaboration d'un nouveau partenariat. Au plan bilatéral, les pays africains devraient au préalable avoir épuisé toutes les options de solidarité nationale et intra-continentale avant de se tourner vers l'aide internationale au nom de la solidarité qui lie le genre humain.

Parce que, la première réponse à la souffrance humaine doit être la solidarité. C'est un devoir d'humanité qui doit être neutre, indépendante et

³³⁶ Définition tirée de l'ouvrage publié par le Groupe Economie Mondiale, Tiers Monde, Développement, *Mondialisation : Les mots et les Choses*, Paris, Karthala, 1999, p. 327.

³³⁷ Jean-Emmanuel PONDI, op. cit., p. 401.

impartial. Dépourvu de tout égo et de tout calcul politique. Car elle n'est basée sur aucune autre considération que celle du besoin.

Pour que la solidarité internationale retrouve sa vocation initiale, il semble impératif que le partenariat remplace l'assistanat et qu'une approche de contrat se substitue à l'imposition des conditionnalités. Dans les circonstances où elle s'avérait réellement nécessaire, l'impact de la solidarité internationale se révélerait plus fort dans un contexte où les Africains auraient investi dans la construction de structures susceptibles de faciliter les contacts entre eux. C'est pourquoi l'intégration régionale se présente à nos yeux comme l'une des réponses plausibles au défi de la solidarité auquel nous devons nécessairement faire face.

C'est l'occasion pour nous ici de saluer l'engagement de Médecins sans frontières et des autres ONG qui opèrent en mer Méditerranée pour sauver des vies humaines, des vies de migrants en perdition. Nous sommes reconnaissants envers ces organisations humanitaires parce qu'elles se battent au quotidien pour la défense des droits humains, pour la justice, contre toutes les inégalités, mais surtout parce qu'elles mettent au centre de leur préoccupation la personne humaine et sa dignité, ses libertés, ses droits, avec une priorité sur le droit à la vie. Et tout ceci est fait parfois contre toute velléité de protectionnisme et de nationalisme xénophobe.³³⁸

³³⁸ Un « code de conduite » régulant les secours en mer des réfugiés avait été mis en place par certains gouvernements occidentaux. Il s'agit de la mise en place d'une zone de surveillance au large des eaux territoriales libyennes. Ce document controversé, parce qu'immoral et inhumain, interdit désormais aux navires étrangers, et chargeant les gardes-côtes libyens d'intervenir pour sauver des migrants ; en les empêchant de prendre la mer, en démolissant les bateaux des trafiquants (les scafisti) et en les ramenant dans les horribles centres de détention libyens. Ce code honteux est le résultat de la défaillance de l'Europe, de sa désresponsabilisation, de son manque d'éthique et finalement de l'oubli de ses prétendues valeurs d'accueil et de solidarité constitutives de cette même Union européenne. Il s'agit de façon assez évidente d'une inversion morale du sujet, doublée d'un renversement des responsabilités. Car au lieu de mettre en cause les véritables moteurs des migrations (les inégalités sociales et économiques, le chômage, la misère, les injustices, l'exploitation du Sud par le Nord, le néocolonialisme, les guerres, les conflits pour n'en citer que quelques-uns), on criminalise ceux et celles qui – individuellement ou collectivement – se battent pour plus de justice, pour l'accueil, pour la solidarité. On empêche ainsi le sauvetage de milliers de vies humaines en Méditerranée, en accusant ces ONG de complicité avec les passeurs, voire d'être de véritables « taxis des mers » abreuvant le trafic d'êtres humains.

A notre sens, il est de la responsabilité de ces organisations humanitaires ne pas laisser s'installer ces paradigmes pervers. Il est de leur mission permanente de diffuser une information régulière, correcte, objective. Tout comme il est de leur devoir de défendre la solidarité, en la soutenant, en la valorisant en tant que valeur fondamentale

La solidarité n'est pas une valeur abstraite, ou un angélisme de quelques illuminés. Des centaines, des milliers de personnes, d'associations, partis, syndicats organisent, animent, informent, se battent en mettant en avant les relations humaines, l'égalité, la justice, la dignité et les droits de chaque être humain. La solidarité est un bien commun très précieux qu'il nous convient de protéger et de promouvoir, comme un devoir mais aussi comme un droit. Il s'agit d'un enjeu et d'un défi majeur de notre temps.

La responsabilité politique de l'ordre gouvernemental est ici rappelée comme une mesure très importante. Car en l'absence d'infrastructures de bases pouvant aider au transport des personnes et des biens, tout discours sur la solidarité africaine risquerait d'être une coquille vide, un exercice de plus dans l'art de la rhétorique politique.

Conclusion

La question d'un nouvel humanisme en Afrique est un enjeu crucial pour l'avenir de notre continent et du monde entier. Dans un contexte de mondialisation qui semble provoquer une uniformisation des cultures, nombre d'africains dénoncent une crise identitaire et une crise de valeurs, et en appellent à un « recours aux sources », aux valeurs africaines. En tant que ce qui nous permet de mettre l'expérience humaine, la raison, au centre de tout, l'humanisme vise à valoriser nos capacités intrinsèques à comprendre et à façonner le monde qui nous entoure. Il joue un rôle crucial dans la façon dont nous comprenons notre propre valeur.

L'humanisme ne vise pas à placer l'homme au-dessus de tout, mais davantage à trouver sa juste place dans l'ordre universel des choses. Une place où

d'entraide entre les êtres humains, mais aussi comme un élément constitutif et fondateur d'une société juste, égalitaire, et plus humaine.

le progrès ne se mesure pas seulement en avancées technologiques, à la recherche effrénée du pouvoir, du savoir et de l'avoir. Mais aussi et surtout en ces temps qui sont les nôtres, une place où le progrès humain est moral, social et spirituel. Même si aujourd'hui, le défi ne s'arrête pas là. Notre planète nous appelle à revoir, mieux à élargir notre conception de l'humanisme. Avec les crises climatiques et la perte de biodiversité, certains prédisent la fin de l'humanisme, affirmant qu'il est devenu obsolète dans ce contexte. Mais faut-il vraiment blâmer l'humanisme pour la destruction de notre environnement ? La philosophie humaniste n'a jamais prôné la domination aveugle de l'homme sur la nature. C'est pour cela qu'il est crucial de comprendre que l'humanisme n'est pas antithétique à la préservation de notre planète. En réalité, ses valeurs fondamentales peuvent justement nous guider dans cette mission : l'entraide, la solidarité, l'égalité et l'innovation collective.

Bien que le constat du déclin de l'humanisme à l'heure actuelle soit certain, il est impératif de reconnaître son potentiel pour l'avenir. Plus que jamais, face ces défis titanesques qui se dressent devant nous, c'est bien l'humanisme qui détient la clé pour une humanité plus harmonieuse, solidaire et consciente. Se tourner vers ces valeurs peut être notre lumière dans ces temps obscurs.

Chapitre 8

Pour une culture de la vertu dans le rapport à l'altérité. Enjeux

Introduction

Pour véritablement relever tous les défis évoqués au précédent chapitre, en œuvrant pour la paix et la justice, il faut adopter un regard en mesure de saisir l'horizon global des choix sociaux. L'un des éléments préalables de cette nouvelle vision éthique est la prise en compte du principe de l'interdépendance mondiale et du destin commun de tous les peuples de la Terre.³³⁹ L'homme contemporain vit dans une expérience qui montre que ce qui se passe dans une partie du monde peut en affecter d'autres, et que personne a priori ne peut se sentir en sécurité dans un monde où la souffrance et la misère, les conflits et la guerre existent. Si dans ce contexte, s'occuper du bien d'autrui comme s'il s'agissait du sien propre, et prendre en charge sa souffrance est une nécessité, nous pensons même que cette recommandation doit être une priorité. Mais seulement voilà, une chose est la prise de conscience des enjeux et défis d'une situation, et donc d'être mû par la volonté de la régler ; et tout une autre est d'avoir les moyens nécessaires pour en

³³⁹ Cf. CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1965, n° 4-5.

apporter une réponse satisfaisante. Or pour y parvenir, l'homme doit faire constamment recours à sa volonté pour un usage judicieux de sa liberté. Il lui faut pour cela des moyens et des médiations susceptibles de l'aider à atteindre un tel objectif en disciplinant sa liberté. C'est dans cet horizon que nous prescrivons une éthique des vertus, c'est-à-dire cette connaissance pratique qui illumine l'action de l'homme et cultive en lui l'art de bien se conduire. La question est celle de savoir : Qu'est-ce qu'une vertu ? Qu'elle est sa nature et son intérêt dans le rapport à autrui ? Quelles sont les types de vertus, et quel en est l'enjeu pour un nouvel humanisme dans le monde de ce temps ?

8.1. L'importance de la vertu dans le rapport à l'autre

Pourquoi l'homme a-t-il nécessairement besoin des vertus pour bien se conduire en ce monde ? Quand bien ce dernier est conscient des défis et enjeux du vivre-ensemble : la paix, la stabilité et même l'épanouissement de la société, la bonne volonté ne lui suffit pas pour qu'il réalise cet idéal, il lui faut cette force et cette disposition intérieure acquise à faire le bien.

8.1.1. De la nécessité d'une éthique des vertus

Il convient de rappeler à toutes fins utiles que, la vertu est d'ordre pratique, car elle renvoie à l'action. A la différence de l'intelligence théorique, la vertu relève de l'intelligence pratique. Et à cet effet, elle affecte la raison pratique qu'elle assiste et oriente. La vertu engage l'homme dans les enjeux de l'existence. Dans son sens plus large, la vertu transforme l'homme dans son essence en lui conférant de nouvelles attitudes qui l'investissent dans toutes les sphères de l'action humaine. C'est pour cette raison que nous affirmons que la vertu a un

effet intégral, parce que, non seulement elle touche l'homme dans son intimité et sa totalité, mais encore elle reconstitue toute sa vie morale.³⁴⁰

La vertu joue un rôle essentiel dans la formation de l'humanité de l'homme. Non seulement qu'elle confère à ce dernier le pouvoir de produire des actions bonnes pour le bien de la société, mais aussi elle rend bon celui qui la possède pour son propre épanouissement.

N'étant pas innée, la vertu nécessite pour ce faire l'aide des maîtres qui la transmettent, qui la communiquent par l'exemple / le témoignage de vie, qui enseignent par des principes et qui entraînent à les faire appliquer. Dans ce sens précisément, la loi prend tout son sens comme pédagogie à la vertu dans la mesure où elle discipline le sujet moral en le familiarisant avec le bien qu'il est constamment appelé à faire et en l'encadrant par les menaces des sanctions.

La vertu est une valeur ajoutée à la nature humaine, car elle lui confère de nouvelles attitudes. Afin d'éviter tout glissement philologique, il convient de distinguer la vertu en tant que *habitus*, de l'habitude et plus encore de l'automatisme. L'on serait aisément tenté d'assimiler la vertu à un automatisme dans l'action en établissant un parallèle entre *habitus* et habitude : la vertu n'est ni un automatisme, ni une habitude.³⁴¹

Dans la vision thomiste de l'éthique,³⁴² l'importance de la vertu est fondamentale, puisque c'est à travers elle qu'est comblé le clivage qui existe entre

³⁴⁰ C'est aussi l'occasion de rappeler que le contraire de la vertu qui est le vice attaque aussi l'homme dans ce qu'il est et le pervertit avec la même acuité. La vertu ne devrait donc pas être optionnelle ou une alternative dans la vie de l'homme.

³⁴¹ Le terme *habitus* renvoie à l'étymologie latine *habere*, qui signifie : avoir, acquérir, qui est ici le contraire de *essere*, qui veut dire être. Autrement dit la vertu ne relève pas de l'essence ou de la nature, mais de ce que l'homme acquiert. L'*habitus* n'est pas réductible à l'habitude, en ce sens que, l'habitude souffre d'un certain défaut d'un point de vue moral. Elle entraîne l'affaiblissement sinon la disparition de la conscience réfléchie, et affaiblit par là la décision volontaire qui est pourtant fondamentale à l'action morale. Car, de manière analogique, on peut dire que chaque acte moral est comme une invention artistique, c'est-à-dire création d'une œuvre nouvelle. Dit autrement, alors que l'habitude crée des actes mécaniques et généralement négatifs, l'*habitus* génère des actes délibératifs. L'*habitus* favorise donc un meilleur usage du libre-arbitre et constitue pour cela un vecteur pour l'agir vertueux de l'homme.

³⁴² La question morale et éthique est un thème central de la réflexion théologique de Saint Thomas d'Aquin. En réalité, dans la *Prima Secundae* de la *Somma theologiae*, Thomas adopte une approche très distincte pour élaborer

l'aspiration générale au bien inscrite dans la nature humaine, et le caractère individuelle et existentiellement limité du sujet moral. Bien plus, à cause de l'infinie variété des circonstances dans lesquelles s'accomplit l'acte humain, seule la vertu est en mesure de perfectionner les dispositions naturelles générales de l'homme pour l'aider à assurer l'adéquation nécessaire en vue de reconnaître le bien qu'il faut faire et de l'accomplir *hic et nunc*. Dans cette perspective, la loi devient un adjuvent, un auxiliaire au service de la vertu. Comme nous l'avons souligné précédemment, la vertu doit se distinguer de l'habitude, en tant que celle-ci est une action mécanique. La vertu est une disposition de la liberté en vue du choix le plus judicieux à chaque situation particulière. Elle est pour cela un *habitus electivus*, c'est-à-dire un art de choisir, une disposition stable et ferme à effectuer la meilleure délibération dans chaque acte volontaire à poser. Sans la vertu, il n'y aurait vraiment pas d'action bonne. Son rôle est considérablement et essentiellement dynamique, et porté vers la perfection de notre agir moral.

Le Docteur angélique montre dans cette même réflexion que la loi est par elle-même insuffisante pour garantir l'accomplissement du bien moral, car non seulement elle est faite de principes extérieurs avec des orientations générales, mais aussi elle est limitée dans l'application du devoir minimal. Sa fonction est pratico-pédagogique et surtout politique. La loi aide à discipliner les mœurs et donner forme à une société où le droit minimal est respecté pour garantir la possibilité d'une adéquate harmonie civile et promouvoir ainsi le meilleur vivre-

son traité moral. Il s'inspire du modèle biblique dans sa structure formelle qui va de la genèse des choses en Dieu, et s'appesantit sur leur retour final dans l'ordre eschatologique. Après la *Prima Pars* (volume I) centrée sur la connaissance de Dieu, la *Secunda Pars* va être consacrée à la réflexion éthique. Cette *Secunda Pars* est donc divisée en deux parties : la *Prima* (Ia) *secundae* (IIae) et la *secunda* (Ia) *secundae* (IIae). Dans la Ia Ia IIae, Thomas commence sa réflexion morale par les Béatitudes (de la question 1 à la question 5). **Il examine ensuite les actes volontaires et leur dynamisme, ainsi que les principes intérieurs qui les dirigent ou les influencent (les vertus et les vices)**. Par la suite, il analyse les principes extérieurs qui les ordonnent.

Contrairement à la première partie (Ia – IIae), la deuxième section (IIa – IIae) sera consacrée à ce qu'on peut appeler ici la Morale Spéciale. Elaboré autour des 189 questions, ce traité est organisé en fonction de Sept (07) vertus principales : Les vertus théologales (Foi, Espérance et Charité) des questions 1 à 47 ; puis les vertus cardinales ou vertus morales (Courage ou Force, Tempérance, Prudence et Justice) des questions 47 à 170. A chaque vertu s'associe un don de l'Esprit et chacune est étudiée en fonction du vice qui la menace. Il se dégage de cette structure organique du traité moral une logique évidente. Il s'agit là fondamentalement d'une morale des vertus complétée par la considération des commandements.

ensemble. Elle permet en fin de compte, de poser les bases d'une éducation aux vertus, car selon Saint Thomas d'Aquin, le but de la loi est de conduire l'homme à une vie vertueuse. D'où sa portée essentiellement pédagogique.

C'est ainsi que, repenser le rapport à l'altérité dans l'optique d'un nouvel humanisme dans nos sociétés d'aujourd'hui, revient à coup sûr de faire de la culture de la vertu, une nécessité et un primat dans le processus d'éducation citoyenne. Car en tant que disposition acquise, la vertu est un habitus positif qui dispose l'homme à faire le bien. Elle crée à cet effet une certaine inclination de la volonté vers ce qui est conforme à la raison droite. Son but est de faciliter l'action de l'homme en vue de son accomplissement intégral. Aussi convient-il de la cultiver par une bonne éducation, une bonne socialisation.

8.1.2. De l'humanisation de l'éducation

S'il est vrai que l'institution scolaire a pour vocation et pour but d'aider l'apprenant à épanouir ses potentialités, de favoriser sa maturité personnelle et son insertion sociale, la question est celle de savoir pourquoi parler d'elle en termes d'humanisation ? Comment a-t-on pu en venir à se préoccuper aujourd'hui d'humaniser une organisation qui se veut par nature et par définition instrument d'humanisation ? De prime à bord, la question d'humaniser l'école peut donc sembler paradoxale. Mais le moins qu'on puisse dire au regard de la société actuelle est que, plusieurs facteurs sociaux et plusieurs raisons politiques et idéologiques tendent à déshumaniser l'organisation scolaire, au point qu'il ne sera pas vraiment excessif de faire le constat d'un échec dans ce secteur. Et pourtant, l'école doit être experte en humanité.

Humaniser l'éducation scolaire revient à faire de l'école une institution qui porte la vision d'une éducation au service de la réalisation des objectifs les plus élevés de l'humanité. Avec comme objectifs : le développement harmonieux des capacités physiques, morales et intellectuelles, visant la maturation progressive

du sentiment de responsabilité ; la conquête de la vraie liberté ; l'éducation sexuelle positive et prudente. Avec cette perspective, on percevait que l'éducation devait être au service d'un nouvel humanisme dans lequel la personne sociale est disposée au dialogue et à œuvrer pour la réalisation du bien commun.³⁴³

Il est certes vrai que certaines conceptions anthropologiques fondées : soit sur le matérialisme, l'idéalisme, le consumérisme, la concupiscence, l'individualisme ou le collectivisme vivent une phase de décadence, et cherchent à exercer une certaine influence culturelle sur l'éducation scolaire. Avec le concours des pouvoirs politiques, celles-ci voient l'éducation comme un moyen et un parcours de dressage de l'individu à la vie publique dans laquelle plusieurs courants idéologiques s'affrontent, dans le but de conquérir l'hégémonie culturelle. Dans un tel contexte, la formation de la personne répond à d'autres exigences : l'affirmation de la culture de consommation, l'idéologie du conflit, de la pensée relativiste, etc. Il est donc nécessaire d'humaniser l'éducation, c'est-à-dire d'en faire un processus dans lequel chaque individu puisse développer son potentiel et ses attitudes profondes, sa propre vocation et, de ce fait, contribuer à la vocation de sa communauté. Notre plaidoyer en faveur d'une humanisation de l'éducation consiste à placer la personne humaine au centre de l'éducation, dans un cadre de relations qui constituent une communauté vivante, interdépendante, liée à un destin commun.

L'humanisation de l'éducation va au-delà du cadre purement formel et scolaire de l'école. Elle commence même dans le cadre familial. Humaniser l'éducation dans ce contexte revient à constater qu'il faut mettre à jour le pacte éducatif entre les générations. Parce que justement, la bonne éducation familiale est la colonne vertébrale de l'humanisme.³⁴⁴ C'est de là que jaillissent les

³⁴³ Cf. CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, Déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1965, n° 1.

³⁴⁴ Cf. PAPE FRANÇOIS, *Audience Générale du 20 mai 2015 sur la famille et l'éducation*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2015, [www.vatican.va]. (consulté le 15 Octobre 2023, à 16H18)].

significations de l'éducation au service de l'ensemble du corps social, fondée sur la confiance partagée et sur la réciprocité des devoirs. Pour toutes ces raisons, les institutions éducatives et universitaires qui souhaitent mettre la personne au centre de leur mission sont appelées à respecter la famille comme étant la première société naturelle et à se mettre à ses côtés, selon une conception stricte de la subsidiarité.

Par conséquent, une éducation humanisée à notre sens ne se limite pas à offrir un service de formation, mais s'occupe des résultats de celui-ci dans le contexte global des attitudes personnelles, morales et sociales de tous les acteurs du processus éducatif. Elle ne se limite pas à demander au professeur d'enseigner et à l'étudiant d'apprendre, mais elle exhorte tout le monde à vivre, étudier et agir en se rattachant aux raisons de l'humanisme. Cette éducation ne prévoit pas d'espace de divisions et d'oppositions mais, au contraire, elle offre des lieux de rencontre et de débat permettant de réaliser des projets éducatifs inclusifs. Il s'agit d'une éducation tout à la fois solide et ouverte qui détruit les murs de l'exclusivité, tout en promouvant la richesse et la diversité des talents individuels et en élargissant le périmètre de la salle de classe à tous les recoins de l'expérience sociale dans laquelle l'éducation peut engendrer le partage et la communion.³⁴⁵ Enfin, il s'agit d'une éducation qui transmet aux apprenants des valeurs culturelles et morales qui correspondent à nos mœurs et à nos *us* et coutumes.

8.1.3. De l'esthétique à l'éthique : l'art au service de la vertu

Souvent perçu comme un objet décoratif ou tout simplement un moyen de distraction, l'art en général, incarne non seulement le degré de technicité de l'artiste, mais il représente aussi un moyen d'expression. Évidemment, si la vocation première de l'art n'est pas d'être utile (l'art pour l'art), force est de

³⁴⁵ Cf. PAPE FRANÇOIS, *Discours aux participants au Congrès mondial sur « Eduquer aujourd'hui et demain. Une passion qui se renouvelle »* promu par la Congrégation pour l'Éducation Catholique, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2015, [www.vatican.va]. (consulté le 15 Octobre 2023, à 16H48)].

remarquer qu'il joue un rôle incontournable dans la société sans parfois que cette dernière ne s'en rende compte. L'art est un puissant vecteur de valeurs. Le passage de l'esthétique à l'éthique vise à mettre en évidence cette dimension de l'utilité de l'art (l'art pour le progrès). Pour opérer ce passage, nous suggérons d'effectuer un saut qualitatif à partir de notre humus socioculturel,³⁴⁶ on note une émergence considérable de certaines valeurs qui y sont véhiculées à travers différentes formes de représentations. Parmi ces valeurs, l'on peut noter entre autres la paix et la justice, la solidarité et l'hospitalité, la vie et l'amour. Il en existe bien d'autres thèmes qu'on rencontre dans les poèmes, les monuments, la sculpture, etc. C'est ce qui fait dire à Thomas-Bienvenu TCHOUNGUI que : « pour favoriser un environnement favorable à l'expansion des valeurs porteuses de paix, il convient d'encourager nos artistes à développer un climat sain et un environnement vertueux à travers leurs productions dans l'art visuel, l'art plastique, l'art décoratif et les différentes formes d'art appliqué ».³⁴⁷ Car, comment promouvoir la paix si la musique qu'on écoute est essentiellement porteuse des messages de haine, d'hostilité et d'adversité entre frères d'une même nation ? Comment développer la solidarité si les films et les pièces théâtrales qu'on projette dans nos cités véhiculent à longueur de journée les relents d'une culture de l'individualisme, de l'utilitarisme et du profit sans limite ? Comment lutter contre la violence et le terrorisme si tout le public, et notamment la jeunesse est inondée par les films d'horreur ou de violence entretenus par un bombardement pornographique où le respect de la dignité humaine n'a plus aucune résonance éthique ? Comment promouvoir dans une nation, les valeurs de pudeur et de chasteté si à longueur de journée notre jeunesse consomme sans modération « le ventre et le bas ventre » ? Le passage de l'esthétique à l'éthique consiste concrètement à faire véhiculer à travers les différentes productions artistiques, les valeurs sociétales qui sont les

³⁴⁶ Georges NIANGORAN BOUAH, « l'art et la résistance politique en Afrique », in Société Africaine de Culture, éd. Contribution au colloque sur la fonction et la signification de l'art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple, Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 37-51.

³⁴⁷ Thomas-Bienvenu TCHOUNGUI, « Crises sociopolitiques et enjeu d'une éthique des vertus », in *Annales de l'ETSC* (Ecole Théologique Saint Cyprien de Ngoya), Yaoundé, 2021, 48 (XXX-2021)

nôtres. D'où la nécessité de repenser notre vision de l'art pour résolument la mettre au service de la vertu. Un dialogue entre les différents partenaires du domaine artistique d'une part et les pouvoirs publics en charge de réguler ce secteur d'autre part, est indispensable.

8.2. De la nécessité du dialogue social

En temps de crise, le dialogue est certes difficile, mais nécessaire pour aboutir à un processus de paix durable. Le dialogue social est une forme d'échange, de concertation ou de consultation qui inclut toutes les parties prenantes (dirigeants, dirigés et société civile) autour des questions d'intérêt commun liées à la politique économique ou sociale. Pour qu'il soit fructueux et fécond, certains éléments sont nécessaires.

8.2.1. Le devoir de vérité et de sincérité

La vérité est le socle des relations humaines authentiques. Dans le cadre d'une crise ou d'un conflit, elle s'impose comme un devoir, un impératif, une condition *sine qua none* pour une sortie de crise, une résolution durable du problème. Or ce que nous avons observé jusque-là dans plusieurs tentatives de sortie de crise, c'est une espèce de dialogue initié sur des bases fausses, sur des mensonges. Une crise sociale, en général, naît toujours des revendications d'une partie de la population qui estime, à tort ou à raison, être marginalisée. Bref, elle est le reflet d'un malaise qui convient d'être examinée de manière sincère et juste. Or, pour des raisons politiques, d'intérêts égoïstes, certains responsables en charge de ces questions préfèrent balayer du revers de la main les revendications d'une population qui mériteraient d'être examinées avant toute chose. Ceci au grand mépris des victimes. C'est le cas de la crise qui ronge les Régions camerounaises du Nord-Ouest et du Sud-Ouest depuis le mois d'octobre 2016, où l'on a vu des membres du gouvernement, élites de cette zone, ignorer les revendications légitimes du peuple, en déclarant qu'il n'y avait pas de problème

de ce côté-là. Ce mensonge qui visait à dissimuler la vérité n'a fait que rendre les choses plus compliquées qu'elles ne l'étaient déjà. La conséquence est celle que tout le monde connaît aujourd'hui.

Que ce soit avant, pendant ou après une crise, le devoir de vérité est la première règle de jeu à observer pour initier un dialogue. Certains convoquent les clauses d'amnistie dans un souci d'apaisement pour faire taire les griefs du passé relatifs au conflit, en espérant un retour à la paix. En période de conflits, dire et reconnaître la vérité est l'un des éléments clés dans la résolution des crises. Les victimes souhaitent être entendues, cela contribue à ce que justice soit rendue. Cette procédure permet de rendre lucidement le vice odieux, de lutter contre l'impunité et de poser les jalons d'une réconciliation sincère. Un dialogue véridique permet de trouver des mécanismes pacifiques de résolution des conflits actuels et futurs.

