

TABLE DES MATIÈRES

Introduction aux perspectives africaines 2

1. Contexte épistémique et sociopolitique 2

1.1. Terme « *ubuntu* » 2

1.2. Concept philosophique d'*ubuntu* et contexte sociopolitique de l'Afrique du Sud 3

2. Concept d'*ubuntu* : enjeux éthiques et politiques 4

2.1. Concept ontologique ou normatif? 4

2.2. Ubuntu, communauté et individu 5

3. Applications de l'*ubuntu* 6

3.1. Éthique des droits et dialectique devoirs-droits 6

3.2. Ubuntu et justice restaurative 8

4. Limites de la perspective *ubuntu* 9

4.1. Forme de relativisme moral et de communautarisme politique? 9

4.2. Ubuntu et perspectives interculturelles 11

5. Conclusion 12

6. Bibliographie 13

Pour aller plus loin 15

INTRODUCTION AUX PERSPECTIVES AFRICAINES

Ernest-Marie Mbonda[1]

L'objectif de ce texte est de présenter une introduction aux perspectives africaines de l'éthique et de la politique. La réflexion éthique et politique telle que nous la trouvons dans la littérature philosophique africaine porte notamment sur la signification et les implications des concepts de bien, de mal, de vérité et de justice, sur la responsabilité morale, les sanctions et les récompenses ainsi que sur les fondements de l'agir humain (Kagame, 1976). Depuis quelques décennies, une bonne partie de cette réflexion s'est développée autour du concept d'*ubuntu* et couvre les champs de l'éthique normative, de la métaéthique et de l'éthique et politique appliquées. Pour cette raison, notre présentation s'appuiera en particulier sur l'*ubuntu*, qui occupe non seulement une place centrale dans les débats éthiques contemporains en Afrique, mais qui met également l'accent sur l'un des enjeux les plus importants de l'éthique en Afrique depuis le temps des sociétés traditionnelles : le rapport entre l'individu et la communauté.

Nous commencerons par rappeler les contextes intellectuel, culturel et sociopolitique qui ont favorisé l'émergence de ce concept dans la philosophie africaine contemporaine (section 1). Nous présenterons ensuite les différentes approches de ce concept (section 2) avant de les illustrer par un certain nombre d'exemples d'application (section 3). Nous mettrons aussi en lumière les limites de ce modèle en montrant comment elles peuvent être dépassées dans le cadre d'une approche interculturelle de l'éthique et du politique (section 4).

1. Contexte épistémique et sociopolitique

1.1. Terme « *ubuntu* »

Nous trouvons le terme « *ubuntu* » dans les langues bantoues de la moitié sud du continent africain (Afrique centrale, Afrique australe et Afrique orientale). Il est composé du préfixe « ubu » et du radical « ntu », et les deux éléments mis ensemble renvoient à l'être humain[2]. Le même mot apparaît sous des formes variées : *uundu* (Kikuyu, Kenya), *umuntu* (Kimeru, Kenya), *hunhu* (Shona, Zimbabwe), *bumuntu* (Kisukuma et Kihaya,

1 Ernest-Marie Mbonda est professeur au Cégep de Sherbrooke. Il enseigne également l'éthique, la philosophie juridique et politique et la philosophie africaine à l'Université de Moncton, à l'Université du Québec à Rimouski et à l'Université du Québec à Montréal. Il a publié quelques travaux sur les thèmes du cosmopolitisme, des droits de la personne, du multiculturalisme, de l'action humanitaire, de la justice globale, de la justice ethnique, de l'éthique économique et de la philosophie africaine.

2 Selon le philosophe rwandais Alexis Kagame (1976), le radical « ntu » signifie d'abord l'être ou quelque chose et peut se décliner en différentes espèces, dont en particulier le ***muntu*** (l'humain avec, comme pluriel bantou, les humains).

Tanzanie), *yumuntu* (Shitsonga et Shitswa, Mozambique), *bomoto* (Bobangi, Congo) ainsi que *gimuntu* (Kikongo, Congo; Gikwese, Angola). En tout temps, il a la même structure lexicale dans laquelle apparaît le même radical, à quelques nuances près, ayant la même signification, soit l'humain.

1.2. Concept philosophique d'*ubuntu* et contexte sociopolitique de l'Afrique du Sud

Philosopher, a dit Gilles Deleuze, c'est créer des concepts. La construction d'un concept peut se faire soit par l'invention d'un nouveau terme (nous parlons alors de néologisme), soit par la reprise d'un terme déjà disponible auquel nous attribuons une nouvelle signification. Le terme « *ubuntu* » appartient d'abord au langage commun dans les différentes aires géographiques mentionnées ci-dessus. Il ne deviendra un concept philosophique que dans les années 1990, en particulier grâce au travail des philosophes sud-africains à la fin de l'apartheid. Il convient de rappeler que l'apartheid, mot afrikaans qui signifie « séparation » ou « développement séparé », est la forme particulière de ségrégation raciale pratiquée en Afrique du Sud depuis l'arrivée des premiers colons néerlandais au cap de Bonne-Espérance au début du XVII^{e} siècle, avec une phase plus institutionnelle et plus radicale de 1948 à 1989. Quand l'apartheid est démantelé en 1991 avec la sortie de prison en 1990 du leader noir Nelson Mandela après 27 ans de captivité, et aussi avec l'abrogation des dernières lois ségrégationnistes, la question se pose à savoir comment il est possible de construire une nation permettant de rassembler des personnes de différentes races après une longue période de déchirements et d'oppositions conflictuelles, violentes et mortelles. C'est le terme « *ubuntu* » qui apparut tout à la fois comme le symbole et le fondement de la reconstruction d'une communauté nationale.

Le concept philosophique d'*ubuntu* a été créé à partir de deux proverbes sud-africains :

1) « *Umuntu ngumuntu ngabantu* » (Xhosa et Zulu) : « Je suis parce que nous sommes ».
2) « *Motho ke motho ka batho ba bang* » (Sotho) : « Une personne est une personne à travers d'autres personnes ».

À partir de ces proverbes, le sens de l'*ubuntu* qui va s'imposer dans les débats philosophiques est celui qui définit l'humain du point de vue de son appartenance communautaire ou de son identité relationnelle. Si le terme « *ubuntu* » signifie « humain » ou « personne humaine », le concept (philosophique) d'*ubuntu*, quant à lui, désigne l'humain en tant que sujet relationnel ou animal communautaire.

Avant l'apparition en Afrique du Sud de l'*ubuntu* en tant que concept renvoyant à l'idée de communauté, de nombreux auteurs avaient déjà souligné que les sociétés traditionnelles africaines en général étaient organisées principalement sur la base de l'idée de communauté. Ainsi, le philosophe kenyan John Mbiti (1969) opposait cette conception communautaire de l'humain à celle qui est présumée dans la proposition « je pense, donc je suis » de René Descartes. Si, chez Descartes, le point de départ de la conscience ou de

l'affirmation de sa propre existence est l'expérience de sa subjectivité en tant que sujet pensant, d'après John Mbiti, il faudrait plutôt poser comme prémisse le « nous » et affirmer « nous sommes, donc je suis » ou, plus exactement et selon sa propre formulation, « je suis parce que nous sommes; et parce que nous sommes, je suis » (Mbiti, 1969, pp. 8-9)[3]. Le philosophe nigérian Ifeanyi Menkiti affirmait à son tour que « dans la vision africaine, c'est la communauté qui définit la personne en tant que personne, et non une qualité statique isolée de rationalité, de volonté ou de mémoire » (Menkiti, 1984, p. 171). Nous remarquerons que, pour Menkiti, cette conception de la personne est considérée comme présente dans l'ensemble de l'Afrique et pas seulement dans les parties bantoues, où le concept d'*ubuntu* a été retrouvé. Mogobe Ramose va dans le même sens en soulignant que l'« *ubuntu* est la base de la philosophie africaine » (Ramose, 1999, p. 35). C'est dire que le contexte sociopolitique présenté ici a contribué à faire émerger philosophiquement une idée en la transformant en concept philosophique, idée qui était déjà largement partagée par pratiquement l'ensemble de l'Afrique, aussi bien de la zone bantoue que de la zone non bantoue comme Souleymane Bachir Diagne le montre avec le concept wolof de « nite » au Sénégal (Bachir Diagne, 2021).

2. Concept d'*ubuntu* : enjeux éthiques et politiques

2.1. Concept ontologique ou normatif?

Le concept d'*ubuntu* renferme deux significations dont l'une est ontologique et l'autre, normative.

La signification ontologique met en lumière l'interconnexion qui existe entre tous les membres d'une communauté. Elle consiste à souligner que les humains sont, par nature ou par définition, des sujets relationnels.

La signification normative renvoie à la vertu ou à la qualité morale d'une personne. Elle peut être dérivée du second proverbe qui, dans sa première partie (une personne est une personne), sous-entend que nous envisageons ce qui fait d'une personne une « vraie » personne, que nous pensons aux traits ou aux qualités qui permettent de dire d'une personne qu'elle possède l'excellence morale qui caractérise une personne réelle. La seconde partie du proverbe stipule la condition qui permet de devenir une véritable personne « à travers d'autres personnes ». Cette condition est celle de la relation avec les autres, celle de l'appartenance à une communauté. Cela revient à dire qu'une personne ne peut pas être considérée comme une « vraie » personne si elle ne montre pas sa capacité à être en connexion avec les autres, à développer le sens de la communauté. C'est pour ces raisons que l'*ubuntu* est utilisé comme synonyme de qualité morale, de conscience morale, de voix divine qui parle en nous et de capacité à faire preuve d'empathie,

3 « Dans la vie traditionnelle, l'individu n'existe pas et ne peut exister seul, sauf collectivement. Il doit cette existence à d'autres personnes, y compris celles des générations passées et de ses contemporains. Il fait simplement partie du tout. La communauté doit donc faire, créer ou produire l'individu; car l'individu dépend du groupe collectif… tout ce qui arrive à l'individu arrive à l'ensemble du groupe, et tout ce qui arrive à l'ensemble du groupe arrive à l'individu. L'individu ne peut que dire : ''Je suis, parce que nous sommes; et puisque nous sommes, donc je suis''. C'est le point cardinal de la compréhension de la vision africaine de l'homme. » (Mbiti, 1969, p. 9)

à pardonner et à être généreux. C'est ainsi que « lorsque nous voulons féliciter quelqu'un, nous disons : ''*Yu, u nobuntu;* Hé, un tel a *ubuntu*''. Vous êtes alors généreux, hospitalier, amical, attentionné et compatissant » (Tutu, 1999, p. 31).

Les deux acceptions se combinent dans une approche essentiellement normative de l'humain. L'interconnexion, qui renvoie à une réalité apparemment ontologique, n'est pas une donnée mécanique (dans le sens où Émile Durkheim parlerait de « solidarité mécanique »). Elle exige toujours, pour les humains, une démarche vertueuse pour être considérée comme véritablement « humaine ». Si les humains sont ontologiquement interconnectés, encore faut-il qu'ils transforment cette interconnexion ontologique en interconnexion humaine (désirable et promotrice de l'humain). La fraternité et la sororité, qui dérivent des liens du sang, appellent nécessairement des comportements témoignant, d'un point de vue moral, de cette fraternité ou de cette sororité. Au-delà des liens du sang, la coappartenance à un même clan ou à une même tribu, matérialisée par le fait de parler la même langue, d'avoir les mêmes croyances religieuses ou de pratiquer les mêmes coutumes, ne détermine pas mécaniquement la solidarité ou le sens communautaire. Les personnes sont en effet attachées à leur individualité, ce qui peut prendre la forme d'une revendication de certains droits spécifiques liés à la terre (ou aux produits de la terre), aux honneurs et aux rôles sociaux tout comme dans les conflits (Edel, 1938). C'est dire que l'*ubuntu*, comme communauté, renvoie d'abord à un « sens de la communauté » qu'il s'agit de cultiver et d'exercer. L'*ubuntu* est donc, à proprement parler, un devoir-être et non d'abord une donnée ontologique. Nous sommes une personne véritable, nous menons une vie véritablement humaine si et seulement si nous sommes connectés aux autres, si nous faisons preuve d'amitié et de solidarité. À partir de ce postulat, nous pouvons affirmer qu'une action est bonne si elle contribue à développer l'appartenance commune tandis qu'une action est immorale si elle est antisociale comme le fait de tuer, de voler, de violer, de tromper, d'exploiter les autres et de ne pas respecter notre parole (Metz, 2017, p. 291).