Les conflits sont inévitables, mais leur résolution efficace et juste ne l'est pas. L'on note que des conflits persistent souvent, même en présence de multiples solutions qui serviraient mieux les intérêts des parties. Très souvent, quand les solutions d'un conflit sont trouvées au terme d'une négociation ou d'un décret de l'autorité (ce qui est fréquemment observé), ceci en marge de toute vérité, elles ne remplissent pas les exigences d'efficacité qu'on pourrait en attendre.

Mais il n'est pas rare en Afrique d'entendre proclamer, dans certains pays en crise, un « retour à la normale ». Cette conception du « retour à la normale » ou à la paix civile, en contradiction avec les impératifs de justice et de vérité, a largement fait place à une vision erronée de ce que doit être une transition, au cours de laquelle une communauté, une population panse ses plaies, restaure l'harmonie et la cohésion sociale dans un État de droit, pour fonder éventuellement un nouveau contrat social. L'établissement de la Vérité peut constituer une avancée vers des solutions appropriées et concrètes pour que la justice soit rendue sans pour autant se substituer à la Justice.

8.2.2. L'impératif de justice

Comment ne pas convoquer ici Pierre-Paul OKAH ATENGA, pour qui la Justice est la loi fondamentale qui impulse les dynamiques et les statiques de l'Univers. Antoine MANGA BIHINA le précise lorsqu'il affirme que, « c'est à la Justice que l'on doit l'ordre universel qui existe ».³⁴⁸ Lorsque les faits sont établis et reconnus comme tel par toutes les parties prenantes, l'on peut convenir que la fondation d'un dialogue sincère est posée. Les bases d'un tel échange sont solides. La seconde étape consiste à établir les responsabilités des uns et des autres sur la base la loi en vigueur. D'où l'impératif de la justice. En réalité, rien n'est plus insupportable pour les victimes que l'impunité des bourreaux. Dans le cadre d'un dialogue social en vue de promouvoir la coexistence pacifique entre les membres d'une même société, il faut faire justice aux victimes.³⁴⁹ Il faut dire la loi : juger et punir les coupables. Le jugement et la sanction légale des fautes contre un individu, ou contre une société permet non seulement la réparation du préjudice, mais encore et surtout l'apaisement des tensions. C'est aussi la reconnaissance des droits, des mérites et même de la dignité de la victime. Or, en l'état actuel des choses, le dialogue social auquel se réfère volontiers les gouvernements de certains Etats en Afrique porte beaucoup de limites, car plombé par une justice-injuste : est teinté d'intimidation et de partialité.

Nous pouvons constater que face à la résurgence des problèmes sociaux d'une extrême gravité, lorsque la pression des populations gagne en intensité, les gouvernements se précipitent et laissent entendre qu'ils vont appliquer désormais la loi, mais vraisemblablement celle des deux-poids-deux-mesures : une justice à deux vitesses. En l'occurrence, un traitement musclé pour les uns (les adversaires

³⁴⁸ Antoine MANGA BIHINA dans la Préface de l'ouvrage de Pierre-Paul OKAH ATENGA, *Cosmologie et Philosophie. De la Justice et du Fonctionnement du Monde*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2014, p. 9.

³⁴⁹ Faire justice ne signifie pas se faire justice. Se faire justice, c'est se substituer aux représentants de la loi pour juger et châtier un coupable. Ce qui est illégal.

politiques) et un laisser-faire pour les autres (camarades de parti et collègues de l'équipe). De quoi faire susciter et conforter la méfiance, l'inquiétude et la colère, nourrir les tensions au sein de la population dans son écrasante majorité.

Le dialogue dans ces conditions occulte les vraies questions de fond et oriente les débats vers des préoccupations superficielles et erronées. Ceci pouvant traduire le manque de volonté ou l'incapacité des dirigeants politiques à apporter des solutions aux problèmes réels de leurs populations.

Pour être productive dans ses missions régaliennes, notamment celle de régulatrice des comportements en société, la Justice doit être indépendante et impartiale. Force est de constater que celle-ci reste une vue de l'esprit dans beaucoup de pays en Afrique.

Il est question d'observer pour le regretter, l'ingérence du pouvoir exécutif/politique dans le pouvoir judiciaire, dans un contexte de remise en cause du principe démocratique de séparation des pouvoirs et des acquis de l'Etat de droit. Cela a pour conséquence d'accroître le champ d'intervention dans les tribunaux, d'autres influences, au-delà des seules questions juridiques et de légitimer le doute. De même que le recours à une expertise le plus souvent adossée à des critères politiques et subjectifs. Dès lors, la justice se trouve en position d'exercer une fonction de contrôle social de nature extra-juridique où ce qui prime est moins la protection des droits des populations défavorisées et victimes des injustices, que la promotion des discours politiquement corrects. Dit autrement, l'enjeu véritable du recours à la justice réside moins dans la mise en œuvre du principe d'égalité de tous devant la loi, que dans l'affirmation d'une égalité formelle sous-fonds de règlements politiques. La seconde pouvant s'exercer au détriment de la première, rappelant ainsi que la justice n'est pas toujours juste et que cet aspect des choses ne va pas sans mettre en mal l'harmonie et la cohésion d'une société.

Ce n'est que, lorsque la justice a rendu sa copie, que l'on peut envisager de façon pertinente une démarche pour le pardon et la réconciliation. Il n'y a pas de miséricorde sans justice. Autrement dit, la justice précède toujours la miséricorde.

8.2.3. L'importance du consensus

Il est certain que les conflits sont une source d'ennuis pour tous. Pour une raison ou pour une autre, différentes parties d'une société peuvent se trouver en désaccord. La technique du consensus que nous préconisons ici, est un instrument essentiel du dialogue social.

Politiquement, la pratique du consensus est rattachée à la persistance des antagonismes que connaissent nos sociétés aujourd'hui. De ce point de vue, elle permet d'éviter que se constitue au sein des communautés une tendance hégémonique d'un groupe majoritaire sur les autres franges. Le consensus dans le cadre d'un dialogue permet d'atténuer l'influence et la domination des plus forts sur les minorités. Il vise l'adhésion du grand nombre à la résolution adoptée. Il est la traduction véritable de l'accord général de toutes les parties prenantes. Les modalités du consensus que sont entre autres la vérité et la justice, doivent favoriser la réalisation de cet accord.

En d'autres termes, on parlera de la réconciliation pour indiquer la finalité d'un consensus en contexte de crise sociale. C'est-à-dire permettre de renouer et d'éviter de nouveau les heurts. C'est un processus d'acceptation et de déculpabilisation dans l'opinion publique. La démarche de la réconciliation nous semble pertinente ici parce qu'elle intervient à la suite de deux actes préliminaires à savoir laisser les victimes s'exprimer librement (le devoir de vérité) et inviter les auteurs des exactions, les bourreaux, à reconnaître et à assumer leurs actes (l'impératif de la justice). Il s'agit de retisser le lien social, en aidant les humiliés et les frustrés à transcender leurs peines et leur chagrin. Pour des personnes

condamnées à partager le même *topos*, de se pardonner et de retrouver le sens de la dignité, le goût de vivre et d'accepter de vivre ensemble.

8.3. Vers un nouvel humanisme

Avec Lévinas, la relation à autrui (le vivre-ensemble) prend une dimension contraignante dans la mesure où, le visage de l'autre m'intime l'ordre de sa prise en charge. On assiste à un véritable renversement copernicien du rapport à autrui. Dans cette dialectique du même et de l'autre, c'est le visage de l'autre qui commande l'action. C'est en réalité non seulement une nouvelle éthique de la relation, mais encore une vraie école de la fraternité.

8.3.1. La substitution hégémonique dans la dialectique du Même et de l'Autre

L'originalité qu'Emmanuel Lévinas apporte dans cette nouvelle éthique du vivre-ensemble réside dans le décentrement du sujet. Il dénonce sans faiblesse l'égoïsme ambiant qui fait du « Moi » l'*alpha* et l'*oméga* de toute initiative dans le rapport à l'autre. Dans la sphère affective, on comprend aisément qu'un individu ressent envers les siens une responsabilité qui lui incombe directement et personnellement. Mais Lévinas étend à tout homme le devoir de responsabilité que chacun admet envers ses proches. L'indifférence n'a pas droit de citer et d'exister dans cette logique. C'est un pari de fidélité à une expérience fondamentale, celle qui saisit tout homme lorsqu'il ressent le dénouement et l'extrême vulnérabilité d'un visage. Pour Lévinas, faut-il le rappeler, l'éthique est la philosophie première, et toute sa conception du sujet et du rapport au monde dépend de cette expérience fondamentale. L'humanisme est dans la société et non dans l'individualisme.

La nouvelle éthique sociale de Lévinas vise à en finir avec l'égoïsme, la complaisance de la subjectivité à l'égard de soi. Elle vise à en finir avec la substantiation du sujet arc-bouté sur soi-même, pour ouvrir une voix d'accès à

l'extériorité. D'où l'usage des termes comme l'évasion ; la sortie de soi ; la déprise de soi ; l'otage ; la substitution... Toutes ces expressions inaugurent une nouvelle conception du rapport à autrui, en établissant le statut de la subjectivité passive, c'est-à-dire celle qui est exposée et sensible à la vulnérabilité de l'autre ; celle qui s'interdit le meurtre de l'autre ; celle qui se met au service de l'autre sans réciprocité.

Il y a différentes façons de rester dans l'humanisme-du-même-homme, ou de louper l'expérience de l'altérité dans le contact avec les autres hommes. Dans le champ épistémologique, la connaissance procède par réduction de la différence. Connaître, c'est toujours prétendre reconnaître pour s'y reconnaître ; le moi ne sort pas de lui-même pour se laisser envahir par l'inconnu. Dans l'acte de la connaissance, il ne recherche qu'à se retrouver lui-même. L'objet qu'il pose d'abord comme extérieur à lui, il veut le totaliser, le dominer. L'instinct de connaissance procède de l'instinct d'appropriation et de conquête. La connaissance opère par réduction et assimilation de l'inconnu au connu. D'où l'idée de l'infini qui établit la transcendance. C'est cette intersubjectivité qui inaugure une relation éthique : relation entre le Moi et l'Autre. C'est cette transcendance du moi qui crée l'espace de rencontre et de dialogue. L'idée de l'infini implique donc le rapport social, et comme base de l'éthique lévinassienne, cette idée signifie tout simplement l'effondrement de la bonne conscience du Moi.

8.3.2. Une éthique de la relation

Pourquoi cette idée de l'Infini mise en avant par Lévinas conduit-elle à une relation éthique ? Le philosophe nous répond en revenant à la position de Descartes sur la pensée. Avec le *cogito*, c'est-à-dire la certitude que la pensée est le fondement de l'être, qui, selon le philosophe moderne, est lui-même lié à l'infini de l'existence divine, donc ne pouvant pas être contenu dans le simple raisonnement humain, alors toute idée de l'Infini ne peut relever d'aucune

théorisation : « La relation avec l'infini, dans la double structure de l'infini présent au fini, mais présent hors du fini — n'est-elle pas étrangère à la théorie ? »³⁵⁰ Lévinas en déduit que seule la relation éthique est possible, puisque la relation de connaissance, qui est objectivation et possession, s'avère impossible, parce que Dieu, le Tout-Autre, ne peut se réduire à un objet de pensée. On peut bien sûr choisir d'ignorer cet « Absolument-Autre », mais la conséquence n'est-elle pas de ne pas voir l'inaccessible « autre » d'autrui et de passer à côté de cet essentiel, avec la tentation toujours présente de le prendre et le posséder, dans la connaissance, le pouvoir ou la mort ? Pour Lévinas, il est impossible de s'extraire de cette présence d'Autrui, que lui, nomme Dieu :

*La volonté qui équivaut à l'athéisme — qui se refuse à Autrui, comme à une influence s'exerçant sur un Moi ou le tenant dans ses filets invisibles qui se refuse à Autrui comme à un Dieu habitant le Moi —, se livre à Autrui par son œuvre qui, cependant, permet d'assurer son intériorité.*³⁵¹

Ne peut-on pas en déduire, que, même si on ne peut ou ne sait donner de nom à cette transcendance, le fait de la reconnaître en l'autre serait la condition de ce regard d'infini, commandement de vie ? Autrement dit la reconnaissance de l'Absolu en la personne d'autrui devrait justifier notre responsabilité et sa prise en charge sans condition.

La présence du visage, qui est « l'idée de l'infini en moi », met en question la liberté, qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même. Car le visage d'autrui est révélation de l'injustice. Par cette mise en cause de la liberté, se creuse la profondeur même de l'intériorité,³⁵² et se développe l'insatisfaction de la conscience morale, que Lévinas nomme aussi Désir : « Le visage de l'homme — c'est ce par quoi l'invisible en lui est visible et en commerce avec nous ».³⁵³ La

³⁵⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p.232.

³⁵¹ *Ibid.*, pp.251-252.

³⁵² Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.176.

³⁵³ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, p. 199.

radicalité éthique de Lévinas s'exprime dans le commandement qu'impose le surgissement du visage d'autrui, dans lequel le regard tient une place déterminante, anéantissant toute velléité de pouvoir :

*Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession, résistance absolue où s'inscrit la tentation du meurtre : la tentation d'une négation absolue. Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage c'est déjà entendre : « Tu ne tueras point ».*³⁵⁴

Comme expression de l'unicité de la personne et traversé par une transcendance, « le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphane, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance à la prise ».³⁵⁵ Il ne s'agit pas d'une résistance de combat, utilisant la force, mais d'une échappée, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. Enfin, pour ce philosophe, le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fut-il jouissance ou connaissance. Aux tentations de violence, le visage d'autrui oppose, non pas la puissance mais la transcendance même de son être. « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère ».³⁵⁶

Pour Lévinas, tout face à face est une relation éthique, car dans le visage, qui est une présentation de soi par soi, se présente aussi *l'Absolument-Autre*, qui appelle à la responsabilité. Cette relation éthique n'a rien à voir avec la mystique, mais relève bien de la raison, car l'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement. Il insiste sur la socialité du visage qui, dans sa présentation, son expression, "ne dévoile pas un

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, p.215.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 218.

monde intérieur, préalablement fermé, ajoutant ainsi une nouvelle région à comprendre ou à prendre, mais le visage, qui me met en rapport avec l'être, ne peut se contenter d'une relation bilatérale : *Je-Tu*, qui se suffirait à elle-même. Car dans les yeux d'autrui un tiers me regarde, et ce tiers représente toute l'humanité : « L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger ».³⁵⁷ L'accueil du visage engage dans une socialité qui, plus qu'une communauté humaine, serait une fraternité humaine car le statut même de l'humain implique la fraternité.

8.3.3. Une école de la fraternité

Comment ne pas être frappé par la profondeur et l'exigence éthique de cette pensée élaborée après la Shoah, dans laquelle a péri la quasi-totalité de la famille de ce philosophe d'origine lithuanienne ? Mais, la philosophie lévinassienne de la relation ne se réduit pas à un arsenal de préceptes éthiques qui pourraient éclairer les praxis sociales, rappelant radicalement à l'ordre toute tentation de pouvoir, d'aliénation, voire de mort d'une personne sur l'autre. Cette pensée inclassable a traversé l'ensemble des champs de la philosophie, interrogeant notamment la vérité, la connaissance et la liberté.³⁵⁸ Lévinas nous invite plutôt à ouvrir à l'infini nos espaces de connaissance et à accepter de perdre nos illusions de puissance dans notre rapport au monde.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

³⁵⁸ Pour ce philosophe de l'altérité, la liberté, "sûre de son droit", se complaisant en elle-même, privilégie "l'âme conversant avec elle-même", et ne supporte pas le surgissement d'un terme étranger, qu'il faut alors intégrer sous forme d'idées : "Les choses seront idées, et au cours d'une histoire économique et politique où cette pensée se sera déroulée, elles seront conquises, dominées, possédées". L'être étranger sera transformé en objet et la connaissance consistera à "saisir l'individu, qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science". La connaissance est alors appropriation, possession, pouvoir. L'auteur met en évidence la suprématie du Même sur l'Autre dans la philosophie de Heidegger, qui "subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Etre" et qui préconise une ontologie sans morale. Mais la liberté peut être mise en question par Autrui, quand elle se sait injuste, et alors "le Même ne repose pas en toute paix sur soi" (p. 169). Cette conception critique de la connaissance interroge la façon dont on accède à celle de l'homme, transformé en objet, que l'on va disséquer, séparer en fonctions, structures et autres morceaux choisis.

C'est avec le concept de caresse, introduit dans sa réflexion philosophique dès 1947, qu'il exprime ce mode d'être avec l'autre. Marc-Alain Ouaknin, philosophe et spécialiste de Lévinas, nous aide à entrer dans cette perspective nouvelle de l'approche de l'autre :

La caresse découvre une intention, une modalité d'être qui ne se pense pas dans son rapport au monde comme saisir, posséder, ou connaître. La caresse n'est pas un savoir mais une expérience, une rencontre. La caresse n'est pas la connaissance de l'être mais son respect. La caresse n'est ni pouvoir ni violence, mais tendresse. Elle n'est pas fusion, mais relation (...) la philosophie de la caresse ébranle les perceptions univoques et finies où la pensée est déjà faite, où tout est instauré une fois pour toutes.³⁵⁹

Ce concept qui *incarne la sagesse de l'incertitude*,³⁶⁰ devrait convenir aux nouvelles exigences de notre société, qui n'ont jamais tant questionné la personne dans son rapport à l'autre : rapport d'exclusion ou de communauté de destin ? La parole de Lévinas apporte la réponse que nous attendions, éclairant notre vision de ce concept de relation, qui peut ainsi devenir un espace de grande respiration pour celui de personne.

En subordonnant l'ontologie au rapport à Autrui, Lévinas nous fait approcher la notion d'être, non pas dans une vision toute puissante « monadique » heideggérienne de la personne, ni même dans une simple relation duelle, mais dans une relation où il y a de l'Autre, c'est-à-dire une médiation dans laquelle une triangularité permet le véritable échange entre deux personnes. De plus, il nous fait entrevoir la relation à l'autre, non plus dans le sens d'un conflit ou d'une dialectique, mais dans celui de la responsabilité. Ce message s'applique particulièrement à notre temps marqué par cette difficulté d'être et de vivre ensemble.

³⁵⁹ Marc-Alain OUAKNIN, *Méditations érotiques, essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Baland, 1992, pp.132-133.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 137.

Conclusion

Le vivre-ensemble est avant tout une exigence sociale, c'est-à-dire une vie en société, en communauté, en groupe. La question à laquelle nous avons suggéré quelques pistes de solution est celle de savoir : Comment redonner du souffle nouveau à nos sociétés asphyxiées par la défiance et la haine ? De quelle manière dépasser ce qui nous dépasse ? Comment aller au-delà du pessimisme anthropologique ambiant pour se faire confiance à soi-même, et pour faire confiance aux autres et aux institutions qui nous gouvernent ? Il faut à coup sûr une nouvelle éthique-sociale du vivre-ensemble. Laquelle se fonde sur un dialogue social qui respecte les exigences de vérité et de justice. Il faut promouvoir la réconciliation en valorisant les excuses aux fins de panser les ressentiments. Il faudrait ajuster notre regard sur autrui. Car vivre-ensemble avec quelqu'un c'est aussi reconnaître en lui un être de même nature ayant des dispositions internes et externes comme soi, et qui partage le même espace vital que moi. En un mot, reconnaître l'autre comme un *autre-moi*. D'où le sens d'Autrui comme le définit Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant*.

Ainsi donc, le vivre-ensemble c'est la cohabitation avec l'autrui reconnu comme un autre moi et respecté (vénérer) dans sa dignité. Mieux encore, c'est prendre en charge le visage de l'autre : une nouvelle éthique de la relation, une vraie école de la fraternité. L'essentiel pour un être humain n'est pas d'exister mais de mieux être, et ce, en collaboration avec son prochain. La vie se déploie ainsi comme une communion, possible uniquement en projetant la paix au cœur des relations mutuelles. Mais aussi durablement que la justice, en connaissance de cause, renoncera à remplir la mission qu'elle est censée assurer en matière de lutte contre l'impunité, elle compromettra ainsi son objectif, celui de contribuer

au retour à la paix, par la régulation des mœurs ; et à la reconstruction de l'unité nationale.

CHAPITRE 9

**Plaidoyer pour une véritable reconstruction de la fraternité universelle :
l'humanisme Africain authentique, fondée sur l'amitié sociale. Perspectives**

Introduction

Les africains avaient des rapports ancestraux paisibles, fondés sur les valeurs de solidarité, d'hospitalité et d'amitié sociale. Ces liens sacrés ont connu une dégradation avec les agressions et violences de l'occident esclavagiste et impérialiste, colonialiste et néocolonialiste, et plus encore en ces derniers temps avec le capitalisme ambiant. La question du retour à l'humanisme africain authentique vise la réappropriation de ces lettres de noblesse que l'Afrique n'aurait jamais dû perdre. Poser le problème de la reconstruction du lien social dans une Afrique qui souffre considérablement de la précarité et de la désunion qui prédisposent désormais les Africains à l'individualisme et à l'affrontement ethno-identitaire, c'est aussi entreprendre de penser les conditions de possibilité de l'éthique du vivre-ensemble dans la perspective d'un œcuménisme aussi bien religieux que politique. Cette plate-forme de dialogue, garant du droit de cité de toutes les identités, doit suffisamment être fondée, certes sur les principes de paix et de justice sociale, mais davantage sur les valeurs de solidarité, d'hospitalité et de tolérance de la différence, afin de pouvoir protéger l'Afrique contre les risques de fragmentation sociale et même d'implosion politique. Reconstruire une société à l'issue d'une crise n'est pas la chose du monde la mieux partagée. Les acteurs en présence, bien qu'animés de bonnes intentions, manquent souvent de cadre approprié auquel se référer. C'est à ce niveau que la « démocratie Kamit » d'OUMAROU Mazadou trouve toute sa pertinence.

La question est celle de savoir : comment repenser la reconstruction du lien social avec des institutions calquées sur des modèles extérieurs, et qui ont montré leurs limites à correspondre aux réalités locales ? Autrement dit, comment se défaire de ces théories politiques « prêt-à-porter »³⁶¹ vulgarisées par l'Occident à

³⁶¹ OUMAROU Mazadou, *La question du politique, une perspective africaine*, (Thèse de Doctorat), p. 343.

des fins hégémoniques ? S'il est vrai que l'approche purement juridique et légaliste est requise pour encadrer certains comportements en société, ne peut-on pas envisager de mobiliser d'autres sources normatives pour résoudre les conflits et restaurer la paix ? En d'autres termes, les règles légales étant largement insuffisantes, n'est-il pas fondamental d'avoir recours à la morale et au bon sens pour évaluer quelle conduite à tenir dans le cadre d'une reconstruction du tissu social ?

9.1. Pour un réajustement des systèmes politiques adaptés à notre société : Cas de la « démocratie Kamit »

Le cadre institutionnel joue un rôle majeur dans le processus de résolution des conflits, aussi longtemps que ce dernier est compatible à la réalité des sociétés pour lesquelles il fonctionne. Certains Etats africains, longtemps restés dans le modèle jacobin, doivent aujourd'hui, pour être pertinents, relever de nombreux défis.

➤ La « démocratie Kamit »

Pour Mazadou, c'est avec le concept « Kamit » ou « Kemit » que doit se penser la totalité du destin historique et politique de l'Afrique continentale et diasporique. L'une des tâches pédagogiques capitales de la connaissance historique dans l'Afrique actuelle est d'opérer une conciliation entre le peuple et sa culture. L'un et l'autre ont connu le divorce depuis les agressions et les violences de l'Occident colonial.

De ce fait, recouvrer l'antériorité en établissant une nouvelle donne politique africaine atypique dénommée : la « démocratie Kamit » permet à l'Afrique de se tailler une politique qui conviendrait à son environnement. Il ne s'agit pas d'une revendication identitaire et essentialiste, mais de ressaisir ce qui s'est échappé et s'est dérobé à notre existence. C'est ainsi qu'à travers l'organisation sociopolitique Kamit, léguée par les Egyptiens de l'époque

pharaonique,³⁶² les Africains peuvent s'en servir aujourd'hui pour se défaire des théories politiques « prêt-à-porter », vulgarisées par l'Occident à des fins hégémoniques. Pour Mazadou, si la politique africaine actuelle est en crise, c'est parce qu'il lui manque des repères. La « démocratie Kamit » constitue une opportunité historique exceptionnelle à saisir pour se prendre en charge avec rigueur et un esprit de responsabilité. Elle peut et doit être envisagée comme une exigence universelle tant par ses principes que par ses valeurs, mais aussi par sa finalité qui n'est rien d'autre que l'affirmation de la liberté et de la dignité humaine.

9.1.1. Le défi de la décentralisation

Une réflexion sur la décentralisation est indissociable d'une réflexion sur l'organisation des pouvoirs. Car en effet, l'une des résistances à implémenter ce modèle de gouvernance dans beaucoup d'Etats en Afrique, est due au fait que les tenants actuels du pouvoir centralisé ont de la peine à lâcher-prise. Rompant avec le modèle de l'Etat centralisé, héritage du jacobinisme occidental, la décentralisation implique une nouvelle distribution des pouvoirs.

Le modèle de l'Etat centralisé qui s'est longtemps imposé dans nos Etats en Afrique, repose d'abord sur l'idée selon laquelle l'Etat est la seule organisation à même de définir l'intérêt général et d'arbitrer entre celui-ci et les intérêts particuliers. L'Etat se voit reconnaître un rôle exclusif pour structurer et coordonner les activités de la société. De cette conception du rôle de l'Etat, découle le pouvoir de contrôle a priori qu'il doit exercer sur toute initiative afin d'assurer la conformité des initiatives à l'intérêt général et leur uniformité sur l'ensemble du territoire. En découlent également le pouvoir d'arbitrage qui lui est

³⁶² Les penseurs négro-africains et les hommes d'action gagneraient énormément à méditer sur la politique africaine de cette période. Car l'éducation est le principe qui fait de nous ce que nous sommes, en pensée et en acte. Les valeurs qu'elle promeut aux individus permettent d'acquérir un savoir englobant, qui déborde le niveau strictement individuel comme c'était le cas dans l'Egypte pharaonique. L'éducation qui est ce creuset de valeurs doit s'enraciner profondément aussi bien dans le cadre local qu'universel.

octroyé afin de veiller à l'égalité entre les citoyens, ainsi que le pouvoir d'expertise qu'exerce territorialement l'administration de l'Etat. La décentralisation, au contraire, doit permettre aux collectivités locales de disposer d'une certaine liberté de décision pour définir les normes de leurs actions et les modalités de leurs interventions. Elle traduit donc un nouvel équilibre dans la répartition des pouvoirs.