2.2. *Ubuntu*, communauté et individu

Si nous nous en tenons à la signification du proverbe à partir duquel le concept d'*ubuntu* a été élaboré, dire « je suis parce que nous sommes », c'est en même temps affirmer que la communauté est la donnée première sans laquelle nous ne saurions ni exister, ni nous définir en tant qu'humains. Faut-il, dans ce cas, affirmer une certaine primauté de la communauté sur l'individu, cette primauté devant s'appliquer aussi bien sur le plan de l'identité morale que sur celui de l'identité politique de chaque personne?

Sur cette question, il existe deux postures.

La première a été désignée en termes de « communautarisme radical ». Elle a été défendue par des auteurs comme John Mbiti et Ifeanyi Menkiti mentionnés plus haut et aussi par des philosophes et des leaders politiques comme Julius Nyerere. Elle pose que la communauté est toujours antérieure à l'individu et qu'elle ne reconnaît pas l'autonomie personnelle. Pour elle, le bien-être de la communauté est plus important que

celui de l'individu. Dans la mesure où la communauté crée ou produit l'individu physiquement, moralement et socialement (rites d'incorporation), celui-ci lui doit une allégeance inconditionnelle. La communauté est constitutive de la personnalité et doit être valorisée comme une fin et non comme un moyen d'épanouissement individuel. Les principales valeurs sont celles qui favorisent la communauté (hospitalité, solidarité, entraide, générosité, participation aux actions communes, etc.) tandis que les pires vices sont ceux qui divisent les personnes (égoïsme, acte de violence envers les autres, atteinte aux biens d'autrui, sorcellerie, etc.). L'accumulation des richesses personnelles est un comportement antisocial, car elle crée des classes antagonistes au sein de la communauté.

La seconde posture est désignée comme un « communautarisme modéré ». Elle défend la possibilité de trouver un équilibre entre l'individu et la communauté. Elle s'efforce d'inclure l'autonomie dans le cadre du communautarisme de l'*ubuntu*. L'un des représentants de cette posture est Kwame Gyekye, qui définit la personne humaine à la fois par sa dimension individuelle (rationalité et autonomie) et par son appartenance communautaire. « Je pense, écrit-il, que la manière la plus satisfaisante de reconnaître les revendications de la communauté et de l'individualité est de leur attribuer le statut d'égalité morale » (Gyekye, 2017, p. 186). La personne humaine est communautaire « par nature » et aussi rationnelle, autonome et capable de vertu. Il souligne que les deux concepts moraux centraux sont le bien commun et la dignité. Si le premier correspond à la dimension communautaire du sujet, le second se rattache davantage à sa dimension individuelle. Le porteur ou la porteuse d'une dignité est bien l'individu et non la communauté. La moralité a pour fonction de permettre aux individus d'être vertueux, de s'accomplir en tant qu'humains. Même si c'est la communauté qui détermine notre identité morale, il appartient toujours à l'individu d'adopter un comportement moral. La vertu est avant tout un attribut de l'individu et non une donnée communautaire.

3. Applications de l'*ubuntu*

Comme nous l'avons suggéré plus haut, la littérature philosophique contemporaine laisse apparaître de nombreux domaines d'application de l'*ubuntu*, avec des textes portant sur la bonne gouvernance, la justice pénale, la démocratie, l'éthique des affaires, la corruption, l'environnement, etc. Nous retiendrons ici deux domaines : l'éthique des droits et l'éthique de la justice pénale.

3.1. Éthique des droits et dialectique devoirs-droits

Il est courant, dans la théorie morale et politique, de nous demander si les devoirs sont plus importants que les droits ou l'inverse et, parfois même, si nous pouvons tout simplement faire abstraction complète de l'une ou de l'autre catégorie, et ce, pour des raisons de principe ou pour des raisons stratégiques.

L'une des applications possibles de l'*ubuntu* consiste à voir comment ce concept permet d'éclairer ce débat, surtout si nous le situons dans le contexte de ce que nous appelons la « modernité juridique », qui aurait

conduit à focaliser davantage l'attention sur les notions d'autonomie et de droits. Au sortir de l'apartheid en Afrique du Sud dans les années 1990, certains philosophes et juristes s'étaient opposés au projet de faire de l'*ubuntu* le fondement de l'État sud-africain, qui se voulait résolument démocratique et respectueux des droits des personnes, ce qui n'a pas empêché le préambule de la Constitution de 1993 à intégrer cette notion, soit la première notion constitutionnelle tirée d'une langue africaine. La Constitution de 1996 ne retiendra plus cette notion bien que sa définition, telle qu'elle avait été donnée dans la Constitution de 1993, soit restée implicite dans la nouvelle Constitution.

Une interprétation ouverte et modérée de l'*ubuntu* permettait d'affirmer que l'importance accordée à la communauté et aux devoirs n'est pas antinomique avec celle donnée à l'individu et à ses droits. Dans la perspective d'une dialectique entre devoirs et droits, nous pouvons affirmer qu'autant tout droit n'est garanti que dans la mesure où la communauté le prend au sérieux, qu'autant nos devoirs et ceux de la communauté consistent à respecter les droits des autres ou les droits des membres de la communauté.

Nous pourrions même affirmer que l'importance de la communauté est indispensable pour la protection et la garantie de nos droits. Prenons le cas du droit à la justice. Dans un litige opposant, par exemple, un agriculteur dont les plantes ont été détruites par les animaux d'un éleveur, le droit à la justice de l'agriculteur ne peut s'exercer que dans un cadre communautaire, car il appartient à la communauté, par la voie de ses autorités, de prendre au sérieux son devoir de trancher le litige, de dire le juste et de rétablir la paix. Le droit de ne pas être marginalisés en raison de notre indigence ne peut être garanti que dans une approche communautaire dans laquelle le respect de nos droits est considéré comme un devoir communautaire. Le droit de participer à la vie de la communauté n'est pas possible pour une personne privée de toute ressource. Comme l'affirme Thaddeus Metz, « il est difficile de jouir d'un sentiment d'appartenance à la société lorsqu'on est gravement pauvre » (Metz, 2011, p. 550).

Une approche communautaire des droits ne consiste pas nécessairement à affirmer que tous les biens appartiennent à tout le monde, mais à nous assurer que les membres de la famille qui possèdent quelques biens – parce qu'ils ont encore la force d'en produire par l'agriculture, l'élevage ou toute autre activité – ne perdent pas de vue leur devoir de voler au secours de la personne se trouvant dans la détresse.

Nous pourrions dire que, dans cette argumentation, nous donnons une valeur purement instrumentale à la communauté puisque nous montrons que l'individu a besoin de celle-ci pour la protection de ses droits (à la justice, aux biens de base, etc.). Il est clair que la communauté ici est ce qui fournit à l'individu sa sécurité (sociale, politique, juridique, judiciaire, etc.). Cela ne réduit pas pour autant la communauté à un simple instrument de satisfaction des besoins ou des intérêts individuels. La communauté est aussi une valeur en soi. Elle n'est pas une société dans le sens de la distinction proposée par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies (1977) entre société et communauté. Chez Tönnies, la société se définit comme un ensemble d'individus « séparés », mais vivant ensemble dans le même espace (« chacun est pour soi en tension avec les autres ») tandis que la communauté rassemble des individus interdépendants (intérêt

commun, compréhension, concorde, amour collectif, etc.). Les individus partagent, dans une communauté, un certain nombre d'idéaux communs et de valeurs communes comme la paix, la justice, la famille, le respect des traditions et la célébration du vivre ensemble par la fête. Ils considèrent que ces valeurs communes sont au moins aussi importantes que les droits individuels. Ils pensent que la revendication de leurs droits ne les empêche pas d'exercer leurs devoirs à l'égard de la communauté afin de permettre à celle-ci de non seulement protéger les individus, mais aussi de conserver son harmonie, sa stabilité et sa continuité en tant que communauté, en tant qu'espace pour une vie humaine réussie.

3.2. *Ubuntu* et justice restaurative

La justice restaurative est un modèle traditionnel de justice qui a prévalu dans toutes les sociétés pendant la plus grande partie de l'histoire de l'humanité avant de disparaître au profit de la forme moderne de la justice pénale. Elle accorde une place importante aussi bien aux coupables qu'aux victimes en impliquant l'ensemble de la communauté. Elle met l'accent sur la réconciliation et non d'abord sur la punition, même si cela n'exclut pas des formes de sanction qui consistent à exclure un individu de la communauté, par exemple par le bannissement ou, pire encore, par la peine capitale[4].

Dans un contexte où le paradigme punition/rétribution de la justice pénale est en crise, la philosophie de l'*ubuntu* préconise une réactivation du modèle de justice fondée sur la restauration au sein d'une communauté. Certains pays comme les États-Unis l'appliquent dans des situations de délinquance juvénile, d'atteintes à la propriété et de violences criminelles. Dans certains autres pays comme l'Argentine, le Chili, le Cambodge, l'Ouganda, la Sierra Leone, l'Afrique du Sud et le Rwanda, ce modèle a été envisagé pour les violences ou crimes de masse et crimes contre l'humanité. Au Canada, la justice réparatrice a été appliquée à travers la Commission de vérité et réconciliation (CVR) instituée en 2008 en vue de trouver une solution à la question des pensionnats autochtones.

En Afrique du Sud, Nelson Mandela et Desmond Tutu avaient institué une CVR qui devait gérer, sous l'inspiration de l'*ubuntu*, les crimes de masse perpétrés durant les décennies de l'apartheid. Leur initiative reposait sur la conviction selon laquelle la justice rétributive ne pouvait pas aider la nouvelle société à se reconstituer comme nation.

Certes, le modèle *ubuntu* était confronté à un certain nombre de dilemmes : comment concilier les impératifs de la justice et de la vérité avec la réconciliation? Pouvons-nous sacrifier la vérité, les droits des victimes sur l'autel de la réconciliation? Pouvons-nous considérer la paix, la réconciliation et le pardon (amnistie) comme étant prioritaires par rapport à la justice?

---

4 « Au Burundi, par exemple, la femme adultère était sévèrement sanctionnée par une peine pouvant aller jusqu'à la mort. Au Rwanda, un membre d'une communauté pouvait être sacrifié pour répondre du meurtre commis par un autre individu de la même communauté, selon l'importance sociale de celui-ci. La logique était davantage communautaire qu'individuelle. » (Gorchs-Chacou et Sculier, 2008)

La solution de ces dilemmes consistait à montrer que ces différentes exigences (justice, punition et réconciliation) ne s'excluent pas, dans la mesure où la justice restaurative renferme une forme spécifique de punition. Elle suppose que la personne qui formule une demande de pardon ou d'amnistie accepte de témoigner en confessant publiquement ses crimes, en affichant au grand jour des actes jusque-là gardés dans le plus grand secret. Les coupables assument la charge d'un opprobre public qui les afflige d'une certaine façon, ce qui constitue une forme de punition.

Par ailleurs, la réconciliation suppose une certaine réparation qui permet à la victime de retrouver sa dignité. La réparation est une forme de reconnaissance par une communauté du statut de victime, qui conduit cette victime à retrouver l'estime de soi. La réparation étant assurée par l'individu reconnu coupable, la relation est rétablie entre celui-ci et sa victime. La valeur de la réparation ne réside pas dans les biens ou la compensation matérielle qui est offerte par la ou le coupable, dans la mesure où il y a des offenses qui ne sauraient être quantifiées ni véritablement compensées. Cette valeur se trouve dans la relation que la réparation permet de rétablir, dans la démarche de la personne qui, par cet effort, assume véritablement sa responsabilité, pas juste dans un sens causal (la responsabilité de la personne qui a causé le tort et qui, d'un point de vue juridique, est appelée à en répondre), mais dans un sens éthique qui renvoie davantage à la volonté de réparer ce qui a été brisé : le lien social, le lien communautaire et l'ordre moral.