La décentralisation pose aussi le problème du maintien des principes de l'Etat unitaire. Car tout en confiant de nouvelles responsabilités aux collectivités locales, la décentralisation n'a pas remis en cause les principes de l'Etat unitaire. Elle ne reconnaît aux collectivités locales qu'une compétence d'attribution. Il faut souligner que, qu'il s'agisse de la décentralisation territoriale ou de la décentralisation technique, les défis à relever tendent à favoriser le développement économique et le progrès social.

La décentralisation territoriale en elle-même poursuit plusieurs objectifs à la fois politique, économique et social. L'objectif politique est celui de préserver l'unité et de ménager la diversité. Il s'agit d'une voie nouvelle entre l'étatisme jacobin susceptible d'étouffer les particularismes régionaux et un fédéralisme que les autorités centrales répugnent car contraire à toute exigence d'unité et présentant des risques de partition ou de sécession à plus ou moins long terme. L'autre objectif de la décentralisation est économique. Il répond à un souci de l'optimisation du développement économique en ce que la proximité du pouvoir ou de l'autorité à la portée du citoyen serait source d'efficacité. Le troisième objectif de la décentralisation est social : Il s'agit de rapprocher les administrés du pouvoir et de gérer la collectivité au mieux des intérêts de ses membres en trouvant au moment opportun des solutions adaptées aux besoins exprimés ou latents de la population compte tenu des moyens disponibles. Ainsi, la décentralisation, de par sa politique participative, permet de pallier les critiques

qui ont été faites à la déconcentration ; car dans cette dernière, les décisions sont toujours prises au nom de l'Etat par un de ses agents.³⁶³

La décentralisation technique ou par service poursuit comme principal objectif, le renforcement de l'efficacité, l'efficience et la compétence dans la planification, le suivi et la prestation des services publics en les soustrayant aux règles de l'administration publique, en leur octroyant une personnalité juridique et en les rendant ainsi autonomes, dans le but de réduire la charge qui pèse sur les fonctionnaires de l'administration centrale.

Rappelons que, le recours aux politiques de décentralisation est un processus de reconnaissance d'une démocratie de proximité, qui sache intégrer et impliquer la multiplicité des segments sociaux constitutifs de nos différentes nations, dans la bataille du développement et de la valorisation de leurs différentes identités. Une telle situation devrait assurément contribuer à apaiser considérablement le vent des révolutions ou revendications sécessionnistes (séparatistes), traditionnellement causées par l'absence de perspective de développement et le sentiment d'abandon subséquent qu'éprouve, non sans raison, les populations de contrées qui sont éloignées des priorités des autorités centrales.

9.1.2. Le défi de l'intégration : le dialogue des cultures

L'union fait la force ! a-t-on coutume de dire. Il faut rappeler que le besoin d'intégration régionale s'est vivement fait sentir dans la plupart des pays africains, dès le lendemain de leurs indépendances marquées par l'éclatement des anciennes fédérations coloniales. Aujourd'hui encore, le défi de l'intégration se pose comme une condition *sine qua none* pour que l'Afrique fasse entendre sa voix dans le Conseil des nations. Plutôt que des divisions ou des fractions, c'est le moment de garder le continent uni, en s'acceptant mutuellement à travers des compromis

³⁶³ Jean RIVERO et Jean WALINE, *Droit administratif*, 18ème éd, Paris, Dalloz, 2000, p. 312.

raisonnables. Ce qui se passe actuellement dans le monde, c'est une forte tendance à l'unification en grand groupe, des lobbyings, pour être plus fort afin de tirer le plus grand profit de la mondialisation qui n'est pas, certes, le sens de l'histoire mais la force historique dominante. Dans un contexte pareil, la cohabitation harmonieuse et pacifique, la libre circulation des personnes et des biens, et donc le vivre-ensemble, est en même temps un calcul personnel vital et un impératif catégorique pour la survie de tous. C'est donc l'occasion d'inviter les uns à respecter les accords du processus d'intégration (nationale, sous-régionale, régionale et même continentale) et les autres à honorer leurs engagements pour un développement durable.

Il est d'autant indispensable pour les Etats africains de soutenir l'intégration du continent au regard des enjeux qu'elle charrie : c'est un puissant moyen de diversifier les économies, de répondre efficacement aux risques d'instabilité et de palier aux crises alimentaires. L'intégration permet d'accroître la capacité des gouvernements à mettre en œuvre des politiques publiques conformes à l'intérêt général et d'améliorer la gouvernance. Le développement des échanges interafricains et le besoin de solidarité entre Etats s'en trouvent renforcés. Pour y parvenir, un certain nombre de mesures s'avère nécessaire : l'application effective des textes et accords communautaires, et le renforcement de la surveillance bilatérale et multilatérale de la gestion des risques liés à l'intégration. Sans renoncer aux principes de souveraineté des Etats, il s'agit davantage de valoriser et d'appliquer les principes de subsidiarité et de solidarité, de préserver les acquis nationaux, sous-régionaux et régionaux dans le processus d'élargissement d'une forte volonté politique et du renforcement du cadre institutionnel existant.

Le vivre-ensemble est une philosophie des savoir-être et des savoir-vivre. Cela veut dire qu'au centre même de cette doctrine, il y a l'acceptation de l'autre comme un semblable, mais un semblable différent de moi. Cela veut surtout dire que l'on évitera toute attitude socio-centrique ou ethnocentrique, qui consiste à

juger l'autre au prisme de « ma » culture ou de « mon » ethnie. C'est une histoire de dialogue de cultures.

En considérant le cas du Cameroun, il faut dire que, de par sa position stratégique, situé au cœur du continent, ce pays est le reflet de l'Afrique de par sa diversité socioculturelle, c'est l'Afrique en miniature dit-on, c'est le « continent ». Mais depuis la fin de l'année 2016, le Cameroun connaît trop de problèmes d'instabilité liés à des revendications d'abord corporatistes, ensuite sociales et politiques. Ce que l'on a finalement baptisé « crise anglophone ». Cette année scolaire s'est trouvée menacée d'être déclarée blanche. Jusqu'aujourd'hui, les tensions persistent et gagnent même en intensité dans ces deux régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest Cameroun. C'est le lieu de rappeler que le pays a une double spécificité. D'une part le bilinguisme, et d'une part le multiculturalisme.

Le Cameroun a été mis sous protectorat franco-britannique. Ce qui explique le fait que les deux langues Français et Anglais y aient été adoptées comme langues officielles. Sur le plan culturel, le Cameroun compte 240 ethnies, réparties en trois grands groupes (les Bantous, les Semi-Bantous et le Soudanais), ce qui correspond à 240 langues nationales.³⁶⁴ D'où tout l'enjeu de l'intégration nationale. En effet, ces différences ne doivent en aucun cas constituer un frein pour le vivre-ensemble, mais une richesse qu'il convient de capitaliser, car l'unité nationale est un moteur indéniable de la lutte pour le développement.

Tous les problèmes que nous avons évoqués plus haut ne pourront connaître une fin heureuse sans un effort de synergie, de solidarité, de mutualisation des forces. En d'autres termes, le développement de l'Afrique n'est pensable en dehors d'actions dynamiques visant à renforcer les mécanismes de la coopération intra-africaine. Nous évoluons dans le même espace, nos problèmes inventoriés sont, toutes proportions gardées, analogues : nous avons à relever les mêmes défis

³⁶⁴ Dossier de presse, Sommet Extraordinaire des Chefs d'Etats de la CEMAC au Tchad, participation du Président de la République du Cameroun, Biya Paul, Ndjamena, le 31 octobre 2017, p. 24.

faces aux mêmes adversaires ou partenaires. Ceci suppose que des politiques de convergences économiques, scientifiques, diplomatiques et stratégiques soient, d'accord parties, élaborées et appliquées. Une des tâches primordiales du leadership que nous appelons de nos vœux sera donc de veiller à travailler à la consolidation de politiques d'intégration (nationale, sous-régionale, régionale et continentale). Car nous sommes enclins à penser, qu'à moyen et long terme, il n'y aura pas d'avenir crédible pour nos Etats, ni d'émancipation pour nos populations dans une logique de cloisonnement des frontières physiques mais aussi mentales, intellectuelles, psychologiques, imaginaires et symboliques.

9.1.3. Le défi de la croissance économique et de la lutte contre la pauvreté

Les difficultés d'insertion des jeunes et la problématique de l'emploi constituent, de l'avis des experts, un enjeu fondamental des pouvoirs publics partout dans le monde, une véritable urgence au regard de l'incapacité des États à créer des emplois. Si le problème est mondial, il se pose davantage en Afrique. Et, au-delà des préoccupations économiques et sociales, le défi de l'emploi des jeunes est, sur le long terme, une clé pour la stabilité économique et sociopolitique des Etats. Ces jeunes sans perspectives professionnelles constituent une génération sacrifiée et perdue, menaçant la cohésion sociale, une véritable bombe à retardement. Le problème n'a pas cessé de s'aggraver au cours des dernières années. Tout aussi préoccupante est la situation dans les pays de l'Afrique subsaharienne. L'épineuse question de l'immigration clandestine trouve une explication dans cette situation de pauvreté déconcertante. Le secteur privé semblait être l'issue de secours. Là-bas, la situation n'est guère meilleure et ne peut donc pas grand-chose pour résorber l'abondante main d'œuvre qui arrive chaque année sur le marché du travail. L'on a nettement le sentiment que les pouvoirs publics, au-delà des discours éthérés de politique politicienne, ne facilitent pas la tâche à ceux des jeunes qui se lancent dans ce secteur. Pendant ce temps, il faut relever qu'en plus des risques d'implosion sociale, ces jeunes

désœuvrés constituent, à n'en point douter, des chairs-à-canon et des proies faciles pour des mouvements extrémistes. Ils sont de plus en plus nombreux ceux qui vont grossir les rangs des groupes rebelles tels que Boko haram, l'ambazonie, etc., mettant ainsi en péril leur propre vie et la stabilité des Etats et leurs institutions, et tout naturellement le vivre-ensemble.

Il faut procéder à des transformations structurelles pour mettre fin à la sous-utilisation de la main d'œuvre rurale. La majeure partie des jeunes actifs travaille dans le secteur de l'agriculture qui fournit un emploi temporaire saisonnier et qui permet rarement d'assurer une sécurité de revenu. Nombreux sont ceux qui évoluent dans le secteur informel et qui ne parviennent pas à subvenir aux besoins de leur famille. Il faut remédier au chômage généralisé des jeunes qui souffrent plus de l'absence de travail que les autres catégories sociales, maîtriser la mondialisation pour générer des emplois décents et créer enfin un environnement favorable à l'emploi dans le secteur privé grâce à une augmentation des investisseurs.

A défaut du soutien légitime qu'on est en droit d'attendre des pouvoirs publics, l'on peut commencer par créer des entreprises de petite taille ne nécessitant pas beaucoup de capital. Même si cela signifie devoir épargner et faire des sacrifices pendant un certain temps, cela vaut le coup. Commencer à petite échelle, en utilisant les moyens facilement disponibles autour de nous, et avec le temps, l'entreprise peut grandir et croître. Certaines des grandes entreprises ayant le plus réussi à travers le monde aujourd'hui ont commencé petites. Il s'agit de croire en soi-même et de persévérer dans l'effort.

Le temps en effet est venu pour les Africains de se débarrasser de la peur de l'inconnu chaque fois qu'ils pensent au démarrage d'une entreprise, et prouver au monde qu'ils sont capables de renverser la situation par eux-mêmes. Il s'agit d'oser ! Si les Asiatiques l'ont fait, pourquoi pas les Africains ! Après tout,

l'Afrique a les ressources naturelles du sol et du sous-sol nécessaires pour l'atteinte de ces objectifs.

Le fait que, il est du devoir régalién des pouvoirs publics d'assurer les conditions propices à la création des emplois des citoyens, et que la bonne gouvernance contribue à la réussite du secteur privé ne peut être niée. Cependant, les citoyens, les jeunes en l'occurrence doivent se réveiller et prendre leur destin en main. Leur avenir dépend de leur engagement, leur détermination et de leur pugnacité. Le devenir du continent est tributaire des actions de ses fils et filles d'aujourd'hui, désireux de faire bouger les lignes, de changer les choses, indépendamment de l'action des dirigeants politiques. Si les citoyens se lancent dans l'entrepreneuriat, les familles et les communautés vont prospérer rapidement et sortir donc de la pauvreté. Si d'autres pays l'ont fait grâce à l'entreprise, nous pouvons aussi le faire et changer la situation de l'Afrique, nos conditions de vie. Ne l'oublions jamais, le Salut viendra de la base.

9.2. Pour une culture de la solidarité et de l'hospitalité nationale et internationale plus sincère

L'individualisme est sans aucun doute l'une des sources majeures des crises sociopolitiques que connaissent nos sociétés aujourd'hui. Et pourtant, les besoins humains sont, toute proportion gardée, les mêmes pour tous les hommes. Pour faire face à l'adversité de la vie, et résoudre efficacement les problèmes auxquels les hommes font face, un minimum de solidarité du genre humain est requis.

9.2.1. Sur le plan sécuritaire

La sécurité est certes une affaire bien plus vaste que le seul champ de la menace terroriste. Mais en l'état actuel des choses, force est de constater que c'est l'un des soucis majeurs de notre temps. Pour en parler, et surtout pour en indiquer l'urgence de collaborer pour minimiser les effets de cette menace, les propos de

l'actuel Chef de l'Etat du Cameroun, Biya Paul, constitueront notre source d'inspiration :

*Comme beaucoup d'autres pays, confrontés de par le monde à cette menace, nous avons pris des dispositions d'ordre législatif et réglementaire pour prévenir et éradiquer le terrorisme. (...) Ceux qui ont tenté d'asservir le Mali, ceux qui s'en prennent périodiquement à notre territoire national, ceux qui probablement ont influencé certaines factions en Centrafrique et ceux qui ont créé le chaos en Somalie poursuivent les mêmes objectifs : établir leur pouvoir sur la bande sahélienne de l'Atlantique à l'océan Indien et y installer leur régime obscurantiste impitoyable. **A menace globale, riposte globale.** Telle devrait être la réponse de la communauté internationale et notamment de l'Union Africaine et de nos organisations régionales.³⁶⁵*

C'était exactement le 8 Janvier 2015, à l'occasion de la traditionnelle cérémonie de présentation des vœux du Corps diplomatique au Président de la République, que Biya Paul a prononcé ce discours pour souligner le caractère mondial de la menace terroriste. Il invitait par-là la Communauté internationale à plus de solidarité pour réduire à sa plus simple expression, les menaces à la sécurité nationale et internationale. Quelques mois plus tard, le 22 Mars de la même année, François Hollande, alors Président de la République française, s'inspirant des propos du Président camerounais, a déclaré : « Nous sommes face à une menace globale, la riposte doit être globale ».³⁶⁶

Le terrorisme est actuellement l'une des menaces les plus redoutables de notre temps. Il met en péril la paix, la sécurité et le bien-être des populations vivant dans les zones d'attaques et environnant. La solidarité ici est un appel pressant en faveur d'un respect rigoureux de la résolution onusienne de 1964 criminalisant le paiement des rançons en cas de prise d'otages, ainsi que l'élaboration et l'adoption d'une stratégie commune pour lutter contre le

³⁶⁵ Extrait du discours prononcé par Biya Paul, Président de la République du Cameroun, à l'occasion de la présentation des vœux au Corps diplomatique accrédité au Cameroun, le 08 janvier 2015, au Palais de l'Unité.

³⁶⁶ Extrait de la réaction de François Hollande, Président de la République française, le 22 Mars 2015, en réagissant aux attaques terroristes qui ont frappé la capitale Belge.

terrorisme et le crime transnational organisé, le trafic des armes, celui de la drogue, mais aussi contre la pauvreté et le sous-développement. Il est très déconcertant et suffisamment embarrassant de retrouver les preuves d'une implication certaines de certaines puissances étrangères, paradoxalement alliées et prétendument amies de certains pays africains victimes des attaques terroristes. Tout comme il est tout à fait absurde de savoir que certains groupes rebelles et terroristes sont financés et équipés par des grandes puissances. Alors même qu'aucun pays, aucun Etat au monde n'est à l'abri des menaces et attaques de ces obscurantistes qui n'ont pour seul objectif qu'installer un climat de terreur. La solidarité ici invite au contraire à appuyer les efforts des pays engagés dans la lutte anti-terroriste, même s'il est certain que les victimes en portent la responsabilité première. Définir une vision commune intégrée et cohérente en matière de lutte anti-terroriste, c'est également construire une coalition de lutte contre l'ensemble de tous les fléaux qui déstabilisent les populations des régions concernées. Pour cela, un besoin d'aides matérielles et financières est nécessaire, un appui en matière de formation des agents, de logistique, de renseignement et de projets de développement est important. Il convient de faire tout de suite une corrélation entre la sécurité et le développement qui doit être au cœur de la stabilité des Etats.

Les défis auxquels les pays africains confrontés aux problèmes sécuritaires font face, sont compliqués et exigeants. Pour leurs atteintes, une démarche unitaire, une coopération et une complémentarité, une coordination et une cohérence sont indispensables. Il y a des défis internes liés aux facteurs de vulnérabilité de nos pays. Ces pays hébergent des zones de rébellions attisées par des revendications identitaires quelques fois violentes, des problèmes économiques et sociopolitiques. Un autre défi est celui lié à la nature même de la riposte à apporter. Les frontières sont difficilement contrôlables et la sécurité est liée à des conflits ouverts, aux armes qui circulent librement, au recrutement de la jeunesse dans des organisations criminelles, dans les groupes terroristes en plus

des effets de l'émigration clandestine. Toutes ces illustrations démontrent, s'il en était encore besoin, de l'impérative-nécessité de conjuguer les moyens face à une menace globale, pour une riposte tout aussi globale.

9.2.2. Sur le plan humanitaire

La question de la solidarité sur le plan humanitaire s'organise autour de plusieurs centres d'intérêts : le phénomène de l'immigration clandestine, les réfugiés des guerres et des crises sociopolitiques, les exilés politiques, les victimes des accidents et des catastrophes naturelles. La liste est loin d'être exhaustive. En réalité, l'appel à la solidarité nationale et internationale que nous formulons ici n'est pas en soi une originalité, puisqu'elle est déjà présente à travers les grandes institutions telles que l'ONU et ses agences connexes (UNESCO,³⁶⁷ UNICEF³⁶⁸, OMS, ...), et des grandes ONG telles que la Croix rouge internationale,³⁶⁹ le Secours catholique,³⁷⁰ Oxfam,³⁷¹ Médecins du monde,³⁷² Amnesty International,³⁷³ etc. Leur mission est de répondre aux besoins humanitaires. D'assurer assistance et protection aux personnes vulnérables, et de répondre aux besoins des populations en détresse. La mise en œuvre de ces institutions et ONG

³⁶⁷ Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.

³⁶⁸ Fonds des Nations Unies pour l'Enfance. L'UNICEF se spécialise dans l'amélioration et la promotion de la condition des enfants.

³⁶⁹ Organisation impartiale, neutre et indépendant, le Comité Internationale de la Croix Rouge est une institution d'aide humanitaire qui se spécialise dans la protection de la vie et la dignité des victimes de conflits armés et autres situations de violences, et de leur porter assistance. La Croix rouge s'efforce également de prévenir la souffrance par la promotion et le renforcement du droit et des principes humanitaires universels.

³⁷⁰ C'est une association à but non lucratif qui se veut attentive aux problèmes de pauvreté et d'exclusion de tous les publics, et cherche à promouvoir la justice sociale.

³⁷¹ C'est une confédération composée de vingt organisations indépendantes de même sensibilité qui agissent contre les injustices et la pauvreté.

³⁷² Médecin du monde est une Association humanitaire indépendante qui se spécialise dans les soins des populations les plus vulnérables, les victimes de conflits armés, de catastrophes naturelles, celles et ceux qui n'ont pas accès aux soins, celles et ceux que le monde oublie peu à peu. Cette ONG dénonce également les atteintes à la dignité et aux droits humains et plaide pour l'amélioration de la situation de ces populations. Elle milite pour un monde où tous les obstacles à la santé auront été abolis, et la santé reconnue comme un droit fondamental et universel.

³⁷³ C'est une ONG qui se donne comme mission la défense des droits de l'homme et le respect de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Cette Organisation milite notamment pour la libération des prisonniers d'opinion, le droit à la liberté d'expression, l'abolition de la peine de mort et de la torture, et l'arrêt des crimes politiques, mais aussi pour le respect de l'ensemble des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels.

repose sur les principes fondamentaux d'humanité, de neutralité, d'impartialité et de respect de l'indépendance.

Le problème ici est celui de la sincérité de cette assistance et surtout du respect de leurs principes fondamentaux. Pour ce qui est des ONG, pour ne parler que d'elles, il est clair aujourd'hui que leurs actions sur le terrain alimentent de plus en plus des controverses sur une éventuelle manipulation à la solde de certaines puissances. Malgré leur neutralité revendiquée, ces ONG sont davantage perçues, à tort ou à raison, comme des instruments de la politique étrangère occidentale. En d'autres termes la rhétorique humanitaire leur permettrait tout simplement d'atteindre des objectifs politiques ou autres objectifs non-humanitaires. Ce qui de tout évidence risquerait de créer une confusion sur les principes humanitaires et d'entraver la collaboration avec les Etats, et surtout l'accès aux populations dans le besoin.

Dans le cadre de la lutte contre le terrorisme en Afrique, les rapports de certaines ONG sur le respect des droits fondamentaux sont quelque fois embarrassants. Il se donne à ressentir dans ces rapports, un fort sentiment de partialité au regard du déphasage flagrant entre la réalité des faits sur le terrain, et le récit du compte rendu fait par ces ONG. On serait tenté de penser que ces humanitaires ont été instrumentalisés au mépris des principes qui régissent leurs actions. Ils se sont tus lorsqu'ils auraient dû parler et ils ont parlé lorsqu'ils auraient dû se taire. Chose au demeurant qui donne à s'interroger sur les motivations réelles et l'agenda occulte de ces interventions. Dans ce contexte précis, les thèses et théories du complot de déstabilisation des Etats africains sont plausibles.

Sur la question des migrations, aucun continent n'est épargné. Les déplacements multiples des populations en quête de sécurité et de protection invitent à plus de solidarité humanitaire, tant sur le plan national qu'international. L'idée de construire les murs au niveau des frontières pour empêcher les migrants

de trouver refuge dénonce l'indifférence de certains dirigeants face à une cause humanitaire.

La situation qui prévaut actuellement en Libye, un pays sans Etat, et sur les côtes de la méditerranée, où un nombre incalculable d'africains périssent, doit sommer la communauté internationale à intervenir pour stopper l'hémorragie. La décision de certaines puissances européennes de faire suspendre les activités de l'Aquarius,³⁷⁴ et de créer un environnement qui décourage tous les bateaux de répondre à leurs obligations de porter secours aux personnes en détresses, nous semble inhumaine. D'autant plus qu'il s'agit là de renvoyer ces migrants à une détention arbitraire en Libye sans aucune chance d'en réchapper.

Tant que les solutions adéquates ne seront pas trouvées en amont ; aussi longtemps que des personnes continueront de mourir en mer ; aussi longtemps que des gens souffriront en Libye, il est impératif au nom de la solidarité humaine, de leur porter secours avec une aide médicale et humanitaire.

9.2.3. L'hospitalité

L'hospitalité est une autre modalité importante du vivre-ensemble dans la mesure où, elle exprime une ouverture à l'altérité, et bien plus, un accueil et une prise en charge de son hôte. Il faut remarquer que le concept en soi prête à équivoque, surtout lorsqu'il est question d'en parler sur une dimension politique. Mais dans son sens usuel, l'hospitalité renvoie en effet à l'accueil d'autrui dans le « cercle du chez-soi ». Il s'agit d'abord et avant tout de l'ouverture de son domicile privé et de l'invitation de son hôte à partager la table de la famille. Mais cette définition très générique renvoie, bien plus à une vertu personnelle qu'à une démarche collective. Il n'est en ce sens pas évident que, l'hospitalité puisse être

³⁷⁴ L'Aquarius est un bateau de sauvetage, un SOS Méditerranée qui s'est donné pour mission d'apporter une assistance en mer, aux fins de sauver des vies, des enfants, des femmes et des hommes. Autant nous pouvons regretter la décision des autorités françaises et italiennes de refuser d'accueillir les migrants à bord de l'Aquarius en septembre 2018, autant il faut saluer à sa juste valeur l'hospitalité des autorités espagnoles qui ont accueilli ces personnes en détresses.

pratiquée par une collectivité et se traduire sous la forme d'une politique publique. Jacques Derrida, vers la fin des années 1990 avait tenté d'élucider philosophiquement cette difficulté.³⁷⁵ Mais quel que soit le bout par lequel l'on voudrait tenir cette affaire, nos sociétés présentent des situations d'urgence, qui en appellent nécessairement à notre sens d'hospitalité : Les étrangers absolus. Il s'agit en occurrence des exilés, des déportés, des expulsés, des déracinés, des apatrides, des nomades anomiques, des déplacés, réfugiés, etc. Ces catégories sociales vulnérables de par leur nature, attendent de leurs hôtes, bien au-delà de l'accueil naturel et du service, c'est-à-dire la prise en charge, le partage de certaines valeurs : la bienveillance et le respect de leur dignité humaine, le tout dans un élan de solidarité humaine et de charité universelle. L'hospitalité est de

³⁷⁵ Cette difficulté à concevoir une « politique publique de l'hospitalité » en tant que telle tenait, pour Derrida, à la structure même du concept d'hospitalité. Celui-ci se déclinerait selon lui en deux régimes de lois contradictoires : d'une part, une ouverture inconditionnelle à l'étranger ; et d'autre part, une exigence d'un minimum de normes pour son hôte.