4. Limites de la perspective *ubuntu*

4.1. Forme de relativisme moral et de communautarisme politique?

Une éthique centrée sur la communauté pourrait ouvrir la voie à deux types d'écueils : le relativisme moral et le communautarisme politique.

Concernant le premier écueil, Anthony Oyowe, par exemple, souligne que si nous mettons l'accent sur les cultures traditionnelles africaines et si nous soulignons l'importance de la communauté, nous aurons du mal à admettre un certain nombre de valeurs ayant une portée universelle comme le respect de la dignité de chaque personne.

> Les conceptions dites africaines des droits humains impliquent facilement que les droits humains cèdent toujours la place aux valeurs traditionnelles (par exemple, l'harmonie communautaire et les relations de parenté […]) lorsque ces valeurs sont en conflit. De plus, donner la priorité aux droits collectifs sur les droits individuels peut exclure sommairement les individus et les minorités non conformes. (Oyowe, 2014, p. 329)

Thaddeus Metz (2011) montre également que l'*ubuntu* prête le flanc à la dénonciation de sa non-reconnaissance des droits individuels.

Cette objection mérite d'être prise au sérieux. Nous en avons parlé partiellement dans les sections précédentes. Les arguments souvent avancés par les défenseurs de pratiques comme l'excision, l'homophobie, les rites de veuvage et les violences initiatiques exercées sur des adolescentes et des adolescents mettent de l'avant l'importance des valeurs communautaires ou des traditions (Mbonda, 2012). Certes, et comme le dirait Raymond Boudon (1995 et 1999), toutes les pratiques et toutes les croyances collectives sont fondées sur des « bonnes raisons ». Mais il se trouve que les bonnes raisons qui expliquent ne justifient pas nécessairement. Ce qui explique, c'est ce qui donne sens, ce qui permet de comprendre la rationalité d'une pratique. Ce qui justifie, en revanche, c'est ce qui établit la valeur axiologique d'une pratique, le caractère estimable, acceptable, voire recommandable, de cette pratique. Il ne suffit pas de fournir les raisons pour lesquelles des rites draconiens de veuvage ont été institués pour que ces derniers soient considérés comme justes en dépit de leur caractère humiliant et très éprouvant[5], en dépit du fait qu'il s'agit manifestement d'une injustice de genre. L'argument de tradition, ou la « raison de culture », ne justifie pas. C'est dire que la référence à la communauté ne constitue pas en soi une justification de ce qui se fait dans une communauté ou au nom de celle-ci. Toute communauté a besoin de soumettre ses valeurs et ses pratiques à un test permanent de validité. Chaque fois qu'une communauté est confrontée à d'autres communautés (donc à d'autres valeurs), ses propres valeurs perdent leur caractère absolu. Elles deviennent simplement des manières possibles de penser la vertu, le bien et le juste et elles pourraient être révisées au regard de ce que d'autres valeurs ou les valeurs des autres apportent dans la compréhension de la vertu, du bien et du juste. Il devient nécessaire, dans cette perspective, d'inscrire chaque communauté dans la communauté humaine, de faire en sorte que les valeurs que nous défendons soient susceptibles d'être comprises et même approuvées par la communauté humaine. Ainsi l'*ubuntu* pourrait être compris comme un appel pour que tous les humains s'engagent à « faire humanité ensemble » (Bachir Diagne, 2016, p. 11). Autrement dit, c'est une approche plus large, plus universaliste de l'*ubuntu* qui permet de sauver celui-ci de tout fondamentalisme particulariste et de sortir de la dichotomie entre le « nous » de cette communauté-ci et « les autres » qui appartiennent à d'autres communautés pour poser un « nous » visant l'ensemble de l'humanité (Graness, 2018).

Une autre limite de ce modèle *ubuntu* se trouve dans les tentatives de sa mise en œuvre politique, sous la forme de ce que nous avons appelé le socialisme africain. Plusieurs penseurs ont théorisé ce modèle particulier du socialisme en se référant à ce qui semblait correspondre aux cultures africaines. C'est le cas de Kwame Nkrumah (1967), de Léopold Sédar Senghor (1976) et de Julius Nyerere, tous des hommes d'État (respectivement au Ghana, au Sénégal et en Tanzanie). Julius Nyerere a tenté de l'expérimenter de manière plus radicale en Tanzanie en créant ce qu'il a désigné par le terme « *ujamaa* ». Ce mot signifie « famille » en langue swahili, avec ce que cette notion connote en termes de communauté, de solidarité, de partage, de bien commun, d'intérêt commun, etc. Le projet de Julius Nyerere, tel qu'il a été exposé dans

5 Citons comme exemple, dans plusieurs sociétés du Cameroun, le fait de devoir passer plusieurs nuits sur une natte et non sur un lit, le rasage des poils et des cheveux, la bastonnade, l'interdiction de porter des chaussures, l'interdiction de se laver le corps pendant plusieurs jours, l'interdiction de sortir de la concession de son domicile pendant plusieurs mois, etc.

sa Déclaration d'Arusha de 1967, consistait à créer des villages *ujamaa* dans lesquels il était question de réaliser concrètement les principes mêmes de la communauté et du socialisme : propriété collective, participation de tous et de toutes au processus de production, redistribution selon les besoins de chaque personne, etc. Dans ces villages devait aussi être expérimenté un modèle proprement africain de la démocratie, non pas avec plusieurs partis politiques, mais avec la pratique de la délibération sous « l'arbre à palabre », « où les anciens s'assoient sous le grand arbre et discutent jusqu'à ce qu'ils soient du même avis » (Nyerere, 1962, p. 104). Les villages *ujamaa* seraient des sociétés sans classes puisque le fondement de la lutte des classes, à savoir la propriété privée, n'y existerait pas[6].