Pour le premier régime, il y aurait une loi unique et impérieuse de l'hospitalité qui commanderait une ouverture inconditionnelle à l'étranger. Cette hospitalité ne pourrait souffrir de restrictions, car se garder pour soi la possibilité de refuser un étranger, de le refouler à la porte, ce serait maintenir l'asymétrie entre invitants et invités. Alors que l'hospitalité a pour but de brouiller la distinction entre hôtes et invités, mettre des conditions à l'hospitalité, c'est maintenir de façon latente l'inégalité des positions entre celui qui est confortablement installé chez lui et celui qui est exposé aux affres du dehors. En ce sens, l'hospitalité, pour être authentique, ne peut être qu'hyperbolique. Elle n'existe que si elle est absolue. Mais cette hospitalité pure est à l'évidence impraticable ! (Personne ne peut s'exposer ainsi au risque d'accueillir sans restriction le tout-venant. Ne serait-ce qu'en raison du fait que l'étranger est, par définition, inconnu et peut donc potentiellement être aussi bienveillant que mal intentionné, voire dangereux. Mais aussi parce que, en toute logique, ouvrir grand les portes au tout-venant revient à nier la distinction entre un dehors et un dedans, déconstruisant par là-même le chez-soi qui est un préalable indispensable à l'accueil. Enfin, parce que l'hospitalité est aussi l'offre d'une protection, à l'instar de la vieille tradition des villes-refuges qui a retrouvé une actualité brûlante il y a peu aux États-Unis. Pour que ces dernières soient en mesure d'abriter en leur sein des migrants en situation irrégulière, il faut d'abord qu'elles parviennent à réfréner les ardeurs de l'administration Trump, ce qui présuppose une certaine capacité de fermeture).

Pour le second régime, paradoxalement, l'hospitalité ne peut s'envisager sous le seul angle d'un geste d'ouverture. Il faut, pour l'hôte, un minimum de normes à observer. Car offrir l'hospitalité, c'est aussi et d'abord fournir un refuge, une protection. Or, cette mise en sécurité passe par une maîtrise relative du lieu de l'accueil, incompatible avec le laisser-faire d'une ouverture et d'une déprise totale. L'hospitalité a par conséquent besoin d'un jeu de normes sociales et de lois positives qui encadrent et rendent possible sa pratique.

En somme, tant qu'elle se présente sous sa forme conceptuelle d'impératif moral, l'hospitalité est en droit de formuler des demandes exorbitantes, car sa logique la conduit effectivement à exiger l'abolition de la distance qui sépare l'invitant de l'invité, mais à l'épreuve de la réalité l'hospitalité ne peut subsister qu'à condition de consentir à moins d'exigences.

ce point de vue une vertu, une valeur du partage du chez-soi. Et plusieurs religions abrahamiques en font l'apologie.

L'hospitalité des religions abrahamiques entend montrer que le beau geste de l'accueil n'est pas une simple interaction entre des êtres humains. Il devient alliance entre le divin et l'humain, lieu d'échange d'un don.

Dans le christianisme, l'hospitalité est une vertu qui est un rappel de la sympathie pour les étrangers et une règle pour bien accueillir les visiteurs.³⁷⁶ C'est une vertu que l'on retrouve dans l'Ancien Testament, avec par exemple la coutume du lavement des pieds des visiteurs ou le baiser de paix. Elle a fait l'objet d'enseignement par Jésus-Christ, dans le Nouveau Testament. En effet, Jésus a déclaré que ceux qui avaient accueilli un étranger, l'avaient accueilli Lui-même : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli ».³⁷⁷

L'hospitalité figure également parmi les vertus de l'islam. Les préceptes du *Coran* prônant l'accueil et la protection des gens du Livre : dans son sens originel, la *dhimma* était un « contrat » par lequel la société musulmane pratiquait l'accueil et la tolérance envers les monothéistes non-musulmans, et leur accordait le droit de pratiquer leur religion. Partant de ces principes, l'hospitalité envers l'étranger, compris comme un croyant non-musulman, mais aussi par extension l'ensemble des êtres humains, est devenue l'une des vertus les plus prisées des sociétés musulmanes.

Toutes ces doctrines des religions montrent, s'il en était encore besoin, que l'hospitalité est une manière de vivre-ensemble, qui peut selon les cultures, être régie par des règles, des rites et des lois.³⁷⁸

³⁷⁶ La Bible de Jérusalem, Les Editions du Cerf, 2001. *Imprimatur* : Rome, le 30 septembre 1999. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. (Romains 12 :13 ; Hébreux 13 :2 ; 1 Pierre 4 :9 ; 1 Timothée 5 :10)

³⁷⁷ Matthieu 25 :35 et 43.

³⁷⁸ Non, il n'est pas naïf de croire, en ces temps, que l'hospitalité est plus que jamais nécessaire. Car elle implique la reconnaissance de l'humanité de l'autre et induit par là un chemin de redécouverte de notre propre humanité : Une humanité mise à l'épreuve de son temps, chosifiée dans une culture marchande, où rien n'est plus gratuit,

9.3. Pour une culture de la tolérance

La règle d'or de la vie et de la conduite humaine, et donc du vivre-ensemble, est la tolérance mutuelle. C'est une attitude qui se nourrit de toutes les différences sans indifférence. Face à la montée des extrémismes de tout genre qui compromettent énormément la possibilité de vivre-ensemble, il est opportun que l'on s'inspire de certaines organisations sociales qui promeuvent et qui pratiquent les vertus et les valeurs de tolérance.

9.3.1. Le cas du dialogue interreligieux et l'œcuménisme

Le dialogue interreligieux est un cadre d'échange entre les représentants de traditions religieuses ou spirituelles, notamment les chrétiens et les autres religions dans un respect de liberté, d'ouverture, d'écoute afin d'apprendre à mieux se connaître, à apprécier à la fois nos différences et les valeurs communes qui nous lient les uns aux autres. La déclaration du Concile œcuménique Vatican II – *Nostra Aetate* – en est le document fondateur. En effet, dans son préambule, ce document précise que :

A notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations avec les divers peuples se multiplient, l'Eglise examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non-chrétiennes. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre-ensemble leur destinée. Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter tout le genre humain sur toute la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, jusqu'à ce que les élus soient réunis

où tout semble avoir un prix. À ce propos, en vivant la perspective du drame Proche-Orient et tout particulièrement syrien et irakien actuels. En regardant ce qui se passe en Libye avec la néo-traite négrière, où les migrants noirs sont vendus comme du bétail. Il convient de rappeler que : La reconnaissance de l'humanité ne peut pas être sélective. On ne choisit pas d'accueillir. L'autre vient à notre rencontre en nous arrachant à notre repli pour nous rendre, de ce fait, plus humain. Dans ce contexte, la montée du souci obsessionnel des identités – on l'a déjà évoqué – est l'expression paradoxale d'une crise des identités : autrement dit, d'une faiblesse identitaire. C'est l'Occident qui meurt peu à peu du fait de son indifférence envers les victimes.

dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa Lumière. Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le Bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ?³⁷⁹

Cet extrait qui illustre les motivations de cette plate-forme d'échange, montre bien que le dialogue interreligieux vise à promouvoir la cohabitation pacifique entre les personnes appelées à partager le même espace de vie. Notre société est marquée par de profondes mutations et évolutions dans son paysage religieux. A travers les relations de voisinage, l'école, le travail professionnel, la participation à la vie associative, comme au niveau des instances politiques les plus élevées, les croyants se trouvent conduits à se rencontrer. Juifs, musulmans, bouddhistes, traditionnalistes, animistes, chrétiens, etc., qu'ils le veuillent ou non, ils vivent de plus en plus dans des situations à la fois interculturelles et interreligieuses. C'est là une situation de fait ! Il est évident qu'une réflexion sur les fondements et les objectifs de ce dialogue s'impose ; d'autant plus que certains acteurs manifestent à son endroit, de la méfiance et de véritables craintes. L'on redoute le syncrétisme religieux, le relativisme des valeurs, et la confusion des esprits ! Si ces sentiments sont légitimes, il importe dans cette situation de dissiper un certain nombre de malentendus et d'amalgames. Tout d'abord, ce ne sont pas les religions qui dialoguent, mais les croyants ; Ensuite, le dialogue ne signifie pas nécessairement « persuader », « convaincre » ou « convertir ». Il s'agit davantage pour chaque acteur, de partager ses valeurs en affirmant ce qu'il croit, pourvu que ce soit dans le respect des autres, de leurs identités et de leurs

³⁷⁹ Préambule de la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*.

convictions.³⁸⁰ Le dialogue interreligieux vise à promouvoir, en excluant toute discrimination, la fraternité universelle du genre humain. Nul ne peut, sans se contredire, invoquer véritablement le nom de Dieu, le Père de tous les hommes, s'il refuse de se conduire fraternellement envers d'autres hommes créés à l'*imago Dei*, l'image et à la ressemblance de Dieu. Les relations de l'homme à Dieu, d'une part ; et de l'homme à ses frères humains d'autre part, sont intimement liées que la Bible affirme : « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu ».³⁸¹ Les religions témoignent en tout cas de l'effort que font les hommes de toute époque et de toute culture pour exprimer, en société, leur expérience de Dieu ou de l'Absolu. Cela même offre matière à des formes de dialogue qui aident les croyants à vivre-ensemble et à partager, dans le respect mutuel, le meilleur de ce qui les habite. Le dialogue dissipe beaucoup d'idées reçues.

L'objectif poursuivi par le dialogue interreligieux, lui, est de favoriser la compréhension et la collaboration entre des personnes et des communautés appartenant à des religions différentes, pour rendre possibles le vivre-ensemble et la paix. Il aide aussi à faire progresser dans la recherche de Dieu – non point, cependant, par quelque union des religions qui tendrait à les englober dans un ensemble plus large en gommant leurs différences.

Le dialogue interreligieux et l'œcuménisme, même s'ils ne se confondent pas, sont néanmoins indissociables. D'une part, le dialogue des chrétiens en vue de leur propre unité contribue au témoignage qu'ils sont appelés à rendre vis-à-vis des autres croyants. D'autre part, en sens inverse, l'expérience du dialogue interreligieux est à même de rejaillir positivement sur le dialogue œcuménique :

³⁸⁰ Mais si le dialogue n'a pas pour but de convertir les autres, il ne dispense pas pour autant de l'annonce de l'Évangile. Mais il importe aussi de dire ce qui, positivement, rend un tel dialogue légitime et même nécessaire. Si les chrétiens en l'occurrence, reconnaissent en Jésus-Christ la plénitude de la Révélation, ils croient en même temps que Dieu se rend présent à tout homme et désire lui communiquer sa vie ; ils savent avec l'apôtre Pierre que « Dieu ne fait pas acception de personnes, et qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui » (Ac 10, 35) ; ils ne peuvent donc se désintéresser des autres croyants et doivent plutôt, autant qu'il est possible, entrer en relation avec eux.

³⁸¹ *Première Lettre de saint Jean*, chapitre 4 verset 8.

elle peut conduire les chrétiens à relativiser certaines de leurs divisions ; elle peut aussi les provoquer à un nouvel approfondissement de la foi qui leur est commune.

9.3.1.1. La portée sociale du dialogue interreligieux

Il importe de prêter attention à la dimension civique et citoyenne des relations inter-religieuses. Nous vivons dans un monde de plus en plus multiculturel et multireligieux, et le processus de mondialisation ne fait qu'accélérer cette diversité, entre autres à cause des flux migratoires et de l'évolution des moyens de communication sociale. Dans certains pays, on risque de polariser et de durcir ces tensions entre une affirmation identitaire univoque et un communautarisme particulariste.

Or, l'Église catholique par exemple, donne la plus grande importance aux relations entre les personnes comme entre les groupes humains. Certes, la catholicité ne se définit pas simplement par l'universalité, et elle ne saurait se confondre avec le phénomène de la mondialisation. Cependant, dans le contexte de celle-ci, l'Église rappelle avec force que tout homme compte au regard de l'Évangile et que les légitimes diversités ne doivent pas entraver l'ouverture mutuelle et le dialogue entre les peuples. En outre, particulièrement depuis le Concile Vatican II, l'engagement des communautés chrétiennes dans l'œcuménisme, l'inculturation et le dialogue interreligieux – désormais inséparables – leur a permis d'acquérir une expertise particulière dans la gestion des différences confessionnelles, culturelles et religieuses et dans la médiation lors des crises sociales et des guerres. L'enjeu est de tenir en tension féconde une identité religieuse reconnue et affirmée, une référence communautaire non particulariste, et la reconnaissance de l'altérité, dans le cadre de la laïcité. C'est là une urgente question de société. L'Église peut ainsi promouvoir des attitudes de respect et d'accueil des différences, non point perçues comme des menaces, mais reconnues comme un enrichissement réciproque.

L'expérience de la pastorale des migrants, celle du Dialogue interreligieux monastique (DIM), l'engagement de l'Enseignement catholique dans l'éducation à la diversité, permettent à l'Église d'agir avec d'autres associations et institutions civiles ou religieuses. De cette façon, elle les fait bénéficier de son expérience de la rencontre et de l'accueil, dans la tradition d'Abraham. Les attitudes de respect (au-delà de la tolérance) et d'hospitalité peuvent aider nos contemporains à créer et à entretenir, concrètement, dans le quotidien de la cité, un lien social qui prenne positivement en compte l'inéluctable métissage qui est déjà en cours dans nos sociétés et nos cultures.

L'Église a un rôle privilégié à jouer dans ce processus. Tout d'abord en sensibilisant les catholiques eux-mêmes à la richesse de leur tradition séculaire de respect et d'hospitalité, et en les formant à l'art et à la déontologie de la rencontre. Ensuite, en les encourageant à être présents partout où se construit ce lien social pluriel en dehors duquel ni l'Afrique, ni l'Europe, ni le « village planétaire » n'ont de chance de se déployer dans l'avenir sans affrontements majeurs. C'est en ce sens qu'on peut reconnaître une réelle dimension civique à l'engagement de l'Église dans la rencontre ou le dialogue interreligieux.

9.3.2. La promotion des valeurs sociales du sport

Le sport est depuis son origine un vecteur incontestable du lien social, un vecteur de paix, porteur d'un message humaniste. En période de crise sociale, les acteurs sportifs peuvent être mis en contribution pour un retour à la normale. Les multiples valeurs que véhicule le sport sont entre autres l'esprit et le travail d'équipe, le respect de l'autre (incluant l'adversaire et ses supporters) et des règles du jeu, le dépassement de soi et la tolérance, l'honnêteté et l'honneur, le courage, la convivialité et le fairplay, l'équité et l'égalité, la discipline et l'inclusion, la persévérance et la solidarité, etc. Le sport offre un cadre universel pour

l'apprentissage de ses valeurs, et contribue au développement des compétences personnelles nécessaires pour une citoyenneté responsable.

Les sports collectifs d'opposition frontale (Foot, Basket, Volley, Hand, Rugby ...) supposent la coopération entre les partenaires et le respect d'autrui à travers l'arbitrage. Les combats collectifs et individuels font appels au courage et à la solidarité. Il faut parfois accepter l'échec, la chute ou même le chaos. Il faut aussi reconnaître la victoire de l'adversaire. Il faut de l'intelligence tactique pour choisir les solutions opportunes du jeu. Ces sports sont constitués d'équipes. A ce titre, dans l'équipage chacun est certes embarqué pour un même but, mais chaque membre a une fonction distincte.

Parce qu'il est aussi le reflet de la société, le milieu sportif n'échappe point aux rivalités et aux jalousies de toute sorte. Plus le nombre de personnes composant l'équipe augmente, plus la cohésion risque d'en souffrir, car les risques de conflits vont augmenter. Chacun doit pouvoir communiquer avec tous les autres membres, non pas par personne interposée, mais face à face : c'est le dialogue. En général, l'issue des rencontres, des matchs est tributaire du degré d'unité, de solidarité et de collaboration entre les joueurs.

Une équipe sportive n'est pas une machine, elle vit de son histoire (résultats, processus menant au résultat, relations interpersonnelles, etc.), qui l'enrichit ou l'appauvrit, mais de toute façon la transforme. Une équipe existe parce qu'elle est composée de personnes qui l'ont fait naître. Elle ne peut être performante que dans la mesure où chacun de ces membres, chaque équipier est en pleine possession de ses moyens (physiques et techniques, tactiques et psychologiques) et pleinement reconnu comme acteur. Ceci signifie que le joueur ou la joueuse, pour s'adapter à la fluctuation du rapport d'opposition (Attaque/défense), prenne des initiatives.

Par la force des émotions qu'il engendre, par cette sensation unique qu'il procure, par le potentiel humain qu'il permet de développer et d'atteindre jusqu'à

la plénitude de ses capacités physiques et mentales, le sport dans toute son intensité peut être synonyme de joie de vivre et de vivre-ensemble. Cette joie de vivre est faite des valeurs, dont est porteur le sport sainement entendu et pratiqué. Tels étaient les fondements de la philosophie du sport qui contribua fortement au rétablissement des valeurs sociales et de dignité humaine, et qui accompagna l'éclosion du mouvement sportif. Des valeurs incarnées par la Charte Olympique à savoir que, le mouvement olympique a pour but de contribuer à bâtir un monde pacifique et meilleur en éduquant la jeunesse par le moyen du sport pratiqué sans discrimination d'aucune sorte et dans l'esprit olympique qui exige la compréhension mutuelle. Cette philosophie Olympique met ainsi le sport au service du développement harmonieux et instaure alors un langage universel, empreint de valeurs nobles visant la cohabitation pacifique, le mieux-vivre ensemble et la construction d'un monde meilleur.

Parmi ses principes fondateurs, l'égalité des chances propre à la rencontre sportive a fait rêver des générations entières à travers l'ascension exceptionnelle de nombreuses figures devenues légendaires, qui ont non seulement servi la cause du sport mais aussi celle des droits de l'homme, s'érigeant en véritables défenseurs de la dignité et de l'égalité. En football en l'occurrence, Roger Milla, Samuel Eto'o Fils, Didier Drogba, Mohamed Ali, George Weha et bien d'autres ont su à la fois se hisser à la première marche du podium et mettre leur notoriété au service de ce principe d'égalité, à l'origine de leur succès. Toute forme de discrimination à l'égard d'un pays ou d'une personne fondée sur des considérations de race, de religion, de politique, de sexe ou autres, est incompatible avec l'appartenance au Mouvement olympique. Le sport est ainsi une activité où l'on se côtoie librement quelle que soit son origine, sa position, son âge. Il est un outil d'intégration privilégié parce qu'il porte naturellement en lui les valeurs de respect, de tolérance et d'effort.

Aujourd'hui encore, les grands événements sportifs déchainent les passions, individuelles ou collectives. Cela renvoie et témoigne du besoin de se réjouir ensemble, d'éprouver ensemble espoir et déception, de se sentir impliqué dans une aventure collective, de pouvoir peser sur son dénouement... Autant de sentiments que l'on pourrait prêter aux grandes fêtes religieuses et rassemblements communautaires en tout genre. Mais si le sport est aujourd'hui incontestablement rassembleur et fédérateur, c'est qu'il est le parfait reflet de nos sociétés. Il exalte le mérite, la performance, le dépassement de soi dans des sociétés qui ont fait de la réussite, de la notation, de l'évaluation et de la récompense leurs règles d'or. Le sport est révélateur des règles et des modèles qu'une société essaie de se donner. Baromètre social ou outil éducatif, le sport joue le rôle de miroir de nos sociétés.

Ces trois vertus combinées font du sport un outil précieux de création du lien social entre les individus. Il est un vecteur efficace d'éducation et d'éveil à la citoyenneté, un outil à fort impact social que les nations, les Etats se doivent non seulement de préserver, mais encore et surtout de s'en inspirer pour congédier les crises sociopolitiques qui mettent en mal le vivre-ensemble.

9.3.3. La formation humaine intégrale

L'école se doit d'être aujourd'hui plus qu'hier, le socle de l'apprentissage du vivre-ensemble. Il s'agit ici d'une véritable formation humaine intégrale. Celle qui englobe justement l'éducation de base dès la famille, et le savoir-vivre qui va avec. L'instruction civique et académique, jusqu'à la formation professionnelle-académique et extra-académique. Autrement dit, la formation humaine intégrale intègre tous les aspects de la connaissance à savoir : le savoir-pur, le savoir-être, le savoir-vivre, le savoir-faire et le savoir-faire-faire. Le but premier étant de former des individus capables de sociabilité, c'est-à-dire capables d'entrée en relation-harmonieuse avec leurs semblables.

Le vivre-ensemble est d'abord et davantage une philosophie de la vie, qui privilégie les savoir-être et les savoir-vivre ! C'est pourquoi l'une des causes, faut-il le rappeler ici, des tensions sociales et des conflits interpersonnels au niveau domestique aujourd'hui, demeurent le *manque de savoir-vivre* dont font loyalement montre certains individus. Rien n'est de plus désagréable d'avoir à faire avec des individus sans foi ni loi, qui vivent au mépris des règles élémentaires de bienséance, de savoir-vivre, de courtoisie. Pour des personnes de *sensibilité à fleur de peau*, le lien social est rompu dès lors qu'elles se heurtent à la résistance des individus « mal-élevés ». Et donc, le savoir-vivre qui est un facteur important du renforcement de la cohésion et de l'harmonie sociale, doit être un impératif dans le processus de formation de l'homme (africain en l'occurrence). Si cet aspect de l'éducation relève de prime abord de la responsabilité familiale, nous pensons qu'il doit être relayé et renforcé, de façon plus rigoureuse, à tous les maillons de la chaîne de formation des hommes.

C'est pourquoi, l'un des fondamentaux de l'école aujourd'hui, doit être sans nul doute : apprendre à vivre ensemble. Les discours actuels des politiques portent sur ce concept. Il n'y a pas très longtemps, la finalité de l'école dans l'imagerie populaire se résumait à ce triptyque : Lire-écrire-compter. Mais en ces temps qui sont les derniers, dans notre époque de frilosité et repliement sur soi, où l'individualisme gagne du terrain en intensité, la problématique du vivre-ensemble est mise à l'ordre du jour comme fondement et finalité de tout acte éducatif et scolaire, académique et formationnel. La thématique du Vivre-ensemble est devenue l'une des pierres angulaires de tout discours public.

L'École est le lieu où les élèves acquièrent les compétences qui leur seront indispensables tout au long de la vie, au-delà de leur scolarité, pour poursuivre leur formation, construire leur avenir personnel et professionnel, réussir leur vie en société et exercer librement leur citoyenneté : autonomie et responsabilité, respect de soi et d'autrui, ouverture aux autres et exercice de l'esprit critique. Ils

y apprennent à vivre ensemble dans une société multiculturelle et pluridimensionnelle, démocratique et républicaine.

Plusieurs raisons peuvent être mises en avant pour expliquer la déflation du niveau scolaire, et son inadéquation d'avec les exigences de la vie pratique. Entre autres celles-ci, l'on note tout d'abord l'inadéquation des systèmes éducatifs de certains pays africains, maladroitement calqués des modèles occidentaux, et par voie de conséquence, inadaptés aux réalités locales. Ensuite, dans le même ordre d'idées, le contenu de la formation, très varié, ne permet pas de résoudre les problèmes concrets et locaux. Ces enseignements très variés n'ont, quelquefois, aucun lien les uns d'avec les autres d'une part, aucun lien non plus avec la vie sociale (le vivre-ensemble) d'autre part : les discours éthérés. Enfin, l'objectif de l'école : la transmission des savoirs, point final ! Cette priorité mise sur les savoirs au détriment du *vivre-ensemble* est le produit d'habitudes, d'une tradition sous-jacente, et elle demeure très prégnante. Elle reste inévitable puisque culturellement constitutive du système éducatif et scolaire lui-même. A travers ces savoirs, l'objectif de l'instruction reste la réussite individuelle des apprenants, du moins celle qui est contrôlée aux examens. Les parents y tiennent et certains la réclament à *cor et à cri*, dès la maternelle ! Dans ce contexte, les enfants vont acquérir à l'école l'esprit de compétition et l'individualisme. Ils en viennent à considérer leurs condisciples comme des concurrents/rivaux, plutôt que des partenaires. Ils se centrent encore, puisque cela revient à grands pas, sur le classement, même si parfois les critères sont arbitraires, notamment avec des notes pas très fiables.³⁸²

³⁸² Ceux qui veulent réussir ou qui sont accompagnés pour l'être vont comprendre qu'il s'agit d'abord de devenir conformes : « d'être dans la norme ». Dès lors, ils vont faire-semblant, dit autrement, ils vont jouer le jeu. Le jeu de répondre aux attentes et aux exigences des parents et des enseignants. Ainsi pour réussir, ils mémoriseront provisoirement des tas de notions, pas forcément comprises : *C'est la théorie du faxe* ! Le plus souvent, elles seront oubliées après les contrôles ou les examens. Dans ce contexte, l'enseignant devient un censeur, plutôt qu'un accompagnateur, et plus difficilement encore un maître. Il bâillonne les peurs, le chantage et les conflits, tout en laissant place à la violence, celle qui arbitre et sanctionne, celle des apprenants qui se rebellent ou qui compensent en harcelant les autres. Le désir d'apprendre disparaît progressivement, certains élèves trop intuitifs sombrent même dans la dépression.

Résultat des courses pour les apprenants, non seulement les savoirs-utiles pour se connaître et comprendre le monde ne seront pas acquis, mais encore ils n'apprendront pas non plus les savoirs dont la personne a besoin pour vivre en société : la collaboration, la convivialité, la confiance et l'estime de soi, le désir d'apprendre, l'esprit critique, la connaissance de l'autre, la positivation des différences, la créativité de la rencontre, etc.

9.3.3.1. Au regard des enjeux si énormes, comment remédier à la débâcle ?

Tout d'abord conditionner l'accès à un certain niveau d'instruction par une enquête de moralité ! Le savoir scolaire et académique est non seulement si précieux, mais encore et davantage une arme redoutable pour être laissée aux mains inappropriées ou à la portée des individus indéliçats. Aussi, dans l'ordre des priorités des choses, l'éducation de base (la formation morale et le savoir-vivre) doit toujours précéder l'instruction. Ensuite, les mentalités des différents acteurs de l'éducation, des parents aux gouvernants, en passant par le corps enseignant devront nécessairement évoluer au préalable. Enfin, une réflexion nationale d'experts est à promouvoir sur ce plan aux fins de s'inscrire dans une refondation du système éducatif de chaque pays africain. Un système éducatif authentique qui met de l'emphase sur les compétences à acquérir pour affronter les enjeux actuels.³⁸³

³⁸³ Cela posé, la mise en place d'une telle compétence n'est ni immédiate, ni évidente. Le vivre-ensemble n'émerge pas de façon spontanée dans une société qui a perdu la notion de solidarité que possédaient naturellement les peuples africains. Actuellement, si l'on a l'impression que cette question préoccupe les pouvoirs publics, l'intention est louable, mais l'opération n'a pas les effets escomptés. Il faut réintroduire systématiquement les cours d'instruction civique dans les programmes scolaires à tous les niveaux. L'on pense souvent que le vivre-ensemble va de soi, qu'il s'acquiert automatiquement à travers la simple vie de la classe. Ce n'est rarement ainsi que cela se « passe ». La probité, le courage, la convivialité, le sens des responsabilités, l'enfant ne les apprend pas comme les tables de multiplication. C'est le produit d'une longue évolution qui commence dès le berceau. Elle n'implique pas seulement la tête, mais l'ensemble de la personne. Une éducation à la cohabitation pacifique est d'abord une école de la culture de l'autre et de la rencontre. Il faut prendre le temps de sensibiliser l'élève très jeune à l'interaction positive avec l'autre. Il leur faut essayer de se mettre à la place du camarade, dans la tête du différent. L'obstacle fréquent est de penser que l'autre est comme soi. Comment voit-il le monde ? Quelles sont ses valeurs, ses préoccupations ? C'est ainsi que l'on en vient à prendre en compte et à respecter l'autre. L'apprentissage au vivre-ensemble exige aussi d'impliquer les apprenants aux activités qui visent l'action

Il faut aussi souligner que, le problème du vivre-ensemble aujourd'hui ne vient pas des enfants, mais des adultes. Comment ces derniers peuvent-ils véritablement enseigner ce qu'il ne vit pas eux-mêmes ? Il est clair que nous n'innovons pas assez sur les suggestions que nous faisons. Pourquoi ces orientations peinent-elles à être implémentées ? Il n'est pas évident d'enseigner ce qu'on ne vit pas soi-même, sans se contredire.