Mais le modèle *ujamaa* préconisé par Julius Nyerere n'a pas obtenu l'adhésion spontanée de l'ensemble de la population de la Tanzanie. Cette réserve quant à pareille mise en œuvre puisait sa source dans la supposition que des personnes doivent quitter leur ville, leur village, leur famille et leurs amis pour s'installer dans ces nouveaux villages où elles devaient commencer de nouvelles vies. Nyerere a donc procédé à des déplacements forcés de quelque dix millions de personnes. Jean Godefroy Bidima a commenté ce modèle :

> Cette « villagisation » forcée au nom du communautarisme partait d'un faux postulat : la solidarité africaine spontanée. Se rassembler dans les villages traditionnels n'impliquait pas automatiquement la solidarité… Nyerere n'a pas compris que ce n'est pas tant le lieu qui créait le lien solidaire dans les sociétés africaines traditionnelles que la qualité de la relation. (Bidima, 1997, pp. 91-92)

Le communautarisme politique de l'*ujamaa* qui visait à promouvoir l'égalitarisme social et économique s'est transformé en une politique désastreuse sur le plan économique et politique même s'il convient, comme le mentionne Kelly Askew (2008), de faire un bilan plus nuancé de ce projet. Quoi qu'il en soit de ce bilan, le grand paradoxe de l'*ujamaa* était de penser que nous pouvions conduire les gens au bonheur par la contrainte, la force ou la violence. Cet exemple permet de souligner qu'une politique fondée sur l'*ubuntu* est susceptible d'en dévoyer les principes fondamentaux comme cela est arrivé pour d'autres doctrines comme le marxisme, qui a dégénéré en stalinisme.

4.2. *Ubuntu* et perspectives interculturelles

Les perspectives interculturelles ont deux significations. La première est d'ordre méthodologique : elle consiste à penser chaque culture en la mettant en dialogue avec d'autres cultures, notamment dans un monde de plus en plus interconnecté et interdépendant sur les plans épistémique, culturel, économique, moral et politique. Cette mise en connexion est une manière de comparaison qui permet de voir les spécificités, les

6 « Nous autres, en Afrique, avons toujours considéré que la terre appartenait à la communauté. Chacun dans notre société a le droit d'user de la terre car, sinon, il ne pourrait pourvoir à sa subsistance et on ne peut vivre sans moyens de subsistance. Mais le droit africain sur la terre était un simple droit d'usage. Il n'y en avait pas d'autres et on ne pensait pas à en réclamer. » (Nyerere, 1968, p. 277)

points de convergence et les points de recoupement sur un certain nombre d'enjeux. La seconde signification est éthique : elle renvoie à la nécessité, pour chaque modèle culturel et pour chaque système de moralité, de trouver, en dehors de son propre système, les données qui permettent de le questionner. Il faut ici rappeler le principe énoncé plus haut selon lequel chaque fois qu'un système est confronté à son autre, à la différence, il perd son caractère absolu, sa certitude initiale et son innocence. Une approche différentialiste de l'*ubuntu* n'a aucun intérêt ni pour les peuples concernés, ni pour les autres, ni pour l'humanité.

5. Conclusion

Ce texte se voulait une introduction à la pensée éthique et politique africaine en nous appuyant sur le concept d'*ubuntu* qui, certes, ne résume pas tout ce qui peut être dit de l'éthique et de la politique dans les philosophies africaines, mais qui pose les bases à partir desquelles nous pouvons comprendre les principaux débats qui ont cours dans la pensée africaine contemporaine. Il convient de nous garder de toute généralisation abusive et de tout unanimisme qui consisteraient à parler, comme certains auteurs et auteures, d'une éthique africaine (au singulier). Mais force est de remarquer que la plupart des philosophes africains qui se sont intéressés à l'éthique et à la politique ont tendance à se référer au paradigme communautaire qui est au cœur de l'*ubuntu*. Il est intéressant de souligner que cette réflexion n'est pas homogène puisque nous y trouvons un certain nombre de courants, dont un dit radical (communautarisme pur et dur) et un modéré (communautarisme compatible avec l'individualisme). Ces tendances témoignent de l'intérêt et de la fécondité philosophiques d'un concept qui mérite toute sa place dans les débats éthiques et politiques contemporains.

6. Bibliographie

1 - Askew, K. (2008). Les villages tanzaniens ujamaa 40 ans plus tard : moralisation et commémoration du collectivisme. *Anthropologie et société*, *32*(1-2), 103-132.

2 - Bachir Diagne, S. (2016). Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre. *Présence africaine*, *193*(1), 11-19.

3 - Bachir Diagne, S. (2021). *Ubuntu, Nite et Humanisme*. Palais de Tokyo. https://palaisdetokyo.com/ressource/*ubuntu*-nite-et-humanisme/

4 - Bidima, J.-G. (1997). *La palabre. Une juridiction de la parole.* Les Éditions Michalon.

5 - Boudon, R. (1995). *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Fayard.

6 - Boudon, R. (1999). *Le sens des valeurs*. Les Presses universitaires de France.

7 - Edel, M. (1938). Property among the Ciga in Uganda. *Africa*, *X1*(1), 325-341. https://doi.org/10.2307/1155654

8 - Gade, C. (2012). What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent. *South African Journal of Philosophy, 31*(3), 484-503.

9 - Gorchs-Chacou, F. et Sculier, C. (2008). La peine de mort dans l'Afrique des Grands Lacs. Acteurs, Arguments et Stratégies. *Coalition mondiale contre la peine de mort*. https://worldcoalition.org/wp-content/uploads/2020/09/wcadpRapportGrandsLacs-fr-1.pdf

10 - Graness, A. (2018). *Ubuntu* and the Concept of Cosmopolitanism. *Human Affairs*, ***28***(4), 395-405.

11 - Gyekye, K. (2017). Defence of Moderate Communitarianism: A Place of Rights in African Moral-Political Thought. *Phronimon*, 18.

12 - Kagame, A. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Présence africaine.

13 - Kaphagawani, D. N. (1998). African Conceptions of Personhood and Intellectual Identities. Dans P. H Coetzee et A. J. Roux (Éds.), *The African Philosophy Reader*, (pp. 240-244). Routledge.