Conclusion

Devoir reconstruire une société qui traverse une véritable crise du vivre-ensemble, dans une Afrique dont les constituants socio-politiques sont de plus en plus prédisposés aux conflits, compte tenu des difficultés qu'ils éprouvent à fédérer leurs préférences autour des objectifs communs, est un impératif éthique et politique majeur. Le problème de la reconstruction de la trame sociale dont la destruction est fort entamée en Afrique par le fait des gouvernances politiquement contre-productives, exige aujourd'hui, pour être bien résolu, qu'on réfère la nécessité de repenser le vivre-ensemble non seulement aux valeurs authentiquement africaines de solidarité et d'hospitalité, et donc à l'éthique de l'harmonie dans une culture de la tolérance ; mais aussi à un réajustement des systèmes politiques adaptés à nos sociétés.

Si jusqu'ici certains Etats africains se sont montrés incompetents à résoudre les crises que traversent leurs pays, en raison de la nature même de leur régime, de leur caractère dictatorial, violent, répressif, voire expansionniste, un retour à la paix, une reconstruction authentique du vivre-ensemble ne peut s'envisager sans l'instauration d'un régime plus apte à instaurer un climat de confiance. Une réforme institutionnelle est dès lors nécessaire. Il ne s'agit, bien entendu, pas de créer une république de pacotille. Les institutions d'un Etat doivent être le résultat

commune. L'engagement de ces derniers dans les actions associatives, de développement durable et de solidarité. Hélas, l'obsession des programmes et des résultats tue l'apprentissage du respect mutuel et de la coopération.

d'un compromis politique entre tous ceux qui y participent. Elles ne peuvent être la copie conforme d'un modèle extérieur, elles doivent refléter la nature politique réelle du pays. Car le vivre-ensemble se caractérise aussi par l'entente cordiale, le consensus de tous les individus qui composent une société. Elle n'implique pas l'absence de conflit, mais une résolution calme et mesurée de toute difficulté conséquente à la vie en communauté, principalement par le dialogue. La paix est donc bien plus que l'absence de guerre. C'est un ensemble de conditions politiques, sociales et économiques qui participent à ce vivre-ensemble dont le mode de résolution des conflits extrêmement violent qu'est la guerre est exclu. Spinoza disait à cet effet que la paix était une vertu, un état d'esprit, une volonté de bienveillance, de confiance et de justice.

CONCLUSION GENERALE

Le concept de « rationalité prédatrice » mis en opposition avec celui d'un « nouvel humanisme » en Afrique met en exergue l'état actuel de la crise des valeurs authentiques d'une part, et la quête du sens de la vie humaine d'autre part. La corruption et la prévarication des biens communs, la dépravation des mœurs, les conflits et les guerres, les crises migratoire et écologique, le néolibéralisme ou encore les nouvelles technologies et la technoscience bousculent tant les valeurs de l'humanisme qu'ils obligent à en reprendre l'interrogation fondamentale : Qu'est-ce que l'homme ? qu'est-ce qu'une vie humaine ? Qu'elle en est la valeur ? Si ce questionnement en lui-même n'est pas très original, parce qu'il a toujours traversé l'histoire des hommes, nous avons le sentiment aujourd'hui que la question d'une essence de l'homme est plus que par le passé hautement problématique.

En choisissant de dénoncer un modèle de rationalité et de mentalité qualifié ici de « prédatrice », c'est aussi toute l'activité réflexive et intellectuelle, tout l'exercice du talent de la raison qui est mis défi de justifier et de démontrer son utilité sociale et sa contribution pour le salut de tout le genre humain. La rationalité, qu'elle soit scientifique ou étatique ne se suffit pas à elle-même, autrement dit la raison n'est pas quelque chose d'absolu. Car elle peut être déployée à des fins inhumaines : la rationalité instrumentale. La raison humaine doit être associée et accompagnée par une certaine *phronesis*.

La question de l'humanisme qui était au cœur de notre réflexion visait justement à remettre au centre du jeu des intérêts divers la valeur absolue de l'être humain. Il s'agit pour toute activité rationnelle, de considérer l'homme comme source et sommet de toute chose, de le mettre au centre de toutes les préoccupations en recherchant constamment son épanouissement. Mais comment y parvenir ? Il faut éduquer les mentalités à toutes les étapes de la vie humaine. Il

faut nécessairement revenir aux valeurs humaines³⁸⁴ dont le rôle ici est absolument indispensable. En quoi sont-elles si importantes, ces valeurs ?

Les valeurs humaines sont importantes parce qu'elles forment la base de toute société. Elles définissent ce que le corps social considère comme important et qui aide à prendre des décisions en fonction de ce qui est admis comme juste. Les valeurs humaines sont importantes car elles favorisent le vivre-ensemble harmonieux. Les valeurs humaines sont importantes parce qu'elles déterminent notre manière d'agir et de réagir face aux autres. Elles sont la base de notre personnalité et de notre caractère. Les valeurs humaines peuvent être divisées en deux grandes catégories : les valeurs morales et les valeurs sociales. Les valeurs morales déterminent ce que nous considérons comme bien ou comme mal. Elles nous aident à prendre des décisions éthiques dans nos vies. Les valeurs sociales, quant à elles, concernent la manière dont nous inter-agissons avec les autres. Elles déterminent comment nous nous comportons en société. Les valeurs sociales sont fondamentalement liées à la culture dans laquelle nous vivons.³⁸⁵ A ce titre elles ne sont pas nécessairement universelles ou universalisables.

Les valeurs humaines sont aussi importantes parce qu'elles façonnent notre vision du monde. Elles influencent la manière dont nous percevons les autres et

³⁸⁴ Par valeur il faut comprendre tout fait social ou de culture qui est conforme à la raison, à la nature de l'homme et qui répond positivement aux besoins fondamentaux de la majorité des membres d'une communauté humaine. De ce point de vue, les valeurs revêtent un caractère dynamique et permettent ainsi à l'individu de vivre en équilibre harmonieux aussi bien avec lui-même qu'avec les autres. Elles ne brisent pas les structures psychiques des individus et ne marginalisent pas les sociétés qui en vivent, mais leur offrent plutôt les moyens de débloquent certains mécanismes sociaux grippés ou de dominer des phénomènes nouveaux et imprévisibles de manière à faire de l'homme le premier bénéficiaire du progrès.

³⁸⁵ On ne peut ainsi parler de valeur qu'en termes essentiellement relatifs, car les valeurs se rapportent le plus souvent aux conditions de vie et aux intérêts de la société qui les produit. Toutefois, il faudrait faire remarquer ici que la relativité des valeurs à laquelle nous venons de faire allusion n'est pas tout à fait absolue, car il existe des données de base qui, au-delà des dimensions culturelles, sociales et temporelles, semblent sous-tendre l'organisation générale du monde. Ce sont là des valeurs constantes et communes à l'humanité et sur lesquelles il est possible de porter un jugement a-temporel.

On voit ainsi apparaître deux sortes de valeurs : les valeurs trans-temporelles (ou les acquis historiques) et les valeurs de situation (valeurs conjoncturelles ou relatives)

Les acquis historiques sont des valeurs qui se sont construites à travers l'histoire de l'humanité et dont la validité s'est toujours confirmée au-delà des changements sociaux ou des horizons culturels et temporels. Les valeurs conjoncturelles quant à elles sont celles qui ne sont pas consacrées par l'expérience historique ; elles reposent sur les données immédiates et leur portée ne dépasse pas le cas ou leur cadre contextuel. Il suffit alors qu'on change le contexte social, temporel ou culturel pour voir ces valeurs perdre toute leur validité, toute leur signification.

comment nous nous percevons nous-mêmes. Les valeurs humaines nous aident à comprendre ce qui est important pour nous et ce qui ne l'est pas. Elles guident nos choix et nos actions. Les valeurs humaines sont donc essentielles à la construction de notre identité personnelle.

Les valeurs humaines sont également importantes parce qu'elles nous permettent de nous connecter aux autres. Elles sont le fondement de toute relation sociale. Les valeurs humaines nous aident à comprendre ce que les autres attendent de nous et ce que nous attendons d'eux. Elles sont la base de toute communication efficace. Sans les valeurs humaines, il serait impossible de construire des relations solides et durables avec les autres. Les valeurs humaines sont importantes parce qu'elles influencent notre manière d'agir dans le monde. Elles déterminent comment nous réagissons face aux différents événements de la vie. Les valeurs humaines peuvent être un puissant moteur de changement social. En agissant selon nos valeurs, nous pouvons contribuer à améliorer notre société et à rendre le monde meilleur pour tous.

Les valeurs humaines sont ce qui nous rend dignes d'être aimés et respectés. Elles sont une richesse inestimable. Elles représentent ce qui est important pour nous en tant qu'êtres humains et guident notre comportement. Les valeurs humaines sont essentielles à la construction d'une société juste et équitable. Elles nous aident à nous orienter dans la vie, à prendre des décisions et à agir de manière morale. Les valeurs humaines sont un patrimoine précieux qui doit être préservé, protégé et promu. Là-dessus, préserver, protéger et promouvoir les valeurs humaines, c'est aussi préserver, protéger et promouvoir nos Hommes d'Exception, ceux et celles qui s'efforcent humainement parlant à les incarner au quotidien : les héros en occurrence. C'est précisément respecter la dignité de l'être humain.

La « rationalité prédatrice » est une défaite morale de l'intelligence humaine.

La rationalité prédatrice expose l'humanité à une réelle menace existentielle. L'on a l'impression que l'intelligence humaine est arrivée à un niveau où elle pourrait exterminer tout. Elle utilise son pouvoir pour s'assurer que ses propres intérêts sont garantis, sans égards aux effets « cruels » sur d'autres, y compris la population.

Nos Etats sont minés par la corruption et le népotisme, le clientélisme et l'opportunisme. Certaines élites à qui ces Etats ont tout donné à travers de brillantes études secondaires et supérieures, participent curieusement à la destruction de leurs propres nations. Essayer de vivre de façon irréprochable, en conformité avec ses convictions et ses principes (l'honnêteté) est perçue et considéré comme un délit dans un environnement où détourner les deniers publics, accumuler villas, voitures, femmes et argent, rançonner le petit peuple est établi comme norme. Eux qui auraient dû être la solution et la lumière de la nation, ne le sont en rien, mais au contraire c'est plutôt eux le problème, à la lumière de la vérité et du bon sens. Ceux qu'on appelle les intellectuels (un abus de langage,³⁸⁶ à mon sens) semblent être le problème n°1 de l'Afrique dans la mesure où ils se sont compromis et prostitués avec des régimes violents et incompetents, avec des cercles exotériques qui promeuvent des valeurs incompatibles avec nos us et coutumes. Ils sont la source de problèmes dans la mesure où ils sont plus soucieux de leur petit confort que de l'amélioration des conditions de vie et du travail du petit peuple, leur seule obsession est de ressembler et de plaire à leurs maîtres et « créateur ». En un mot, si l'Afrique, le berceau de nos ancêtres est en faillite, si elle semble tourner à rond depuis des

³⁸⁶ Le concept d'intellectuel devrait être intimement associé à la dimension morale de l'être. Pour le dire autrement, être bardé de diplômes ou enseigner dans une université ne signifie pas nécessairement qu'on est intellectuel, car un intellectuel n'est pas qu'un « penseur de métier ». Il ne se contente pas de produire un savoir ou de faire connaître la pensée de telle ou telle personne. Ce qu'on est en droit d'attendre de lui, c'est qu'il soit un modèle, une lumière. Qu'il soit un lanceur d'alerte, qu'il dénonce publiquement ce qui ne va pas dans la société, ou qu'il soit remonté/retourné devant l'injustice et l'oppression. Au sens où je le conçois, l'intellectuel en général et spécifiquement le philosophe, n'est ni un pacificateur ni un bâtisseur de consensus, mais davantage quelqu'un qui engage et risque tout son être sur la base d'un sens constamment critique, quelqu'un qui refuse, quel qu'en soit le prix, les formules faciles, les idées toutes faites, les confirmations complaisantes des propos et des actions des gens du pouvoir et autres esprits conventionnels. Un intellectuel est un guide.

décennies, c'est d'abord et avant tout parce que, ceux à qui l'on a tout donné, et qui étaient censés protéger et défendre le continent contre les prédateurs extérieurs, ont failli à leur mission. Plus grave, ils sont devenus eux-mêmes les prédateurs du troupeau, parce qu'ils ont trahi les espoirs que leurs peuples avaient placés en eux. Et pourtant, l'engagement de l'intellectuel est un humanisme, lorsqu'il est correctement pensé et qu'à la réflexion théorique se joint l'action pratique.

La crise humaniste dans le monde aujourd'hui, est sans le moindre doute, l'une des menaces qui mettent en péril l'avenir de l'humain et l'équilibre des forces dans notre planète. En nous penchant sur cette problématique du vivre-ensemble, en questionnant la valeur de l'homme dans ses inter-actions avec les autres, nous avons voulu, à travers une méthode tout à la fois analytique et critique, et au moyen d'une démarche tripartite, en comprendre les causes et en suggérer une réflexion féconde pour une prise de conscience collective des défis et enjeux.

C'est ainsi qu'en analysant la philosophie d'Emmanuel Lévinas, nous avons voulu montrer dans quelle mesure son *humanisme d'un autre homme* pouvait constituer une solution dans la crise actuelle du vivre-ensemble qui hypothèque l'avenir de l'humanité.

Il faut rappeler ici que le concept du vivre-ensemble est aujourd'hui sur toutes les lèvres, mais le mot ne crée pas la chose. Invoqué pour plaider la chose et vivre son contraire, récupéré et détourné, manipulé et instrumentalisé, ou même vidé de son sens dans une guerre à finir entre les « istes » de tout acabit, la réalité du concept n'en demeure pas moins le seul sésame susceptible d'ouvrir les portes du dialogue interculturel et la *pierre angulaire* de la maison commune. En tant que contemporain de notre temps et témoin privilégié de cette expérience de crises en Afrique, nous avons aussi voulu proposer un retour aux sources, une analyse de certaines réalités sociologiques de l'Afrique noire. L'idée étant une mise en

perspective des maux qui induisent à cet état de chose, et qui minent la cohésion sociale et la culture publique commune. Tout ceci à la lumière des enjeux actuels à travers un passage en revue des modèles de gestion de la diversité, leur pertinence et leurs limites.

Pour ce faire, notre travail s'est articulé en neuf (09) chapitres, regroupés en trois (03) grandes parties.

Dans la première partie, il s'est agi d'analyser la question de l'humanisme dans la société contemporaine. Nous avons examiné ses mouvements de pensée et ses problèmes de pertinence. Le parcours historique de l'humanisme nous a permis de réaliser que ce concept a une origine qui a subi une évolution au cours du temps. De l'Antiquité gréco-romaine jusqu'au Judaïsme et au Christianisme, y compris le Moyen-âge et la Renaissance, le concept de l'humanisme s'est vu attribuer un contenu sémantique qui pouvait varier selon les différents contextes socio-culturels, idéologiques et épistémologiques. Les différentes perceptions de la personne humaine ont donné naissance à plusieurs courants modernes et contemporains de l'humanisme. A partir de la vision matérialiste ou rationaliste de l'homme, nous avons pu montrer les différentes formes d'aliénations de la personne humaine, aussi bien sur l'aspect économique, politique ou même religieux. Ce bref parcours historico-analytique du concept d'humanisme n'aurait pas été pertinent sans que nous ayons abordé les nouvelles mutations de ce concept aujourd'hui. Le transhumanisme et le posthumanisme posent en effet un sacré problème d'ordre éthique et politique quant à l'avenir et au devenir de l'être humain. Il est certes vrai que la pensée philosophique de Lévinas ne répond pas tout à fait à cette problématique du transhumanisme, mais préconise plutôt l'humanisme de l'autre homme.

L'analyse des fondements de la pensée lévinassienne et l'évaluation de la pertinence de sa philosophie, nous ont donné l'occasion de nous approprier de ses concepts de base : la responsabilité, l'éthique, l'altérité, la rencontre d'autrui, le

visage de l'autre, l'humanisme de l'autre homme, l'amour, l'otage, ... Sa philosophie vise à redécouvrir le sens de l'humain, en accordant la priorité à autrui. Lévinas invite à un ajustement du regard que l'on pose sur autrui. L'homme en tant que « Moi » n'est plus le centre du monde, celui qui donne sens aux autres existants, à partir duquel tout prend vie. Chaque homme est investi d'une mission unique qui fait de lui le gardien et le protecteur de son prochain. Il parle de responsabilité.

Pour Lévinas, la responsabilité dépasse le « Moi » de sa souveraineté, et l'appel à un devoir : celui de protéger l'Autre. La rencontre d'autrui relève d'un autre ordre de relation : l'expérience de l'Altérité qui « me » rappelle « ma » responsabilité à son endroit. Cela s'appelle l'expérience du visage. L'accès au visage en tant que visage est d'emblée éthique, et donc, il y a un dépassement de l'acte perceptif.

L'éthique lévinassienne est une déconstruction de l'idée de totalité, réfutant par cette entremise les dogmes de la philosophie classique. Levinas donne à l'infini un autre horizon différent de celui de Descartes, et investit le visage humain comme vecteur du dépassement de l'être. La fondation de cette éthique ouvre des pistes de réflexion sur la question de la responsabilité.

La déconstruction de la totalité permet à Levinas de penser une éthique de la « socialité », et aussi d'aborder une vision particulière de la société. C'est pourquoi nous pensons que pour ce dernier, la politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée, critiquée à partir de l'éthique. D'où l'éthique lévinassienne fonde un idéal de la régulation de l'intersubjectivité. Ainsi donc, avec Lévinas, le social vient limiter l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme avec son *alter ego*. Dans son analyse du fait social, Lévinas semble n'avoir pas tenu compte des réalités socioculturelles de types ethniques et tribales.

De l'analyse de la question ethnique et de la situation de l'identité nationale en Afrique, il se dégage clairement la nécessité d'articuler Ethnie et identité

nationale dans le processus de construction de l'unité nationale. En établissant le lien entre les Institutions centralisées et les réalités de la pluralité ethno-culturelles dans de nombreux pays d'Afrique, nous avons pu démontrer que la dimension ethnique est déterminante dans la structure de cohésion sociale. Elle est aussi la condition de possibilité et de consolidation du lien identitaire national. Nous avons dénoncé le jacobinisme devenu inopérant dans notre contexte, en essayant de nier les particularités culturelles des peuples. Plutôt que de les ignorer, avons-nous pensé, ces réalités ethniques peuvent être des entités opérationnelles positives dans le champ politique de nos sociétés. D'ailleurs, elles sont partie intégrante de l'identité nationale. Cette dernière, au-delà de régler le problème de l'insécurité ontologique dans un monde qui se veut village planétaire, confère à un individu, un groupe social, une nation, un caractère unique et distinctif. Parce qu'elle confère aux citoyens la volonté d'affronter ensemble les défis de notre temps, l'identité nationale s'appuie sur une réserve de références et de valeurs. Oui des valeurs, et dans notre contexte, des valeurs authentiquement africaines. Tout l'enjeu de cette affaire est là ! Des valeurs qui reflètent notre idéal de vie, celles qui sont conformes à notre modèle de société et qui nous paraissent dignes d'estime et capables de fonder un projet, une stratégie de puissance parmi les autres nations. Vivre-ensemble, c'est aussi partager les mêmes valeurs ! Dans cette apologie de la revendication identitaire et du droit à la différence, il convient ici de dénoncer certaines formes de repli identitaire telles que le racisme et la xénophobie, l'ethno-faschisme et le tribalisme, la forme la plus manifeste actuellement dans notre société. Tout comme elle est l'une des causes majeures des crises sociopolitiques qui mettent en mal la coexistence pacifique.

La deuxième partie de notre réflexion a porté sur l'étiologie d'une rationalité prédatrice et des crises de la coexistence pacifique en Afrique. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous sommes appesantis sur trois causes, qui à notre sens, sont fondamentales pour justifier cette *médiocrité du lien social* : la faillite de

l'Etat et la crise de l'Etat de droit, le phénomène de la corruption et les crises socio-politiques post-électorales.

Les missions régaliennes d'un Etat sont entre autres le maintien de la paix, de la sécurité et de l'intégrité nationale ; la gestion du service public ; la garantie du bien-être de ses citoyens, et la régulation de la vie sociale. Le défaut de satisfaire à ces exigences crée au sein de la population de l'insatisfaction doublée de la frustration. Deux sentiments désagréables à l'origine des tensions sociales les plus vives. La faille d'un Etat face à ses devoirs, se donne à voir à travers son incapacité, son inefficacité ou même son ineffectivité. C'est d'ailleurs cette inexistence de l'autorité publique qui instaure ou favorise la mal-gouvernance, l'impunité et l'anarchie, principaux bras séculiers de la corruption. Le phénomène de la corruption pour notre ère, est l'un des vices les plus réputés. Il se manifeste entre autres à travers l'utilisation abusive d'un pouvoir à des fins privées tels que l'enrichissement illicite, le trafic d'influence, la soustraction et le détournement de biens, l'octroi d'avantages injustifiés, les pots-de-vin, etc. La théorie du « m-partisme » de Hubert MONO NDJANA trouve toute sa pertinence ici. L'impact sur l'harmonie et la cohésion nationale va de l'aggravation des disparités économiques à la criminalité organisée, en passant par la dégénérescence générale du tissu social, avec son cortège de conséquences. Mais au-delà des bonnes mesures institutionnelles prises en la matière, et de l'exemplarité de la gouvernance dans nos Etats, l'intégrité morale et la discipline personnelle de tous et de chacun restent la condition *sine qua none* pour réduire la corruption à sa plus simple expression. C'est ce que OWONO ZAMBO appelle une prise de conscience et un changement de mentalités sur les plans individuel et collectif.³⁸⁷

Il est important de rappeler ici que, les crises politiques post-électorales sont à inscrire dans ce registre sombre des situations à l'origine des conflits et autres crises sociopolitiques dans nos sociétés. Elles constituent dans une certaine

³⁸⁷ Nathanaël-Noël OWONO ZAMBO, *Op. cit.*, p. 196.

mesure une des conséquences de ces mentalités prédatrices. La non-prise en charge de ces problèmes par les autorités compétentes favorise un climat délétère au sein de la population, et entretien des velléités de retour au cercle infernal et vicieux que sont les rebellions, les Coups d'Etats et/ou tentative de Coup d'Etat, le banditisme de grand chemin (coupeur de route), et aujourd'hui plus qu'hier, le terrorisme et le sécessionnisme. Il est certain que, si aujourd'hui les jeunes acceptent de mourir en mer pour atteindre l'Occident par tous les moyens, il ne sera ni impossible, ni surprenant que demain ils acceptent de devenir de vrais martyrs.

Un autre facteur à dimension économique, que nous pourrions qualifier ici d'exogène nous a aussi permis de comprendre la logique de pensée de ces prédateurs sociaux. Il s'agit du capitalisme ambiant. Les travaux d'OUMAROU MAZADOU sur la question nous ont permis de comprendre que, l'émergence de l'économisme dans la société est intimement liée à la promotion de l'individualisme et de l'égoïsme.³⁸⁸ Autrement dit l'émancipation de l'individu enclin à de multiples besoins et celles de l'économie sont corrélatives. La mentalité prédatrice dont font montre beaucoup de nos concitoyens correspondrait à cette logique du capitalisme moderne qui régit les rapports intersubjectifs : « Donnez-moi ce dont j'ai besoin et je vous donnerai ce dont vous avez besoin. »³⁸⁹ Il s'agit pour Pierre Rosanvallon de mettre en évidence à la fois l'expression d'une tendance naturelle de l'homme – d'une nature humaine à la fois gouvernée par la recherche des intérêts – et de la loi des intérêts réciproques qui gouverne les rapports sociaux.³⁹⁰

Dans le même ordre d'idées, Adam Smith, à travers son ouvrage intitulé *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, fait de l'échange

³⁸⁸ OUMAROU MAZADOU, *Op. cit.*, p. 22.

³⁸⁹ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Seuil, sous le titre *Le libéralisme économique*, Paris, Seuil, 1988, p. 119.

³⁹⁰ *Idem.*

le fondement de la société moderne. Pour lui, le marché a « le statut d'un concept organisateur, globalisant, unificateur des rapports sociaux. »³⁹¹ Le marché apparaît comme une piste d'harmonisation et de régulation de ce nouvel logique politique. Avec cet esprit capitaliste, toute action humaine est intéressée dans le sens où elle est orientée vers un intérêt égoïste de celui qui agit. Si le sens de la gratuité, la charité envers autrui, et le bien commun semblent être des valeurs rétrogrades en contexte capitaliste, qu'est-ce qui fonde les associations humaines ? En d'autres termes, quelle est la pertinence de l'union des individus dont les intérêts divergent ou sont tout simplement différents ? A cet effet, Renault d'Allonnes s'interroge : « Qu'est-ce qui, si l'on récuse la thèse de la sociabilité naturelle et de la bienveillance réciproque, fait tenir ensemble une société d'individus mus par leurs penchants, leurs passions et leurs désirs ? »³⁹² Pour MAZADOU, les individus ne se réunissent plus pour la recherche des intérêts communs, mais ils se mettent ensemble lorsqu'ils visent des intérêts individuels.³⁹³ C'est ce que Myriam Revault appelle le « principe de *l'harmonie naturelle des intérêts*. »³⁹⁴ Cette forme de socialité ne trouve son fondement que dans le fait que « les hommes ont un penchant naturel à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre. »³⁹⁵ Ni l'entraide, ni la sympathie ; ni la solidarité, ni même l'hospitalité ne font partie de leurs options de vie préférentielles. Dans cette dynamique où seuls les égoïsmes et les intérêts unissent les individus, on assiste au règne de l'intérêt réciproque, de telle sorte qu'on n'ait dans la société aucun besoin d'être gouverné par quelque instance extérieure.