14 - Mbiti, J. (1969). *African Religions and Philosophy*. Heinemann.

15 - Mbonda, E.-M. (2012). Rationalité, objectivité et universalité des valeurs morales : à propos du débat sur l'excision. *Ethica*, *17*(2), 97-120.

16 - Menkiti, I. (1984). Persons and Community in African Traditional Thought. Dans R. A. Wright (Éd.), *African Philosophy*. University Press of America.

17 - Menkiti, I. (2004). On the Normative Conception of a Person. Dans K. Wiredu (Éd.), *A Companion to African Philosophy*. Blackwell.

18 - Metz, T. (2011). *Ubuntu* as a moral theory and human rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal*, *11*(2), 532-559.

19 - Metz, T. (2017). An *Ubuntu*-based Evaluation of the South African State's Responses to Marikana : Where's the Reconciliation?. *Politikon*, *44*(2), 287-303.

20 - Metz, T. (2019). Reconciliation as the Aim of a Criminal Trial: *Ubuntu*'s Implications for Sentencing. *Constitutional Court Review*, *9*, 113-134.

21 - Motsamai, M. (2017). Individualism in African Moral Cultures. *Cultura, International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, *14*(2), 49-68.

22 - Nkrumah, K. (1967). African socialism revisited. *Africa: National and Social Revolution.* Peace and Socialism Publishers.

23 - Nyerere, J. (1962). *Ujamaa. The Basis of African Socialism*. Oxford University Press.

24 - Nyerere, J. (1968). *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujamaa)*. Oxford University Press.

25 - Nyerere, J. (1968). *Ujamaa. Essays on Socialism.* Oxford University Press.

26 - Oyowe, A. (2014). An African Conception of Human Rights? Comments on the Challenges of Relativism. *Human Rights Review*, *15*(3), 329-344.

27 - Ramose, M. (1999). *African Philosophy through* Ubuntu. Mond Books.

28 - Senghor, L. S. (1976). *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*. Les éditions du Seuil.

29 - Tönnies, F. (1977). *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure.* Éditions Retz.

30 - Tutu, D. (1999). *No Future without Forgiveness*. Random House.

31 - Wiredu, K. (1997). *Cultural Universals and Particular: An African Perspective.* Indiana University Press.

32 - Zehr, H. (2012). *La justice restaurative. Pour sortir des impasses de la logique punitive*. Labor et Fides.



POUR ALLER PLUS LOIN

1 - Bell, D. A. et Metz, T. (2011). Confucianism and *Ubuntu*: Reflections on a Dialogue Between Chinese and African Traditions. *Journal of Chinese Philosophy*, *38*, 78-95.

Les auteurs de cet article situent leur travail dans une perspective interculturelle en comparant l'*ubuntu* au confucianisme. Cette comparaison permet de mettre en lumière aussi bien les convergences que les divergences entre deux traditions dans lesquelles le paradigme de la communauté occupe une place importante afin d'approfondir la compréhension de chacune d'entre elles. L'un des enjeux de cette étude est de confronter les deux traditions communautaristes avec les traditions occidentales pour voir dans quelle mesure les différences s'interpellent mutuellement. La comparaison permet notamment de mettre en lumière les limites de chacune des grandes traditions et de souligner, au-delà des points de divergence irréconciliables, les points desquels chaque tradition peut tirer des leçons de ce que d'autres traditions recèlent comme étant plus attrayantes sur les questions éthiques et politiques. Il ne s'agit donc pas seulement de trouver une sorte de *modus vivendi*, de penser une coexistence pacifique et d'inviter à la tolérance, mais de penser les conditions de possibilité d'un véritable dialogue interculturel dans un contexte où toutes les sociétés sont confrontées à des défis de plus en plus communs (environnement, migrations, pauvreté, etc.).

2 - Bidima, J.-G. (1997). *La palabre. Une juridiction de la parole.* Les Éditions Michalon.

D'une manière très générale, ce livre propose une réponse à la question de savoir quel rôle joue la parole dans le fonctionnement d'une communauté et aussi dans son maintien quand des situations critiques en viennent à menacer sa stabilité ou son harmonie. L'objectif du livre est de montrer que « la palabre est le lieu par excellence du politique » (p. 10). L'auteur distingue deux types de palabres : la palabre irénique, qui renvoie aux différents discours que nous prononçons lors de circonstances sociales ordinaires comme le mariage, modèle par excellence de délibération pacifique entre deux familles ou deux clans, ainsi que la palabre agonistique, qui renvoie aux délibérations liées à des situations de conflit. Dans l'analyse du second type de palabre, l'auteur met en perspective trois enjeux. Le premier est orienté vers ce qu'est une palabre « juste », aussi bien d'un point de vue procédural que d'un point de vue substantiel. Le second enjeu consiste à mettre en lumière la différence entre la délibération selon le modèle de la palabre dans lequel prime la recherche de la paix et de la réconciliation, « hors du cadre strict du droit » et la délibération selon le modèle occidental. Le troisième enjeu concerne les conditions d'impossibilité de la délibération, que ce soit dans les sociétés traditionnelles marquées par des formes variées d'autoritarisme, les sociétés postcoloniales avec des régimes politiques peu ouverts à la délibération ou dans les pensées politiques (panafricanisme, socialisme et négritude) qui n'ont accordé que peu d'importance à la palabre.

3 - Cornell, D. et Van Marle, K. (2015). *Ubuntu* feminism: Tentative reflections. *Verbum et Ecclesia*, *36*(2), Art. 1444. http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1444

Les auteures de cet article proposent une réflexion sur l'*ubuntu* en tant qu'approche alternative pour sortir des tensions qui existent au sein du féminisme occidental entre justice et care, entre deux approches dont l'une met l'accent sur l'autonomie de l'individu (modèle libéral avec Simone de Beauvoir) et l'autre sur la dimension relationnelle de l'humain (avec l'éthique du care de Carol Gilligan). Le modèle défendu ici dans la perspective de l'*ubuntu* est celui de la transindividualité, qui refuse toute forme de racisme (en particulier le racisme contre les Noirs) et qui rejette aussi l'individualisme radical. Le féminisme *ubuntu* se présente aussi comme une approche critique permettant de combattre le patriarcat en redéfinissant le care dans la perspective de non-soumission des femmes. Cette approche critique renvoie à l'idée de la spatialité ou, plus exactement, de la justice spatiale, où il est question de refuser toutes les assignations spatiales et les distinctions qui sont associées à ces assignations.