Pour ne pas en arriver là, après ce diagnostic posé sur l'étiologie de la « rationalité prédatrice » et des conflits sur le vieux continent, la question évidente est celle de savoir : Comment y remédier ? Comment unifier des individus dans

³⁹¹ Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique*, Paris, Champs Flammarion, 2002, p. 122.

³⁹² *Ibid.*, p. 124.

³⁹³ OUMAROU MAZADOU, *Op. cit.*, p. 23.

³⁹⁴ Myriam Revault d'Allonnes, *Op. cit.*, p. 124.

³⁹⁵ Adam Smith, *Op. cit.*, p. 81.

un contexte où on a congédié l'ordre des valeurs transcendantes ? La troisième et dernière partie de notre travail nous en donne quelques pistes. Il s'agit de repenser le rapport à l'altérité pour un retour à l'humanisme africain authentique : Défis, Enjeux et Perspectives.

Plusieurs défis sont à relever aujourd'hui pour remettre l'homme au centre du jeu de tous les intérêts. Nous nous sommes appuyés sur quelques aspects humains jugés nécessaires à notre sens : le défi des mentalités, le défi de l'éducation, le défi de l'identité et le défi de la solidarité.

En substance, le retour à l'humanisme africain authentique que nous voulons de tous les vœux est tributaire du respect d'un certain nombre de valeurs humaines. Chaque société se définit par des valeurs qui lui sont spécifiques, bien que partageant avec d'autres peuples celles dites universelles. Le respect des valeurs suppose l'acceptation des normes établies par la société, des lois qui régissent les communautés, des commandements qu'imposent la vie de liberté ainsi que des règlements qui organisent la vie dans la cité. L'éducation est le moyen nécessaire pour construire cet idéal. L'éducation au service de l'humain doit se donner des missions nouvelles. Elle doit permettre de faire face à l'adversité de la vie, d'endiguer les ambiguïtés que secrète la société contemporaine, pour arriver à une culture du partage, de la paix en vue d'un mieux-être du plus grand nombre. Le nouvel homme qu'elle prend en charge aura besoin de connaissance et de savoir-faire certes, mais surtout d'attitudes et de comportements. Les dérèglements sociaux notamment invitent l'école à inculquer une éthique des valeurs et un humanisme profond à ses recrues. Nous avons dénoncé la jalousie, cette vilaine disposition de l'esprit qui affecte dangereusement les actes et les relations avec autrui. C'est un vice pernicieux. Nous avons préconisé la culture de la vertu, une nécessité et un primat dans le processus d'éducation citoyenne. Car en tant que disposition acquise, la vertu est

un habitus positif qui dispose l'homme à faire le bien. Que l'art soit mis au service de la vertu.

En fin de compte, il est nécessaire de vaincre le combat pour la survie. Le premier défi est la lutte contre la précarité. Parce que précisément, le sous-développement, mieux encore la pauvreté dévitalisante est un terreau fertile aux tensions et crises sociopolitiques en Afrique.

En plaidant pour une véritable reconstruction du lien social en Afrique, nous avons suggéré une nouvelle éthique sociale du vivre-ensemble basée sur un dialogue social intégré. Nous avons souligné sans détour que la pertinence et le succès d'un tel dialogue sont tributaires du respect d'un certain nombre de dispositions : le devoir de vérité et de sincérité, l'impératif de la justice et la nécessité de la réconciliation. Cette dernière étant précédée d'un *mea culpa* dont on a présenté les mérites. Pour nous, le problème de la reconstruction du lien social ne se résout pas à travers la simple création des groupes d'intérêts, par-delà les clivages identitaires. Il faut une véritable culture de la tolérance. Le dialogue inter-religieux et l'œcuménisme, auxquels il faut adjoindre les valeurs sociales du sport qui ont été exaltées et citées en exemple. La formation humaine et intégrale, par ailleurs indispensable ici, est la matrice sur laquelle toutes ces valeurs doivent prendre corps. Cet aspect éducatif est si fondamental dans la mesure où, le vivre-ensemble est d'abord et surtout une question de savoir-être et de savoir-vivre. La baisse du taux de conflictualité qui affecte les rapports inter-personnels et inter-identitaires, inter-communautaires et interculturels en Afrique, dépend d'abord de la possibilité qui doit être donnée aux différentes identités de transcender leur singularité, sans devoir la supprimer :

La transcendance de soi ne nécessitant pas le formatage ethnocide de la différence identitaire à travers la dissolution de celle-ci dans les catégories uniformisantes de la totalité, l'Etat africain doit se définir, au moyen d'une pédagogie citoyenne, comme la sphère politique architecturale où se construit, sous la dynamique des identités diverses, le meilleur avenir de l'Africain à la réalisation duquel chaque groupe

*ethno-identitaire doit collaborer, en destinant, par exemple, la richesse de la différence à la réalisation du bien commun (...) Consentir à partager non seulement la vie et l'existence dans le même cadre politique, mais aussi l'humanité et la jouissance des ressources communes avec les autres, en dépit de leur différence, c'est souscrire aux principes qui régissent l'éthique du vivre-ensemble.*³⁹⁶

Evidemment, notre approche préconisée dans cette réflexion diffère des solutions platonicienne et aristotélicienne à la crise du vivre-ensemble. Pour Platon en effet, l'harmonie et la coexistence pacifique passent par *l'éthicisation* de la gouvernance de la cité. Platon a simplifié le problème du vivre-ensemble en s'imaginant qu'il suffit de moraliser le politique, par la correction de son ignorance du Bien, pour pouvoir le résoudre efficacement. Chez Aristote, le souci de moraliser le politique est aussi évident, même s'il s'accompagne des préoccupations d'ordre épistémologique finalisées sur l'élaboration d'une science politique.³⁹⁷ L'impasse faite par Platon, Aristote et même Lévinas sur la question identitaire dans un espace social pourtant politiquement hétérogène, limite l'efficacité de la solution qu'ils proposent dans la résolution du problème du vivre-ensemble. Mais en préconisant l'éthique de la responsabilité, Emmanuel Lévinas fait une plaidoirie qui vise à préserver l'homme du barbarisme et l'amener à la prise de conscience de l'autre, car l'homme est une créature de Dieu, et de ce fait, il ne doit pas faire l'objet des traitements inhumains.

³⁹⁶ Lucien AYISSI, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre-ensemble en Afrique », article publié le 14 Décembre 2006, sur le site <http://ayiluc.over-blog.org/article-4903250.html>. Consulté le 12 Février 2019 à 11H18.

³⁹⁷ Francis Farrugia, *La Crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, l'Harmattan, Collection Logiques sociales, 1993, cité par Lucien AYISSI, dans « Reconstruction du lien social et éthique du vivre-ensemble en Afrique ».

BIBLIOGRAPHIE

I/- Quelques ouvrages et article de Lévinas

1)- Ouvrages

- **LEVINAS, Emmanuel**, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.
 - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.

- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- *Humanisme de l'Autre Homme*, Paris, Fata Morgana, 1972.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, MARTINUS NIJHOFF, 1974.
- *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, éd. de poche, 1976.
- *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979.
- *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- *Ethique et Infini. Dialogue Nemo*, Paris, Fayard, 1982.
- *À l'heure des nations*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.
- *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988.
- *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

2)- Article

- **LEVINAS, Emmanuel**, *Jacob Gordin*, dans *Les Nouveaux Cahiers* 31 (1972/1973) 22.

II/- Quelques ouvrages sur Lévinas

- **CHALIER, Catherine**, *Lévinas, L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.
- **DERRIDA, Jacques**, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
- **OUAKNIN, Marc-Alain**, *Méditations érotiques, essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Balland, 1992.
- **POIRIER, François**, *Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous ?* Paris, Ed. La Manufacture, 1987.

III/- Autres ouvrages

- **ADAM, Smith**, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- **AKENDA, Kapumba**, *La rationalité comme élaboration croissante des symboles in Philosophie africaine : rationalité et rationalités*. Actes de la XIVème Semaine philosophique de Kinshasa, (du 24 au 30 Avril 1994), (Recherches Philosophiques

- Africaines, 24). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Publications Canisius, 1997.
- **ALTHUSSER, Louis**, « Marxisme et Humanisme », in *Pour Marx*, (1965). Réed. La Découverte, 2005.
 - **AMIN, SAMIR**, *Les Défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 1996.
 - *La faillite du développement en Afrique et dans le Tiers monde*, Paris, L'Harmattan, 1989.
 - **AMSELLE, Jean-Loup et MBOKOLO, Elikia** (dir), *Au cœur de l'ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, éd. La Découverte (coll. « Textes à l'appui », 1985.
 - **ARENDT, Hannah**, *Essai sur la révolution*, traduction française M. Chrétien, Paris, Gallimard, 1967.
 - *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
 - *Qu'est-ce que l'autorité, dans La Crise de la culture*, traduction française P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
 - *L'origine du totalitarisme. L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.
 - **ARISTOTE**, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, 1967.
 - *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.
 - *Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athènes*, trad. MICHEL Sève, Paris, Librairie Générale française, 2006.
 - **ATEBA EYENE, Charles**, *Stratégies de corruption et de détournement des fonds publics comme logique de coup d'État. Remèdes*, Yaoundé, Saint-Paul, 2006.
 - **ATTALI, Jacques**, *Les trois mondes. Pour une théorie de l'après crise*, Paris, Fayard, 1981.
 - **AUDARD, Catherine**, *Individu et justice sociale. Autour de John RAWALS*, Paris, Seuil, 1988.
 - **AUGUSTIN** (saint), *La cité de Dieu I*, trad., Gustave combes et Goulven Made, Paris, coll. Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, éd. Institut' études augustiniennes, 1993.

- *Les Confessions* (voir L. II, Chap. XXI), Paris, trad. J. Trabucco, Garnier-Flammarion, 1964.
- **AYISSI, Lucien**, *Corruption et Gouvernance*, Paris, l'Harmattan, 2^{ème} édition, 2008.
 - *Corruption et pauvreté*, Paris, l'Harmattan, Collection « Pensée Africaine », 2007.
 - *Rationalité Prédatrice et crise de l'État de droit*, Yaoundé, l'Harmattan, 2011.
- **BAGLIONI, Laurent**, *La forteresse de la raison : lectures de l'humanisme politique florentin, d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Librairie Droz, Coll. « Travaux Humanisme Renaissance », 2015.
- **BARBIER, Maurice**, *Le mal Politique, les critiques du pouvoir et de l'État*, Paris, l'Harmattan, 1997.
- **BARBIN, Evelyne**, *La révolution mathématique au XVII^{ème} siècle*, Ellipses, 2006.
- **BERDIAEV, Nicolas**, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Edition originale, 1931.
- **BERGSON, Henri**, *Les deux sources de la mode et de la religion*, Paris, éd. PUF, 1988.
 - *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), éd., PUF, Coll. « Quadrige », 8^{ème} éd., 2000.
- **BESCOND, Lucien**, « Métaphysique et humanisme chez Platon (note sur la lecture de Platon par Heidegger) », in *Germanica*, n°8, 1990.
- **BESNIER, Jean-Michel**, *Demain les post humains : le futur aura-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Pluriel, coll. « Documents », 2012.
 - « Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ? », in *Etudes*, S.E.R., vol. 414, n°6, 2011.
 - *L'humanisme déchiré, Figures et œuvres*, Paris, Descartes & Cie, 1991.
- **BIDAR, Abdennour**, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Paris, Armand Colin, 2014.
- **BINDJOULI, BINDJOULI, Alain**, *L'Afrique noire face aux pièges de la mondialisation, plaidoyer pour une nouvelle politique*, Paris, éd. L'Harmattan, 2006.
- **BIYA, Paul**, *Pour le libéralisme communautaire*, Paris, Pierre Marcel Favre, 1985.

- **Boudon, Raymond**, *La Rationalité*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », 2009.
- **Bourgeois, Bernard**, *Hegel à Francfort Judaïsme, Christianisme, hégélianisme*, Vrin, 1970.
- **Busse, Julien**, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2009.
- **Œuvres complètes de M^{me} la baronne de Staël : De l'Allemagne**, Treuttel & Wurtz, 1820, p. 240.
- **CADOUX, Richard**, « Le Christianisme est-il un humanisme ? » sur evangile-et-liberte.net, 4 mars 2014.
- **CAHEN, Michel**, *Ethnicité politique : pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, l'Harmattan, 1994.
- **CASSIER, Ernest**, *Le mythe de l'Etat*, (1946), Paris, Gallimard, 1993.
- **Carl GUSTAV Jung**, *Réponse à Job*, Buchet-Chastel, 2009.
- **CHARLES Le Blanc**, *Laïcité et humanisme*, University of Ottawa Press, 2015.
- **CHAZAL, Gérard**, *Interfaces : Enquêtes sur les mondes intermédiaires*, Champ Vallon, Editions, coll. « Milieux », 2002.
- **CHEDOZEAU, Bernard**, *Humanisme et religion*, Synthèse des conférences données à l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier, 29 mars – 14 juin 2010.
- **CHEIKH Hamidou Kane**, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- **CHRISTINE, Benoit**, *Mieux vivre ensemble les relations difficiles*, Paris, Éditions saint Augustin, 2010.
- **DAMOUR, Franck** et **DAVID, Doat**, *Transhumanisme : quel avenir pour l'humanité ?* Paris, Le Cavalier Bleu, 2018.
- **DELBOS, Jean-François**, *l'Humanisme face au progrès scientifique et technologique*, *Humanisme et Lumières*, 31 octobre 2016.
- **DETIENNE, Marcel** et **VERNANT, Jean-Pierre**, *Les ruses de l'intelligence : La mêtis des Grecs*, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2009.
- **DESCARTES, René**, *Règle pour la direction de l'esprit*, (1628), *Règle I*, Paris, trad., Brunshwig, éd., Garnier, tome 1, 1972.
 - *Discours de la méthode*, Paris, Fernand-Nathan, 1981.

- *Les principes de la philosophie*, 1ere partie, Paris, J. Vrin, 1993.
- **DILLON**, cité par **HOUPOUET – BOIGNY Félix**, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Rencontre internationale de Bouaké, Paris, Seuil, 1965.
- **DUMONT, Renaud**, *Le vivre ensemble, un avenir noir*, Paris, l'Harmattan, 2016.
- **EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- **ELA, Jean-Marc**, *Quand l'Etat pénètre en brousse ...*, *Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, éd. Karthala, 1990.
 - *Afrique : l'irruption des pauvres. Société contre ingérences, Pouvoir et Argent*, Paris, l'Harmattan, 1994.
 - *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, Paris, l'Harmattan, 1994.
 - *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire : les défis du « monde d'en bas »*, Paris, l'Harmattan, 1998.
- **ELLUL, Jacques**, *Métamorphose du bourgeois*, (1967), Réed. La Table ronde, 1998
 - *Autopsie de la révolution*, (1969), Réed. La Table Ronde, coll. « La petite vermillon », 2008.
 - *L'homme et l'argent*, (1953), Réed. Presses bibliques universitaires, Lausanne, 1979.
 - *La pensée marxiste : Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*, La Table Ronde, coll. « Contretemps », 2003.
 - *Les nouveaux possédés*, (1973). Mille et une nuit/Fayard, 2003.
- **ERASME**, *Plaidoyer pour la paix*, Paris, Arléa, 2005.
- **FARRUGIA, Francis**, *La Crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, l'Harmattan, Collection Logiques sociales, 1993.
- **FEUERBACH, Ludwig**, trad. Jean-Pierre Osier, *L'essence du Christianisme*, Gallimard, coll. « Tell », 1992.
- **FICHTE, Johann Gottlieb**, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992.
- **FINKIELKRAUT, Alain**, *La Défaite de la pensée*, Paris, éd. Gallimard, 1987.

- **FISHTER**, *La destination de l'homme*, trad., Jean-Christophe Goddard, Paris, Ganier Flammarion, 1995.
- **FOURQUET, Laurent**, *Le christianisme n'est pas un humanisme*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux Editions, 2018.
- **FUKUYAMA, Francis**, *La fin de l'histoire et le dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1994.
 - *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002.
- **GASSAMA, Makhily** (dir), *L'Afrique répond à Sarkozy : Contre le discours de Dakar*, Paris, Editions Philippe Rey, 2008.
- **GUCHET, Xavier**, *Pour un humanisme technologique : Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2010.
- **GOLSENNE, Thomas**, « L'homme est la mesure de toutes choses » (ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus), in *Adam et l'Astragale, Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, éditions de la MSH, 2009.
- **GOUHIER, Henri**, *L'anti-humanisme au XVII^{ème} siècle*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003.
- **GNOS, Antoine**, *Les grands auteurs en économie, Management et Société* (EMS), coll. « Grands auteurs », 2000.
- **GUILHEM, Farrugia** et **DELON, Michel**, *Le bonheur au XVIII^{ème} siècle*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « La Licorne », 2015.
- **HABERMAS, Jürgen**, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Galimard, 1988 (trad. De l'allemand par C. Douchin-d'homme et R. Rochlit).
 - *La science et la technologie comme idéologie* (1968), Paris, éd. Gallimard, 1990.
 - *La Paix perpétuelle*, Paris, Cerf, 1996.
- **HANS, Jonas**, *Une éthique pour la nature*, Paris, édition : Flammarion, 2017. (Préfacé par Aymeric Caron. Traduction à partir de l'allemand, avant-propos et notes de Courtine-Denamy, Pour la présente).

- **HARVEY, David**, *Brève histoire du néolibéralisme*, Oxford University, 2005.
- **HEBGA MEINRAD, Pierre**, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, éd. Karthala, 1995.
 - *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, éd. L'Harmattan, 1998.
- **HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich**, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, tard.fr., 1973.
 - *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Paris, éd. Aubier, trad. Jean-Pierre Lefebvre, tome 1, 1977.
 - *La raison dans l'histoire* (1822-1828), Paris, éd., 10/18, 1986.
 - *Textes pédagogiques*. Trad. Fr. Vrin, 1990.
 - *Principes de la philosophie du droit*, Trad.fr. Vrin, 1998.
 - « Lettre à Niethammer, 22 Novembre 1808 », Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2000.
- **HUBERT, Guillaud**, « Sommes-nous encore autonomes ? » Sur internetactu.blog.lemonde.fr, 26 octobre 2012.
- **HOBBS, Thomas**, *Le Léviathan*, Paris, éditions Sirey, 1971.
 - *Le citoyen*, trad., Samuel sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982.
- **HUNTINGTON, Samuel P.**, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
 - *Ethique de la recherche et des sens dans les pays en développement*, Paris, éd. Vuibert, 2005.
- **ISSOUFOU SOULE MOUCHILI, Njimom**, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique » ?*, Yaoundé, L'Harmattan, 2016.
- **JASPERS, Karl**, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, 10/18, 2003.
- **JEAN-PAUL II**, Lettre *Gratissimam Sane*, du 2 février 1994, n°13 §2. Cité dans Yves Semen, « Qu'est-ce que l'humanisme chrétien ? » AES France, 12 mai 2009.
- **JULES Ferry**, « Discours devant la Chambre des députés », sur assemblee-nationale.fr, 28 Juillet 1885.
- **KABORE, Boniface**, *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier*, Paris, l'Harmattan, 2001.

- **KAREN, Barad**, « Posthumanist Performativity : Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter », *signs*, 2003.
- **KANT, Emmanuel**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbós, Paris, Delagrave, 1973.
 - *Critique de la raison pure* (1781), Paris, PUF, trad. Tremesaygues et Pacaud, 1986.
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1797), Paris, Nathan, trad. Victor Delbos, 1989.
 - *Critique de la Faculté de juger* (1790), Paris, Vrin, trad. Philonenko, 2000.
 - *Théorie pratique d'un prétendu droit de mentir par humanité*, Paris, Vrin, 2000.
 - *Projet de paix perpétuelle*, Paris, PUF, trad. J. Gibelin, Nathan, 1991.
 - *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renault, Paris, GF Flammarion, 2000.
 - *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004.
- **LACHANCE, Louis**, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Quentin Moreau, 2015, (Ière éd. 1965).
- **LADRIERE, Jean**, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, éd., Aubier, 1977.
- **LALLEMENT, Michel**, *Histoire des idées sociologiques, des origines à Weber*, 2^e édition, Paris, Nathan, 1993.
- *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, CERF, 1973.
- *Le Coran*, tomes 1 et 2, traduction d'Édouard Montet, Paris, Payot, 1958.
- **LOCKE, John**, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, GF-Flammarion, 1984.
- **LUCAS, D.**, *Crise des valeurs éducatives et postmodernité*, Paris, L'Harmattan, Coll. Théôria, 2009.
- **MACHIAVEL, Nicolas**, *Le Prince*, Paris Garnier Flammarion 1972.

- **MANGA BIHINA, Antoine et ISSOUFOU SOULE MOUCHILI, Njimom,** *Le pluralisme des rationalités. Etat des lieux, débats et interrogations*, Paris, L'Harmattan, 2019.
- **MARITAIN, Jacques,** *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, Gallimard, 1945.
 - *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1959.
 - *La philosophie morale. Examens historiques et critiques des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960.
 - « Principes d'une politique humaniste », Paul Hartmann, 1945 ; Réédition in *Œuvres complètes*, tome VIII, Fribourg, édition universitaires et Paris, éd. Saint-Paul, 1991.
 - *Humanisme intégral*, (1936), Paris, Cerf, 2006.
- **MARX, Karl,** *L'idéologie Allemande*, Paris, Editions sociales, 1971.
 - *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, « collection le livre de poche » 1973.
 - *Avant-propos à la contribution à la critique de l'économie politique*, (1859), édition La Pléiade, *Karl Marx Œuvres Economie I*.
 - « Economie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844) », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la pléiade, Tome II.
 - « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, » in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Tome I.
- **MARX et ENGELS,** *Manifeste du parti communiste*, (1848), trad. Esrime Lyotardy, Librairie Générale Française, Paris, 1986.
- **MASURE, Eugène,** *L'humanisme chrétien*, Beauchesne, 1937. Réédition : Paris-la-Colombe.
- **MILAD, Doueïhi,** *Pour un humanisme numérique*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI^{ème} siècle », 2011
- **MERLEAU-PONTY, Maurice,** *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Réed. Gallimard, coll. « Idées », 1947.
- **MBELE, Charles-Romain,** *Essai sur le post colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLE, 2010.

- **MENDO ZE, Gervais**, *20 Défis pour le millénaire. Bâtir un nouvel humanisme*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2000.
- **MONO NDJANA, Hubert**, *Paradoxe. Essai sur les contradictions du sens commun*, Yaoundé, éd. Objectif, 1981.
 - *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, l'Harmattan, 2016.
 - *A la tombée du jour. Problématique, théorie et pratique de la philosophie africaine*, Yaoundé, éd. Carrefour, 2000.
 - « Le Beau, le juste, le vrai, vus d'Afrique aujourd'hui », conférence dans le cadre de la Palabre scientifique du CERDOTOLA, sur le thème : *L'éthique et l'esthétique africaines en contexte de mondialisation*, Yaoundé, 8-10 octobre 2013.
- **MUTUNDA, Mwembo**, *La technoscience face aux conflits des rationalités in Philosophie africaine : rationalité et rationalités. Actes de la XIVème Semaine philosophique de Kinshasa, (du 24 au 30 Avril 1994), (Recherches Philosophiques Africaines, 24). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Publications Canisius, 1997.*
- **NJOH MOUELLE, Ebénézer**, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement, suivi de développer la richesse humaine*, Yaoundé, Ed., du Mont-Cameroun, 1988.
 - *Jalon I. Recherches d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Clé, 1970.
 - *Jalon II. Recherches d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Clé, 1975.
 - *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980.
 - *Considérations actuelles sur l'Afrique. Questions posées par H. Mono Ndjana*, Yaoundé, Clé, 1983.
 - *Quelle éthique pour le transhumanisme ?* Paris, L'Harmattan, 2018.
- **NKWAME, Nkrumah**, *Le Consciencisme*, Paris, Editions Présence Africaine, 1976.
 - *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Editions Présence Africaine, coll. « Textes politiques », 2001. (Première édition : anglais : 1963 ; français : 1964).

- **OKAH-ATENGA, Pierre-Paul**, *Cosmologie et Philosophie. De la Justice et du Fonctionnement du Monde*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2014.
- **ONDOUA, Puis**, *Existence et valeurs. L'urgence de la Philosophie*, (Tome I), Paris, L'Harmattan, 2009.
- **OUMAROU MAZADOU**, *Politique et Humanisme. Réflexions sur le devenir de l'Etat à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Monange, 2022.
- **OWONO ZAMBO, Nathanaël-Noël**, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*. Yaoundé, l'Harmattan, 2018.
- *Œuvres complètes de M^{me} la baronne de Staël : De l'Allemagne*, Treuttel & Wurtz, 1820.
- **PASCAL**, *Pensées*, Paris, Ed. Variorum, 1876.
- **PATERSON, Isabel**, *The God of the Machine*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1943
- **PAUL VI**, *Populorum Progressio*, 26 mars 1967, lettre encyclique, article 20.
- **PELRAS, Samuel**, *La démocratie libérale en procès*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- **POPPER, Karl**, *La société ouverte et ses ennemis*, volume 1, (1945), Paris, seuil, 1979.
 - *La société ouverte et ses ennemis*, volume 2, (1945), Paris, seuil, 1979.
 - *Misère de l'historicisme* (1956), Paris, éd., Press Pocket, 1988.
 - *La quête inachevée* (1974), Paris, éd., Press Pocket, 1989.
- **PLATON**, *La République*, traduction d'Émile Chambry, Paris, Denoël 1977.
- **PLUMYENE, Jean**, *Les nations romantiques, histoire du nationalisme : le dix-neuvième siècle*, Paris, éd. Fayard, 1979.
- **POLIN, Raymond**, *Éthique et politique*, Paris, Éditions Sirey, 1968.
- **RAWLS, John**, *Théorie de la Justice*, trad. de l'américain Catherine Audard, Paris, Editions du Seuil, 1987.
- **RENAN, Ernest**, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Pocket, 1992.
 - *L'avenir de la science* (1890), Paris, garnier-Flammarion, 1995.
- **RENAUT, Alain**, « Humanisme et sciences humaines », in Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

- **REVAULT D'ALLONNES, Myriam**, *Le dépérissement de la politique*, Paris, Champs Flammarion, 2002.
- **RICOEUR, Paul**, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
 - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.
 - *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault d'Allumes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997.
- **RIVERO, Jean et WALINE, Jean**, *Droit administratif*, 18ème éd, Paris, Dalloz, 2000.
- **ROSANVALLON, Pierre**, *Le capitalisme utopique*, Seuil, sous le titre *Le libéralisme économique*, Paris, Seuil, 1988.
- **STAROBINSKI, Jean**, *L'invention de la liberté 1700-1789 suivi de 1789, les emblèmes de la Raison*, Gallimard, 2006
- **SCHELER, Max**, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958.
- **SHMUEL, Trigano**, *Le monothéisme est un humanisme*, Odile Jacob, 2000
- **SYLLA, Lanciné**, *Tribalisme et parti unique en Afrique noire*, Paris, Université nationale de Côte d'Ivoire, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1977.
- **TOWA, Marcien**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 2011.
- **TRUDEL, Jean-Paul**, *Saint Augustin, humaniste : étude sur la place de Saint Augustin dans l'histoire de la culture classique*, Editions du bien public, 1954.
- **VERDON, Laure**, *Le Moyen-Âge*, Berlin, 2003, pp. 242-243.
- **WEBER, Max**, *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 1982.