4 - Eze, M. O. (2008). What is African Communitarianism? Against Consensus as a regulative ideal. *South African Journal of Philosophy*, *27*(4), 106-119.

Cet article porte sur la question du rapport entre la communauté et l'individu dans les débats philosophiques relatifs à l'*ubuntu* et les traditions éthiques et politiques africaines. Si la position dominante, dans ces débats, est celle de la primauté de la communauté sur l'individu, l'auteur de cet article entend défendre la thèse d'une relation dialogique entre les deux entités, ce qui revient à les mettre sur le même plan : « L'individu n'est pas antérieur à la communauté et la communauté n'est pas antérieure à l'individu » (p. 106). Parler du bien commun ne consiste pas nécessairement à invoquer un unanimisme ou un consensus toujours acquis, mais une sorte de perspectivisme réaliste. Il faut en effet nous méfier du consensus qui s'obtient souvent par une démarche d'absorption totalitaire, voire « terroriste », des divergences. Nous parlons alors ici de la tyrannie du consensus. Le perspectivisme réaliste, par contre, ne présuppose aucune unanimité a priori, mais fait appel à un travail de construction du consensus par la délibération, où « l'accent est mis sur la compréhension et l'expérience de l'autre dans son contexte avant tout jugement » (p. 113).

5 - Metz, T. (2019). African Communitarianism and Difference. Dans E. Imafidon (Éd.), *Handbook of African Philosophy of Difference* (pp. 1-22). Springer Nature Switzerland AG. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04941-6_2-1

Un bon nombre d'auteurs occidentaux, et même africains, estiment que l'importance donnée en Afrique à la communauté, à l'harmonie, au consensus et à la cohésion sociale ne permet pas d'envisager une quelconque place pour la différence et l'autonomie individuelle. Bien que cette crainte soit fondée, si nous considérons notamment les formes d'autoritarisme qui existent parfois dans les communautés africaines (coercition légale, inégalité des chances, pression sociale, etc.), l'auteur de cet article tente de montrer que l'éthique communautaire africaine laisse une place substantielle à la différence et qu'il n'est pas nécessaire

d'y renoncer pour comprendre que les individus ont la possibilité de ne pas se soumettre à certaines normes communautaires. Il est possible, pense-t-il, d'interpréter l'idée selon laquelle la communauté est antérieure à l'individu de sorte que la différence individuelle y trouve toute sa signification. Il faudrait, pour ce faire, développer une « compréhension relationnelle de l'action juste et injuste et du bon et du mauvais caractère » (p. 2).

6 - Moeketsi, L. (2014). *Ubuntu* and Justice as Fairness. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5(9), 544.

Cet article a pour intérêt de proposer une étude comparative entre l'*ubuntu* et la théorie rawlsienne de la justice. La question qui y est examinée est de savoir si l'*ubuntu* peut être interprété à la lumière de l'idée de la justice comme équité. Si celle-ci est fondée sur un contrat social, l'*ubuntu* repose sur la discussion dont les éléments correspondent à l'idée du contrat social. Ces éléments sont un « *indaba* ([une] discussion ouverte par un groupe de personnes ayant un intérêt commun), un *lekgotla* (une discussion programmée dans un lieu isolé) ou un *pitso* (une assemblée publique pour discuter de questions d'intérêt national) » (p. 550). L'*ubuntu* incarne aussi bien les valeurs que la justice. Les éléments qui caractérisent la théorie de la justice comme équité sont non seulement proches des principes centraux de l'*ubuntu*, mais servent aussi à les analyser de manière critique. L'idée sous-jacente de cette comparaison est que la pensée éthique traditionnelle africaine associée au concept d'*ubuntu*, bien qu'elle recèle l'idée d'une justice communautaire, a besoin de s'adapter au contexte contemporain en s'ouvrant à ce que d'autres théories comme la théorie rawlsienne de la justice apportent dans le débat.

7 - Tutu, D. (1999). *No Future without Forgiveness.* Random House.

Cet ouvrage écrit par l'un des acteurs principaux de la réconciliation en Afrique du Sud, notamment celui qui a présidé la CVR, fournit une analyse du processus qui a rendu possible la gestion de l'apartheid en Afrique du Sud au moment où il fallait construire une nouvelle nation. Le livre montre les défis liés à une telle démarche quand il faut tenter de guérir des blessures profondes causées par plusieurs décennies de violence et de discrimination raciale. Ces défis concernent la possibilité de dire la vérité et aussi de pardonner aux auteurs et aux auteures des atrocités qui ont marqué cette sombre période de l'histoire de l'Afrique du Sud. Desmond Tutu précise que le pardon ne consiste ni à oublier le mal, ni à minimiser la souffrance, mais à rendre possible une ère nouvelle dans laquelle les individus autrefois séparés, voire ségrégés, pourraient vivre dans une même communauté nationale.

8 - Wiredu, K. (2000). Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-party Polity. Polylog: Forum for Intercultural Philosophy 2.

Comme l'indique le sous-titre de cet article, il s'agit d'un plaidoyer pour le retour à une politique non partisane fondée sur le principe du consensus. C'est un principe qui était répandu dans les pratiques politiques de l'Afrique précoloniale comme le montre le cas des Ashantis au Ghana. Ce principe est disparu avec la colonisation pour laisser la place à un système partisan (qu'il s'agisse du parti unique ou du multipartisme) qui génère des conflits interminables. Dans un système non partisan, le leadership s'exerce à travers le dialogue et la participation communautaire, puis les décisions sont prises par consensus plutôt que par vote majoritaire. Cette approche favorise l'inclusivité et la cohésion sociale et permet d'éviter les compétitions qui dégénèrent souvent en conflits.