IV/- Articles

- **ABEGA, Séverin Cécile**, « Cannibales et législateurs », In *Terroirs*, revue africaine de sciences sociales et de philosophie, 1-2/2006, p. 150.

- **AYISSI, Lucien**, « Corruption et violence », in *Cahier de l'UCAC*, N°3 : Violences urbaines au Sud du Sahara, 1998, pp. 75-85.
- **Actes du colloque** : Éducation et vivre-ensemble, « la problématique du vivre ensemble dans les curricula », Edition SRED, service de la Recherche en Éducation 2002, p 281 pages.
- **BASTIEN, Daniel**, « Ricardo, l'économiste citoyen », sur lesechos.fr, 16 août 2013.
- **BESNIER, Jean-Michel**, « Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ? » *Etudes*, S.E.R., vol. 414, n°6, 2011.
- **BOURGEOT, André**, « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnies ! », In Joël Vernet (dir.), *Pays du sahel. Du Tchad au Sénégal, du Mali au Niger*, Paris, Editions Autrement, janvier 1994, N° 72, P. 82-92.
- **BOUSSOUGOU-HOUEYOU, Sosthène**, « Mondialisation et lutte pour la reconnaissance culturelle », In *L'Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie. Numéro 4, Editions du GRESHS, Libreville, 2012, P. 26.
- **CADOUX, Richard**, « Le Christianisme est-il un humanisme ? » sur evangile-et-liberte.net, 4 mars 2014.
- **CHAMPOMIER, Jean**, « Naissance de l'humanisme chrétien (Saint Juste, Origène, Clément d'Alexandrie) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Juillet 1947, p. 58-96.
- **COULON, Christian**, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, coll. « Sociologie », 1997, p. 51.
- **DELBOS, Claude**, « L'humanisme chrétien », sur humanisme-et-lumieres.com, 27 Juillet 2009.
- **DUPRAT, Cathérine**, « Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet », *Annales historiques de la révolution française*, n°285, 1991, pp. 387-393.
- **JEAN-PAUL II**, « Diversité culturelle et respect réciproque », In DC 2239, (2001), p. 5
- **KOUVOUAMA, Abel**, « Le tribalisme, ruse et arôme des intellectuels ». In Nsika-Nkaya H., Yila A. (dir.), *Le tribalisme en question*, Paris, l'Harmattan, 2005.

- **MPAGA, Christ Olivier**, « Ethnies et Identité nationale », In *Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie. Numéro 4, Editions du GRESHS, Libreville, 2012, p. 11.
- **NDOUNOU, Landry**, « Pluralisme politique versus pluralisme paradoxal », In *L'Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie. Numéro 4, Libreville, 2012, p. 76.
- **OLZAK, Suzan**, cité par **OTAYEK, René**, « Afrique : Les identités contre la démocratie » In *Cahier des Sciences Humaines*, Nouvelle série, n°10, Paris, Editions de l'Aube, 1999, p. 5-22, p.6.
- **PIETRI, Gaston**, « Humanisme, colonisation et évangélisation », sur la-croix.com, 19 Janvier 2006.
- **PUJOL, Stéphane**, « L'humanisme et les Lumières », *Dix-huitième siècle* « La recherche aujourd'hui », n°30, 1998, pp. 271-279.
- **ROBERT, Ricard**, « Humanisme et colonisation aux origines de l'Amérique espagnole », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°10, 1951, p. 132-149.
- **SHAHEEN, Mozaffar** et **SCHEDLER, Andreas**, "The comparative Study of Electoral Governance – Introduction", *International Political Science Review* 23 n° 1(2002): 5-27.
- **TONDA, Joseph**, « Signe des temps », In *Identité, Identités*, Libreville, Editions raponda Walker, Septembre 2007.
- **VANDAMME, Pierre-Etienne**, « La double subversion du Christianisme. Sur l'intrication du politique et du religieux », *Projections*, n°1, 23 octobre 2011.
- **WINOCK, Michel**, *Le socialisme en France et en Europe : XIX^{ème} – XX^{ème} siècle*, Seuil, coll. « Points Histoire », 1992

V/- Revues

- *Décentralisation et démocratie en Afrique*. Revue Monde en développement, Volume 3 – 2006/1-N°133.

- *L'Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie. Numéro 4, Editions du GRESHS, Libreville, 2012, 288 p.
- *Politique Africaine* n°104 « Partis politiques d'Afrique. Retour sur un objet délaissé », Paris, Karthala, décembre 2006, 200 p.
- *Politique Africaine* n°78 « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », Paris, Karthala, juin 2000, 224 p.
- *Politique Africaine*, n°69, « Des élections comme les autres », Paris, Karthala, mars 1998, 176 p.
- Catherine Duprat, « Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet », *Annales historiques de la révolution française*, n°285, 1991.
- Damien Theillier, « Hegel et la divinisation de l'Etat », *Le Québécois libre*, n° 299, 15 avril 2012.
- Jean Champomier, « Naissance de l'humanisme chrétien (Saint Juste, Origène, Clément d'Alexandrie) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Juillet 1947.
- Audrey Liberge, « Le robot au service de l'homme ou l'homme au service du robot ? » (Archive), sur siecledigital.fr, 26 janvier 2016.
- Joachim Israel, « L'Humanisme dans les théories de Marx », *L'homme et la société*, n°11 « Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation », 1969, pp. 109-126.
- Laurent Etre, « L'humanisme numérique vise à repérer ce qui peut être conservé de l'humanisme classique (Entretien avec Milad Doueihy) », sur humanite.fr, 19 mai 2016.
- Joël Decarsin, « L'idéologie du bonheur selon Jacques Ellul d'après Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, pp. 47-50 » in sur millebords.org, Association internationale Jacques Ellul, groupe Marseille-Aix, 26 mai 2010.
- Olivier Dessibourg, « Une machine temporelle pour redécouvrir Venise (selon Frédéric Kaplan, professeur en humanités numériques à l'Ecole polytechnique fédérale de Lausanne) », in *Le Temps*, n°4538, 23 février 2013.
- Pierre-Etienne Vandamme, « La double subversion du Christianisme. Sur l'intrication du politique et du religieux », *Projections*, n°1, 23 octobre 2011.
- Marianne Valentin, « Les infortunes du mot humanitaire », *Vacarme*, n°4 & 5, 2 septembre 1997.

- Paul VI, « L'humanisme chrétien », in *Il est ressuscité !* crc-resurrection.org, site de la contre-réforme catholique, n°12, Juillet 2003.
- Thomas Golsenne, « L'homme est la mesure de toutes choses » (ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus), in *Adam et l'Astragale, Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, éditions de la MSH, 2009.
- Robert Ricard, « Humanisme et colonisation aux origines de l'Amérique espagnole », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°10, 1951.
- Stéphane Pujol, « L'humanisme et les Lumières », *Dix-huitième siècle* « La recherche aujourd'hui », n°30, 1998.
- Florence Wolf, « La question de l'humain après Marx », *Actuel Marx en Ligne*, n°21, 26 Août 2003.

VI/- Autres textes

- Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance, 2007.
- Charte des Nations Unies, 1945.
- Chapitre B, Les défis du transhumanisme. Rapport d'office parlementaire sur *l'impact et les enjeux des nouvelles technologies d'exploitation et de thérapie du cerveau*. Rapport n°476 (2011-2012) de MM. Alain Claeys, député et Jean-Sébastien Vialatte, député, fait au nom de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, déposé le 13 mars 2012.
- Déclaration Universelle des droits de l'Homme, 1948.
- Interview intitulée « Le posthumanisme avec Jean Michel Besnier », pour l'émission *Les racines du ciel* (France-culture) par Frédéric Lenoir, Leili Anvar ; dimanche de 7h05 à 8h53min du 1er juin 2014.
- Pape François, *FRATELLI TUTTI*, publié le 03 octobre 2020, à Assise.

VII/- Usuels

- **DORTIER, Jean-François** (Sous la dir. de), *Le Dictionnaire des Sciences Sociales*, Paris, Editions sciences Humaines, 2013.
- **LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991.
- **RUSS, Jacqueline**, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2011.
- **AUROUX S, JACOB**, (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques II*, Paris, PUF, 2005.
- **ZARADER, Jean-Pierre** (dir.), *Le vocabulaire de Lévinas*, collection, Paris, Ellipses, 2002.

VIII/- Webographie

- « L'Etat en faillite » en droit international https://www.persee.fr/doc/rqdi_0828-9999_2015_num_28_2_2184
- *Directives pour les missions d'observation et de suivi des élections de l'Union africaine*, 2002, article 1.1. www.achpr.org/guide-election
- Joan Tilouine et Youssef Aït Akdim, « Libye : fallait-il renverser Kadhafi ? » (26 Août 2014), *Jeune Afrique*, en ligne : *Jeune Afrique* www.jeuneafrique.com/45900/politique/libye-fallait-il-renverser-kadhafi, consulté le 25 Janvier 2019 à 10H35.
- La collection Union africaine, *Les conflits et la violence politique résultant des élections*, Consolider le rôle de l'Union africaine dans la prévention, la gestion et le règlement des conflits. RAPPORT DU GROUPE DES SAGES DE L'UA. International Peace Institute, décembre 2012. www.peaceau.org/uploads/ipi-pub-les_conflits-electoraux.pdf
- LE ROY E. Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme, In site : www.dhdi.free/recherches/droithomme/articles/fdtsdh
- Lucien AYISSI, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre-ensemble en Afrique », article publié le 14 Décembre 2006. <http://ayiluc.over-blog.org/article-4903250.html>

- www.transparency.org/research. Consulté le 24 Février 2019 à 19H 07.
- www.Legrandsoir.info/comprendre-la-corruption-au-cameroun.html, site consulté le 3 Février 2019 à 16H19.
- Bernard Chavance, « De la prédation et de la chasse à l’homme à l’anarchisme universel », Revue de la régulation [En ligne], 19 1^{er} septembre/Spring 2016, mis en ligne le 27 juin 2016, consulté le 21 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/regulation/11952> ;
DOL :<https://doi.org/10.4000/regulation.11592>.

INDEX

INDEX DES AUTEURS

A

Abdenmour26, 28, 36, 329
Adam27, 36, 47, 219, 319, 331, 341
Akenda.....6
Althusser54, 55
Amin, Samir327
Angelico30
Arendt.....30
Aristote27, 28, 30, 31, 80, 322
Audrey61, 340
Augustin26, 30, 329, 337
Ayissi 4, 7, 9, 17, 151, 174, 193, 194, 322,
 328, 338, 343

B

Bacon34, 41, 67
Barad62, 333
Barbin.....328
Beaufret73
Benoit.....329
Bergson52
Bidar26, 28, 36, 37
Boèce30
Boussougou117
Braidotti64
Busse42, 329
Buste28

C

Cabet.....52
Cahen.....121, 329
Camus.....30
Carl Gustav37
Cassier329
Chalier107, 326
Chazal329
Cheikh329
Cicéron28, 30
Copernic33, 34, 41
Corneille42

Coulon 123, 124
Cuerrier 60

D

Damien 51, 340
Damour 62
Dante 25, 30, 32
David Doat..... 62
Decarsin 48, 341
Delbos..... 330, 339
Derrida..... 30, 100, 293
Descartes 35, 41, 67, 68, 78, 79, 97, 100,
 271, 315, 329, 353
Dessibourg 64, 341
Detienne 330
Diderot 24, 49, 185
Djoko 186
Duccio..... 32

E

Eboussi 330
Ellul 39, 45, 47, 48, 51, 52, 55, 58, 59, 341
Emmanuel 7, 10, 40, 46, 54, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 92,
 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 149,
 245, 252, 253, 270, 272, 273, 275, 313,
 322, 326, 327, 333, 353
Engels 53, 54, 56, 59, 60
Epictète 29
Erasmus 34, 35, 71
Eschyle 26
Euripide 26
Evelyne..... 42, 328

F

Feuerbach 53, 54
Fishter 331
Florentin 30
Fourier 52
Francis 41, 63, 67, 322, 331

François 3, 24, 81, 98, 165, 174, 250, 252,
288, 327, 330, 335, 342
Fukuyama331

G

Gnos331
Golsenne26, 27, 341
Guchet64
Guillebaud.....65

H

Hans332
Heidegger 27, 30, 65, 73, 74, 77, 78, 80, 94,
112, 272, 274, 326, 328, 337, 353
Hobbes43
Huntington118
Husserl 77, 78, 79, 80, 90, 94, 272, 326,
353

J

Jacques 31, 39, 40, 45, 47, 48, 51, 52, 55,
58, 59, 100, 107, 293, 326, 328, 330, 334,
341
Jean-Paul II.....40
Job.....37, 329
Jules Ferry48, 49

K

Kabore121, 333
Kant2, 45, 46, 54, 58, 149, 245
Kapumba.....6, 327
Karl 48, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
66, 333, 334, 336
Kierkegaard30
Kuhn4
Kwame.....239

L

Lachance333
Lalande.....6
Laure29, 30, 338
Léon Bloy40
Léonard De Vinci32, 34

Levinas..... 7, 74, 326, 352
LutherIv, 30, 32

M

Machiavel..... 33
Manga Bihina 266, 267, 334
Marc-Aurel 28
Maritain 31, 40
Marx 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66,
327, 334, 340, 341
Max..... 8, 38, 48, 337, 338
Mazadou 152, 170, 202, 318, 319, 336
Meinrad 115
Mendo Ze..... 3, 226, 231, 335
Merleau-Ponty..... 335
Michel Ange..... 32
Milad 64, 340
Mono Ndjana..... 174, 186, 317, 335
Monolithique 5
Montaigne 25, 71, 73
Mounier 40
Mozaffar 215, 339
Mpaga 122, 339
Mutunda 5, 6
Mveng..... 145, 146
Mwembo 5, 6, 335
Myriam Revault d'Allonnes..... 319

N

Ndounou..... 199
Niethammer..... 24, 49, 50, 332
Nietzsche 40, 53
Njoh Mouellé..... 62
Nkrumah..... 239, 336

O

Okah Atenga..... 266, 267
Osier 53, 331
Ouaknin 275
Owen 52
Owono Zambo 132, 133, 136, 139, 318,
336

P

Pascal19, 30, 35, 74, 185
Paterson47
Paul VI.....40, 248, 341
Péguy40
Piétri49
Platon.....26, 29
Plutarque.....29
Poirier.....81, 98, 327
Pondi.....252
Popper51, 52
Proudhon.....24, 48
Pujol.....339

R

Renan53
Richard Cadoux.....38
Ricoeur337
Rivero282, 337
Rousseau.....107

S

Sarkozy122, 123, 331
Sartre73, 89, 90, 112, 276

Scheler..... 38
Sénèque 29
Simondon 64, 331
Sloterdijk 63
Socrate 27
Sophocle..... 26
Spinoza..... 42, 81, 307, 329
Stéphane..... 44, 339, 341

T

Tchoungui..... 264
Thomas d'Aquin 26, 30, 31, 259, 260, 333
Tite-Live..... 29
Trigano..... 24, 36, 337
Trudel..... 337

V

Verdon 29, 30
Vernant 26

W

Waline 282, 337
Wolf..... 54, 341

INDEX DES CONCEPTS

A

Abus 11, 162, 177, 178, 179, 187, 191, 312, 354

Accueil 75, 88, 90, 100, 111, 167, 219, 241, 243, 254, 274, 292, 293, 294, 297, 299

Affectivité5, 80, 96

Africain 17, 19, 115, 122, 171, 235, 238, 239, 278, 303, 305, 320, 322, 332

Afrique 2, 4, 8, 12, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 49, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 134, 142, 146, 161, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 174, 175, 184, 186, 194, 196, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 240, 244, 246, 250, 251, 252, 253, 255, 263, 266, 267, 268, 278, 279, 280, 282, 284, 285, 287, 291, 299, 306, 309, 312, 313, 316, 317, 321, 322, 327, 329, 330, 331, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 353, 354, 355

Aliénation53, 54, 57, 340

Alliance129, 294

Altérité 11, 19, 75, 78, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 112, 136, 144, 193, 219, 235, 236, 242, 243, 273, 260, 271, 274, 292, 299, 315, 320, 352, 353, 356

Amitié20, 32, 293, 278, 356

Amour 2, 14, 24, 32, 35, 38, 61, 90, 98, 109, 130, 131, 231, 232, 263, 315

Anthropologie27, 115, 146, 331, 341

Antiquité 3, 24, 25, 26, 29, 31, 34, 51, 72, 314, 352

Apologie.....54, 294, 316

Art 26, 32, 34, 46, 56, 63, 237, 254, 257, 260, 263, 299, 321, 356

Authentique 2, 19, 81, 135, 136, 174, 225, 230, 239, 293, 278, 293, 306, 307, 320, 356

Autre 5, 7, 8, 10, 11, 15, 17, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 45, 46, 48,

54, 55, 65, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 118, 131, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 147, 152, 155, 157, 159, 168, 171, 179, 193, 194, 197, 201, 214, 228, 229, 230, 233, 235, 238, 241, 243, 249, 253, 257, 258, 264, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 283, 290, 292, 293, 295, 297, 298, 300, 304, 305, 306, 309, 313, 314, 315, 318, 319, 322, 326, 352, 353, 356

Autrui 7, 9, 14, 19, 48, 67, 73, 74, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 176, 223, 224, 232, 233, 257, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 293, 300, 304, 315, 319, 321, 353

B

Bataille 165, 206, 244, 282, 355

C

Camerounité..... 136

Capitalisme..... 66

Cause 35, 41, 45, 70, 75, 88, 96, 110, 129, 139, 161, 169, 171, 181, 192, 197, 198, 202, 206, 219, 232, 238, 245, 254, 259, 268, 272, 276, 281, 292, 298, 301

Chrétien 30, 31, 38, 39, 40, 45, 231, 333, 334, 338, 339, 340, 341

Christianisme 26

Citoyen 24

Citoyenneté..... 193

Civilisation 10, 13, 16, 19, 40, 49, 72, 74, 79, 145, 226

Coexistence 7, 9, 11, 15, 17, 18, 61, 116, 117, 118, 149, 152, 161, 198, 216, 219, 230, 241, 245, 267, 316, 317, 322, 354

Cohésion 18, 61, 70, 116, 129, 130, 132, 135, 152, 164, 168, 170, 175, 241, 243, 266, 268, 285, 300, 303, 314, 316, 317
Commandement 38, 83, 91, 112, 272, 273
Commission.....179, 188, 189
Compétition 70, 196, 203, 206, 207, 210, 304
Comportement 8, 11, 117, 139, 140, 176, 180, 187, 194, 222, 242, 247, 311
Concile.....40, 295, 298
Conflit 11, 38, 54, 123, 209, 251, 262, 265, 266, 275, 307, 354
Consciencisme.....235
Conséquence 7, 12, 30, 39, 59, 67, 124, 161, 230, 265, 268, 272, 304
Constitution.....40, 45, 162, 194, 257, 327
Continuité 78, 95, 133, 157, 158, 159, 354
Corruption 9, 17, 18, 19, 20, 117, 149, 151, 160, 162, 163, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 309, 312, 317, 328, 343, 354, 355
Crise 4, 7, 8, 11, 16, 17, 18, 19, 24, 108, 112, 123, 124, 131, 139, 149, 150, 151, 166, 169, 170, 186, 196, 198, 204, 205, 207, 216, 221, 235, 237, 238, 251, 255, 264, 265, 266, 269, 278, 280, 284, 295, 299, 306, 309, 313, 317, 322, 328, 330, 354
Croissance 6, 146, 167, 175, 182, 197, 222, 230, 285, 356
Culture..... ii

D

Décentralisation280, 281, 282, 356
Déclaration194, 295
Démocratie 8, 12, 15, 18, 43, 52, 118, 119, 125, 162, 175, 197, 208, 214, 215, 216, 217, 224, 278, 279, 282, 336, 339, 340, 341, 354, 356
Dérangement.....84, 85, 86, 88, 353
Devoir 47, 49, 88, 89, 90, 92, 112, 131, 135, 137, 143, 154, 160, 187, 217, 243, 250, 253, 254, 260, 265, 269, 270, 286, 287, 315, 321, 356

Dialectique 15, 56, 59, 106, 239, 241, 270, 273, 275, 356
Dialogue 12, 27, 75, 134, 239, 241, 247, 261, 264, 265, 267, 268, 269, 271, 276, 278, 282, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 307, 313, 321, 356, 357
Dieu 3, 4, 14, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 47, 53, 76, 83, 87, 88, 95, 100, 109, 259, 272, 296, 297, 323, 326, 328, 337
Dignité 2, 13, 14, 22, 28, 40, 57, 59, 60, 69, 71, 76, 84, 120, 147, 158, 161, 223, 254, 264, 267, 269, 276, 280, 290, 291, 294, 301, 311, 354
Dissuasion 185
Doctrine 22, 35, 39, 45, 49, 50, 56, 61, 72, 116, 126, 153, 155, 283
Dynamisme 237, 239, 259, 356

E

Echanges 14, 33, 66, 120, 203, 219, 236, 240, 243, 283, 319
Ecole 15, 139, 225, 226, 227, 228, 229, 243, 261, 262, 270, 274, 276, 296, 302, 303, 304, 306, 320, 355, 356
Economie 55, 56, 58, 59, 252, 334
Economisme..... 193
Education 15, 17, 19, 32, 156, 160, 161, 203, 211, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 247, 248, 249, 250, 260, 261, 262, 280, 299, 302, 303, 305, 306, 320, 334, 355, 356
Effraction..... 94, 98, 353
Egalité 35, 107, 159, 163, 179, 192, 247, 254, 255, 268, 281, 300, 301
Eglise 24, 25, 31, 34, 35, 39, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 53, 72, 146, 257, 296
Egoïsme 2, 12, 86, 90, 94, 96, 97, 149, 176, 193, 250, 270, 318, 354
Election 87, 88, 107, 128, 135, 138, 198, 200, 201, 202, 206, 215, 355
Elites 32, 133, 141, 167, 168, 201, 202, 206, 216, 238, 265, 312, 355
Emergence 75, 352
Enjeu 13, 45, 198, 235, 244, 254, 255, 257, 264, 268, 284, 285, 299, 316
Entendement 5, 27, 43, 45, 46

Esprit 12, 24, 29, 33, 34, 38, 43, 46, 51, 56, 70, 79, 80, 103, 115, 140, 145, 149, 170, 191, 222, 226, 230, 232, 233, 247, 268, 280, 300, 301, 304, 305, 307, 319, 321, 330, 332

Esthétique.....32, 222, 252, 263, 335, 356

Etat 4, 8, 9, 12, 18, 19, 30, 39, 44, 46, 48, 51, 52, 59, 69, 107, 108, 109, 120, 121, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 136, 141, 142, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 176, 178, 180, 188, 190, 193, 198, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 239, 245, 249, 268, 280, 281, 282, 288, 289, 292, 307, 317, 318, 322, 327, 329, 330, 334, 336, 340, 342, 354

Etat de droit 10, 18, 150, 164, 211, 213, 317, 354

Ethique 2, 10, 19, 20, 32, 36, 40, 62, 66, 68, 69, 71, 74, 75, 83, 85, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 126, 179, 180, 193, 228, 229, 254, 257, 258, 259, 263, 264, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 278, 306, 314, 315, 320, 321, 322, 328, 332, 335, 336, 343, 352, 353, 354, 356

Ethique républicaine.....193

Ethnicisme.....125

Ethnocentrisme.....144, 242

Événement 39, 48, 74, 81, 90, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 353

Exception.....83, 111, 125, 225, 234

Extériorité 83, 85, 91, 93, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 270, 326

F

Faillite 10, 18, 74, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 161, 165, 169, 172, 313, 317, 327, 342, 354

Fini.....74

Foi 14, 24, 25, 40, 41, 42, 49, 53, 61, 82, 127, 142, 176, 178, 179, 223, 298, 303, 332

Fondement 19, 34, 44, 68, 149, 219, 245, 271, 303, 311, 319

Formation 15, 141, 222, 226, 227, 228, 243, 248, 249, 250, 258, 262, 289, 302, 303, 304, 305, 321, 357

Fraternité 10, 20, 53, 83, 106, 107, 108, 109, 111, 231, 270, 274, 276, 293, 297, 353, 356

Fraude. 176, 177, 181, 187, 205, 216, 354

G

Global-culturalisme 116, 118, 353

Gouvernance 18, 20, 44, 142, 160, 161, 162, 163, 166, 170, 171, 175, 176, 186, 191, 192, 195, 196, 213, 214, 215, 216, 217, 246, 280, 283, 287, 317, 322, 341, 354

Guerre 9, 75, 108, 109, 119, 131, 152, 158, 165, 208, 215, 244, 245, 251, 257, 307, 313

H

Harmonie 11, 12, 18, 120, 122, 132, 160, 164, 175, 178, 206, 230, 260, 266, 268, 303, 307, 317, 319, 322, 355

Histoire 22, 25, 26, 27, 29, 30, 35, 41, 42, 43, 44, 46, 51, 52, 54, 56, 59, 63, 72, 75, 80, 82, 101, 109, 117, 119, 122, 132, 147, 149, 165, 201, 221, 232, 234, 246, 251, 274, 283, 284, 300, 309, 310, 330, 331, 332, 336, 337, 341

Homme..... 22, 24, 64, 291, 326, 331, 342

Hospitalité..... 100, 293

Humain 2, 3, 6, 7, 11, 13, 15, 16, 19, 22, 25, 27, 28, 31, 34, 36, 37, 38, 43, 45, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 76, 98, 107, 108, 110, 111, 115, 117, 118, 120, 132, 146, 181, 223, 226, 229, 238, 242, 245, 247, 253, 254, 255, 259, 271, 273, 274, 276, 287, 294, 295, 296, 297, 301, 309, 311, 313, 314, 315, 320, 326, 331, 341

Humanisme 2, 3, 8, 10, 11, 15, 16, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 72, 74, 75, 84, 89, 98, 110, 112, 113, 114,

115, 126, 129, 146, 149, 219, 220, 221, 222, 226, 228, 230, 234, 246, 252, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 270, 271, 293, 278, 309, 313, 314, 315, 320, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 352, 353, 354, 355, 356

Humanitaire.....25, 252, 341

Humanité 2, 8, 9, 13, 14, 16, 22, 24, 33, 35, 38, 46, 47, 51, 54, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 71, 72, 76, 78, 80, 115, 118, 121, 126, 174, 189, 193, 225, 231, 247, 253, 256, 258, 261, 274, 291, 295, 310, 312, 313, 322, 330, 333, 339, 341

J

Jalousie232

Judaïsme 35, 37, 50, 75, 77, 314, 326, 329, 352

Justice 14, 15, 17, 18, 61, 82, 83, 84, 92, 106, 107, 109, 111, 112, 120, 142, 151, 156, 175, 182, 185, 188, 197, 231, 247, 248, 254, 257, 263, 266, 267, 268, 269, 276, 278, 290, 297, 307, 321, 328, 356

K

Kamit278, 279, 280, 356

Kemit279

L

Laxisme10, 17, 151

Liberté 8, 15, 17, 18, 35, 44, 45, 46, 48, 51, 53, 54, 57, 75, 77, 88, 92, 104, 105, 107, 109, 161, 162, 175, 209, 216, 224, 231, 247, 248, 257, 260, 261, 272, 274, 280, 281, 291, 295, 320, 326, 337

Logique 5, 6, 10, 30, 35, 50, 56, 66, 69, 101, 105, 118, 137, 151, 169, 176, 185, 189, 190, 225, 226, 230, 245, 259, 270, 285, 293, 318, 319, 328, 354

M

Maîtrise137, 293

Maritain.....31, 40

Matérialisme..... 53, 56, 59, 261

Mentalité 3, 4, 7, 8, 9, 18, 140, 149, 173, 202, 222, 233, 309, 318, 335, 354

Mépris 74, 75, 76, 202, 265, 291, 303, 352

Mission 19, 47, 53, 61, 74, 126, 152, 160, 163, 171, 175, 184, 227, 244, 248, 254, 255, 262, 276, 290, 291, 292, 313, 315

Modernité 35, 45, 51, 121, 124, 170, 228, 332

Moi 11, 42, 78, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 144, 147, 271, 272, 276, 283, 318

Mondialisation 2, 66, 68, 72, 116, 124, 127, 129, 237, 250, 255, 283, 286, 298, 327, 329, 335

Monolithique 5

Morale 19, 40, 41, 42, 49, 53, 56, 66, 69, 74, 90, 94, 102, 109, 147, 174, 177, 186, 193, 203, 223, 238, 254, 258, 259, 272, 274, 279, 305, 311, 312, 317, 328, 334

Mort 3, 28, 31, 35, 37, 42, 43, 53, 66, 72, 78, 80, 83, 146, 202, 240, 272, 274, 291, 296

Mouvement 22, 24, 26, 31, 32, 52, 56, 58, 62, 63, 71, 79, 93, 99, 101, 104, 273, 301

Moyen-Âge..... 29, 30, 338, 352

Multiculturalisme 131, 135, 241, 284

Multiculturalité..... 15, 241, 242

Multidirectionnel 5

N

Nation 51, 59, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 135, 136, 142, 157, 171, 172, 182, 190, 203, 207, 264, 297, 312, 316, 331, 337

Nationalisme 126, 128, 129, 130, 134, 140, 254, 336

Nature 3, 4, 7, 12, 13, 17, 27, 41, 42, 43, 56, 58, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 84, 90, 116, 119, 122, 125, 128, 129, 131, 140, 149, 153, 175, 177, 187, 194, 197, 201, 202, 219, 223, 233, 234, 235, 255, 257, 259, 261, 268, 276, 290, 294, 307, 310, 318, 319, 327, 332, 353

Nazis..... 22, 71, 75

Nécessité 20, 60, 66, 107, 108, 192, 223, 226, 236, 244, 257, 258, 260, 264, 290, 306, 316, 321, 356

O

Obligation.....45, 76, 110, 163, 226
Observation.....58, 213, 342
Occident 3, 26, 28, 29, 74, 117, 121, 166, 167, 169, 278, 279, 280, 295, 318, 329
Œcuménisme.....278, 295, 298, 321, 357
Ontologie . 90, 94, 103, 112, 274, 275, 353
Opinion 3, 5, 22, 123, 128, 207, 230, 242, 269, 291
Ordre 12, 33, 38, 42, 47, 69, 74, 75, 82, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 97, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 119, 120, 122, 126, 127, 129, 134, 141, 145, 152, 156, 159, 164, 168, 198, 249, 250, 252, 254, 255, 258, 259, 267, 270, 274, 288, 303, 304, 305, 314, 315, 319, 320, 322
Organisation 8, 43, 61, 103, 118, 120, 129, 145, 149, 153, 162, 197, 207, 208, 261, 279, 280, 310
Orient.....29, 295
Otage.. 84, 86, 89, 112, 187, 270, 315, 353
Ouverture 30, 34, 59, 69, 88, 90, 99, 226, 249, 292, 293, 295, 298, 304

P

Paix 8, 14, 15, 18, 19, 34, 43, 98, 100, 101, 107, 108, 111, 120, 131, 134, 135, 149, 156, 157, 158, 169, 197, 213, 214, 216, 219, 229, 231, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 263, 264, 265, 266, 274, 276, 278, 279, 289, 294, 297, 299, 307, 317, 320, 330, 333, 354, 356
Paradigme 3, 4, 7, 19, 49, 54, 57, 116, 119, 170, 219
Partialité.....188, 205, 209, 267, 291, 355
Patriotisme ...127, 130, 131, 134, 140, 225
Pauvreté 9, 14, 117, 142, 152, 160, 162, 167, 168, 182, 194, 228, 231, 234, 238, 244, 285, 287, 289, 290, 321, 328, 356
Pédagogie citoyenne193

Perception 9, 56, 74, 79, 93, 96, 127, 176, 222, 230

Personne 2, 3, 6, 22, 31, 38, 41, 44, 50, 56, 57, 59, 60, 66, 71, 73, 86, 87, 88, 99, 110, 111, 115, 146, 169, 174, 177, 178, 222, 225, 232, 235, 241, 254, 257, 261, 262, 272, 273, 274, 275, 300, 301, 305, 306, 312, 314, 352

Perspective 8, 15, 29, 102, 134, 135, 202, 242, 245, 252, 259, 261, 275, 278, 282, 295, 314

Pertinence 11, 15, 16, 17, 22, 24, 36, 61, 74, 113, 133, 145, 149, 182, 185, 219, 222, 278, 314, 317, 319, 321

Phénomène 19, 31, 39, 53, 112, 116, 124, 140, 149, 166, 169, 173, 174, 175, 186, 187, 200, 219, 238, 290, 298, 317, 354, 355

Phénoménologie 79, 94, 99, 353

Philosophie 2, 10, 19, 28, 31, 41, 43, 44, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 67, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 89, 94, 103, 109, 110, 112, 117, 192, 221, 222, 235, 239, 255, 270, 274, 275, 283, 301, 303, 313, 314, 315, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 342, 352

Plaidoyer 262, 329

Politique 2, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 20, 28, 29, 31, 33, 39, 43, 44, 47, 50, 51, 55, 57, 59, 75, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 116, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 137, 141, 142, 144, 145, 149, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 174, 180, 183, 187, 188, 189, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 226, 246, 248, 251, 253, 254, 260, 263, 265, 268, 274, 278, 279, 280, 281, 283, 286, 291, 293, 302, 306, 307, 312, 314, 315, 316, 319, 322, 327, 328, 329, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 354

Population 18, 69, 120, 129, 153, 155, 156, 157, 166, 167, 168, 182, 183, 204, 210, 238, 245, 246, 250, 265, 266, 267, 281, 312, 317, 318

Posthumanisme.....62, 63, 314, 342
Pouvoir 5, 7, 9, 11, 12, 14, 29, 33, 43, 44, 47, 52, 57, 58, 59, 63, 64, 69, 84, 91, 92, 93, 120, 125, 141, 143, 145, 151, 152, 156, 159, 162, 164, 165, 171, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 186, 187, 193, 194, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 234, 235, 240, 255, 258, 268, 272, 273, 274, 275, 278, 280, 281, 288, 300, 302, 312, 315, 317, 322, 328, 354
Pragmatisme193
Précarité93, 182, 278, 321
Prédatrice 4, 8, 9, 17, 149, 173, 176, 309, 311, 320, 354
Prévention 158, 185, 204, 213, 214, 222, 342
Primat.....57, 85, 103, 260, 321, 353
Priorité 7, 10, 19, 74, 81, 110, 141, 143, 242, 254, 257, 304, 315, 353
Prochain 19, 38, 74, 82, 85, 89, 112, 202, 276, 315
Progrès 8, 12, 13, 16, 24, 46, 49, 53, 70, 122, 134, 159, 214, 219, 223, 224, 231, 232, 234, 245, 249, 255, 263, 281, 310, 330
Promesse.....94
Proximité 9, 35, 84, 85, 88, 98, 101, 102, 106, 110, 210, 238, 251, 281, 282, 353

R

Races.....48, 49
Raison 5, 6, 9, 15, 17, 26, 27, 28, 31, 41, 42, 46, 47, 54, 57, 61, 65, 82, 85, 90, 91, 95, 104, 108, 109, 110, 127, 131, 132, 139, 141, 156, 188, 202, 207, 217, 219, 226, 237, 238, 255, 258, 260, 265, 269, 273, 282, 291, 293, 307, 309, 310, 328, 332, 333
Rapport 10, 11, 17, 19, 20, 32, 36, 41, 56, 62, 63, 64, 66, 71, 81, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 103, 105, 106, 112, 126, 131, 132, 140, 145, 151, 164, 175, 193, 197, 207, 214, 219, 226, 237, 240, 248, 252, 273, 257, 258, 260, 270, 271, 274, 275, 301, 320, 353, 356
Rationaliste41, 314, 352

Rationalité 4, 5, 6, 7, 9, 17, 65, 149, 151, 176, 202, 309, 311, 312, 317, 320, 327, 333, 335, 354
Réciprocité 75, 76, 86, 88, 89, 92, 93, 104, 107, 262, 271
Réciproque 86, 87, 88, 96, 103, 219, 241, 299, 319, 339
Reconstruction 80, 115, 131, 276, 293, 278, 306, 307, 321, 356
Régulation 18, 67, 68, 169, 170, 193, 208, 276, 315, 317, 319, 343, 355
Religion 29, 33, 35, 37, 39, 42, 43, 53, 56, 60, 61, 71, 82, 117, 119, 248, 294, 302, 328, 329, 333
Renaissance 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 44, 46, 61, 71, 72, 73, **139, 314, 328, 331, 341, 352**
Rencontre 10, 81, 82, 83, 85, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 101, 122, 171, 242, 263, 271, 275, 295, 299, 301, 305, 306, 315, 353
Repli identitaire 138, 316
Représentation 41
Répression 121, 185, 222
Respect 13, 14, 22, 83, 107, 131, 140, 152, 154, 159, 162, 163, 179, 222, 223, 224, 228, 231, 234, 241, 247, 248, 264, 275, 289, 291, 294, 295, 297, 299, 300, 302, 304, 306, 320, 321, 339, 355
Responsabilité 10, 18, 19, 68, 71, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 96, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 152, 157, 158, 167, 169, 200, 201, 203, 229, 254, 261, 270, 272, 273, 275, 280, 289, 303, 304, 315, 322, 353
Revendication 116, 118, 123, 125, 279, 316, 353

S

Savoir 25, 38, 72, 74, 94, 96, 99, 102, 118, 132, 134, 159, 198, 219, 257, 276, 278, 303, 320
Science 12, 17, 30, 33, 34, 35, 41, 50, 53, 63, 66, 68, 70, 71, 84, 94, 224, 248, 253, 274, 322, 332, 337

Sécurité 7, 8, 18, 82, 107, 116, 129, 152, 154, 156, 157, 158, 160, 164, 166, 169, 179, 181, 197, 200, 213, 214, 248, 257, 286, 288, 289, 290, 292, 293, 317, 354

Sensibilité5, 90, 101, 147, 290, 303

Service 17, 18, 50, 53, 59, 61, 68, 87, 88, 107, 109, 130, 131, 154, 156, 159, 177, 187, 188, 189, 190, 191, 201, 202, 229, 247, 249, 260, 261, 262, 263, 264, 271, 282, 294, 301, 317, 320, 338, 340, 356

Signe.....40, 186, 189, 191, 219

Sincérité.....265, 291, 321, 356

Socialité 93, 97, 98, 170, 273, 315, 319, 353

Société 8, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 32, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 61, 64, 66, 67, 69, 84, 103, 106, 107, 112, 116, 119, 130, 133, 135, 145, 146, 149, 152, 157, 158, 164, 170, 171, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 190, 192, 195, 197, 200, 203, 207, 208, 219, 221, 222, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 238, 240, 241, 242, 243, 246, 250, 254, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 275, 276, 278, 279, 280, 294, 296, 299, 300, 302, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 331, 336, 340, 356

Soi 10, 19, 39, 45, 51, 56, 61, 74, 79, 81, 84, 86, 89, 90, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 118, 129, 132, 135, 149, 160, 166, 192, 214, 226, 227, 231, 233, 234, 235, 236, 270, 273, 274, 276, 286, 290, 293, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 322, 353

Solidaire.....135, 219, 221, 256

Solidarité 8, 12, 14, 19, 131, 134, 141, 143, 145, 147, 219, 224, 244, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 263, 278, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 300, 306, 319, 320, 356

Solitude.....93, 97, 98, 353

Sport131, 299, 301, 302, 321, 357

Stabilité 3, 16, 152, 158, 159, 161, 181, 198, 208, 213, 214, 250, 258, 285, 289, 354

Substitution84, 87, 88, 270, 353, 356

Suspicion . 9, 121, 122, 205, 209, 214, 354

Système 7, 12, 48, 51, 56, 63, 69, 117, 141, 143, 159, 162, 170, 179, 180, 183, 185, 189, 192, 203, 208, 211, 213, 227, 240, 249, 304, 305, 355

T

Terrorisme 11, 18, 217, 219, 245, 264, 288, 289, 291, 318

Tolérance 14, 34, 39, 52, 61, 72, 111, 120, 228, 240, 249, 278, 294, 295, 299, 300, 302, 307, 321, 357

Tragédie 28, 74, 75, 77, 203, 352

Trahison..... 201, 202, 355

Transcendance 40, 78, 84, 95, 99, 101, 271, 272, 273, 322

Transhumanisme 61, 62, 63, 66, 67, 68, **70, 72, 314, 336, 341, 352**

Transparence 52, 163, 179, 181, 191, 194, 209, 211, 213

Tribalisme 13, 20, 91, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 215, 221, 316, 327, 339, 354

Tribalité 132

U

Universelle 20, 41, 67, 81, 111, 116, 117, 119, 226, 243, 252, 293, 280, 294, 297, 342, 354, 356

V

Valeur 2, 7, 12, 22, 25, 46, 47, 57, 71, 75, 102, 126, 132, 149, 167, 221, 222, 223, 224, 232, 234, 239, 243, 250, 252, 254, 255, 259, 292, 294, 309, 310, 313

Vérité..... 27, 121

Vertu 11, 223, 247, 273, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 293, 294, 307, 321, 356

Violence 84, 94, 108, 109, 155, 166, 174, 197, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 215, 221, 229, 244, 245, 247, 249, 264, 273, 275, 305, 338, 342

Visage 7, 73, 74, 81, 83, 84, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 107,

109, 112, 235, 270, 272, 273, 276, 315, 353
Vision 28, 41, 50, 58, 62, 64, 68, 81, 92, 93, 100, 101, 107, 117, 123, 131, 146, 157, 168, 257, 259, 261, 264, 266, 273, 275, 289, 310, 314, 315, 352
Vivre-Ensemble 8, 18, 20, 89, 91, 103, 107, 108, 115, 120, 135, 142, 144, 149, 152, 160, 161, 163, 194, 207, 221, 226, 241, 249, 258, 260, 270, 276, 278, 283, 284, 286, 292, 295, 296, 297, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 313, 321, 322, 338, 343

Volonté 5, 8, 9, 10, 13, 19, 32, 40, 52, 64, 95, 107, 120, 122, 128, 129, 130, 137, 144, 152, 176, 183, 189, 194, 197, 209, 217, 230, 232, 233, 241, 244, 245, 257, 258, 260, 268, 272, 283, 307, 316

X

Xénophobie..... 91, 316

Z

Zoologique 6

Zoopsychologie..... 193

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE i
DEDICACE..... **Erreur ! Signet non défini.**
REMERCIEMENTS iii

SERMENT DE PROBITE INTELLECTUELLE OBLIGATOIRE	iv
RESUME.....	v
ABSTRACT	vi
EPIGRAPHE.....	vii
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE	21
LA QUESTION DE L’HUMANISME DANS LA SOCIETE CONTEMPORAINE : SES MOUVEMENTS DE PENSEE ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE.....	21
CHAPITRE 1	23
LA QUESTION D’HUMANISME HIER ET AUJOURD’HUI	23
Introduction	23
1.1. Les fondements de l’humanisme	25
1.1.1. L’Antiquité gréco-romaine	26
1.1.2. Le Moyen-Âge et la Renaissance	29
1.1.3. Le Judaïsme et le Christianisme	35
1.2. Les courants moderne et contemporaine de l’humanisme	40
1.2.1. La conception rationaliste	41
1.2.2. La vision matérialiste de la personne humaine	50
1.2.3. Les différentes formes d’aliénation de la personne humaine	56
1.3. Vers une mutation du concept de l’humanisme	61
1.3.1. Le trans-humanisme et le post-humanisme	61
1.3.2. L’humanisme numérique	63
1.3.3. Quelle éthique pour le transhumanisme ?	66
Conclusion	71
CHAPITRE 2	73
LA QUESTION DE L’HUMANISME DANS LA PENSEE PHILOSOPHIQUE DE LEVINAS ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE.....	73
Introduction	74
2.1. Emergence d’une philosophie de l’altérité : les signes avant-coureurs	75
2.1.1. La tragédie du nazisme et le mépris de l’autre	75
➤ Des origines juives	75
2.1.2. Une critique de la pensée occidentale au sujet de la relation à l’altérité	78
➤ Le solipsisme de Descartes	78
➤ L’ego transcendantal de Husserl	79
➤ L’ipséité du dasein comme mortel chez Heidegger	80
2.1.3. La priorité de l’autre : Une inspiration de la pensée juive	81

➤ La singularité juive et la pensée philosophique	81
➤ Le judaïsme et la pensée grecque	82
2.2. Emmanuel Lévinas et l'humanisme de l'autre homme.....	84
2.2.1. La nature de la relation : « otage d'autrui »	84
➤ L'idée de proximité d'autrui : un dérangement du soi	84
➤ L'idée de responsabilité : une affaire sans fin.....	86
➤ L'idée de substitution : « Me voici pour les autres ».....	87
2.2.2. Une approche de la thématique de l'altérité chez Lévinas	89
➤ L'expérience du visage	89
➤ L'altérité constitutive de l'intersubjectivité	91
➤ L'altérité relative et l'altérité absolue	92
2.2.3. Le « Moi » à l'épreuve de la rencontre	93
➤ La rencontre.....	93
➤ Le Moi dans son rapport à autrui	96
➤ De la solitude à la nécessité de la socialité	97
2.3. De la phénoménologie de l'événement à l'éthique de la responsabilité	98
2.3.1. La phénoménologie de l'événement dans la pensée lévinassienne	99
➤ L'idée de l'infini dans le concept d'événement.....	100
2.3.2. De la notion éthique à l'idée de la responsabilité.....	102
➤ Le primat de l'éthique sur l'ontologie	103
➤ L'éthique comme responsabilité : entre le jeu et l'indifférence	104
2.3.3. Pour une responsabilité au-delà du rapport bilatéral	106
➤ Le fait original de la fraternité.....	106
➤ La vigilance éthique au nom de l'autre homme.....	108
➤ La priorité dans les obligations concrètes	110
Conclusion.....	111
CHAPITRE 3	114
La question de l'humanisme en contexte socio-culturel en Afrique et la quête du sens.....	114
Introduction	115
3.1. Des réalités socio-culturelles en Afrique.....	116
3.1.1. La particularité ethnique et la critique du global-culturalisme	116
3.1.2. La revendication identitaire	118
3.1.3. L'illusion d'une démocratie occidentale à prétention universelle.....	119
3.2. La question ethnique en Afrique, objet de controverse	121
3.2.1. La suspicion à l'égard de l'ethnie.....	121
3.2.2. L'ethnie en Afrique, un motif de conflit ?	123

3.2.3. L'ethnie dans le processus du jeu politique en Afrique	124
3.3. La situation du repli identitaire et la quête du sens de l'humanisme	125
3.3.1. Les formes légitimes admises.....	126
3.3.2. Les formes problématiques.....	134
3.3.3. Les formes excessives et vicieuses : Cas du phénomène du tribalisme	139
Conclusion	146
DEUXIEME PARTIE	148
L'ETIOLOGIE D'UNE RATIONALITE PREDATRICE ET DES CRISES DE LA COEXISTENCE PACIFIQUE EN AFRIQUE	148
CHAPITRE 4	150
La faillite de l'Etat et la crise de l'Etat de droit	150
Introduction	151
4.1. Essai de clarification du concept	153
4.1.1. Une approche juridique	153
4.1.2. Une approche managériale	154
4.1.3. Une approche internationaliste	155
4.2. Les missions régaliennes de l'Etat.....	156
4.2.1. Le maintien de la paix et de sécurité des personnes et des biens.....	156
4.2.2. La stabilité et la continuité des institutions politico-administratives.....	158
4.2.3. Le bien-être des populations.....	160
4.3. Les implications d'un Etat en faillite sur la dignité humaine et coexistence pacifique des citoyens	161
4.3.1. La mal-gouvernance.....	161
4.3.2. L'impunité et l'anarchie	163
4.3.3. Le phénomène d'immigration	166
Conclusion	169
CHAPITRE 5	172
L'émergence d'une mentalité prédatrice : le phénomène de la corruption	172
5.1. La logique de gouvernance de la « rationalité prédatrice » : l'égoïsme	175
5.1.1. De la fraude.....	175
5.1.2. De l'abus de pouvoir.....	177
5.1.3. Des comportements contraires à l'éthique	178
5.2. Les méfaits et les écueils de la lutte contre la corruption.....	179
5.2.1. Les méfaits de la corruption	179
5.2.2. Les écueils à la lutte contre la corruption.....	181
5.2.3. Les moyens de lutte contre la corruption	184

5.3. Une illustration du phénomène : le cas du Cameroun	185
5.3.1. Les causes	186
5.3.2. Les manifestations	187
5.3.3. Les conséquences	190
Conclusion.....	192
CHAPITRE 6	195
La problématique des crises socio-politiques post-électorales	195
Introduction	196
6.1. La problématique de l'élection présidentielle	197
6.1.1. De la tentation ethno-nationaliste	197
6.1.2. Du choix des candidats	199
6.1.3. La trahison des élites politiques et intellectuels	200
6.2. Les violences et les conflits liés aux élections	202
6.2.1. Les faiblesses du système électoral.....	202
6.2.2. La bataille des <i>ego</i> : sur le terrain tribal	204
6.2.3. L'impact sur l'harmonie sociale.....	205
6.3. La régulation du système électoral	206
6.3.1. Le cadre institutionnel	207
6.3.2. La partialité des acteurs.....	208
6.3.3 Le cadre juridique	210
Conclusion.....	214
TROISIEME PARTIE.....	217
REPENSER LE RAPPORT A L'ALTERITE POUR UN RETOUR A L'HUMANISME AFRICAIN AUTHENTIQUE : DEFIS, ENJEUX ET PERSPECTIVES	217
CHAPITRE 7	219
Défis d'un nouvel humanisme en Afrique	219
Introduction	220
7.1. Le défi des mentalités et de l'éducation	221
7.1.1. Le respect des valeurs	221
7.1.2. Le rôle de l'éducation et de l'école	224
7.1.3. L'impératif du changement et la maîtrise des contingences.....	229
7.2. Le défi de l'identité et de l'universalité	233
7.2.1. Le refus du non-lieu.....	234
7.2.2. Le dynamisme identitaire	235
7.2.3. La promotion de l'interculturalité	239
7.3. Le défi de la paix et de la solidarité.....	242

7.3.1. La nécessité de vaincre le combat pour la survie.....	242
7.3.2. L'importance d'une éducation au service de la paix.....	245
7.3.3. Le défi de la solidarité.....	249
Conclusion	253
Chapitre 8.....	255
Pour une culture de la vertu dans le rapport à l'altérité. Enjeux.....	255
Introduction	256
8.1. L'importance de la vertu dans le rapport à l'autre	257
8.1.1. De la nécessité d'une éthique des vertus.....	257
8.1.2. De l'humanisation de l'éducation.....	260
8.1.3. De l'esthétique à l'éthique : l'art au service de la vertu.....	262
8.2. De la nécessité du dialogue social	264
8.2.1. Le devoir de vérité et de sincérité.....	264
8.2.2. L'impératif de justice.....	266
8.2.3. L'importance du consensus.....	268
8.3. Vers un nouvel humanisme	269
8.3.1. La substitution hégémonique dans la dialectique du Même et de l'Autre.....	269
8.3.2. Une éthique de la relation.....	270
8.3.3. Une école de la fraternité.....	273
Conclusion	275
CHAPITRE 9.....	276
Plaidoyer pour une véritable reconstruction de la fraternité universelle : l'humanisme Africain authentique, fondée sur l'amitié sociale. Perspectives.....	276
Introduction	277
9.1. Pour un réajustement des systèmes politiques adaptés à notre société : Cas de la « démocratie Kamit »	278
9.1.1. Le défi de la décentralisation.....	279
9.1.2. Le défi de l'intégration : le dialogue des cultures.....	281
9.1.3. Le défi de la croissance économique et de la lutte contre la pauvreté.....	284
9.2. Pour une culture de la solidarité et de l'hospitalité nationale et internationale plus sincère	286
9.2.1. Sur le plan sécuritaire.....	286
9.2.2. Sur le plan humanitaire.....	289
9.2.3. L'hospitalité.....	291
9.3. Pour une culture de la tolérance	294
9.3.1. Le cas du dialogue interreligieux et l'œcuménisme.....	294

9.3.2. La promotion des valeurs sociales du sport	298
9.3.3. La formation humaine intégrale	301
Conclusion	305
CONCLUSION GENERALE	307
BIBLIOGRAPHIE	323
INDEX	342