

**DE LA PROJECTION HUMANISTE DU MÊME DANS L'AUTRE
EN AFRIQUE TRADITIONNELLE À LA DÉSINTEGRATION
DES MODALITÉS RELATIONNELLES DANS LES SOCIÉTÉS
MODERNES**

Frédéric Nenkam MOTSEBOHO et Eugène Gabin NGUEFACK*

INTRODUCTION

Le système axiologique négro-africain promu par les premiers penseurs de l'Égypte pharaonique était loin de faire de l'individu un atome libre, déconnecté aussi bien du milieu naturel que de ses partenaires sociaux. Son monisme vitaliste, voire finaliste au fondement duquel se trouve la « maât »¹ consolidait non seulement la solidarité de

* Université de Dschang-Cameroun

¹ Dans l'Égypte pharaonique, la Maât où le maâtisme désigne, l'ordre juste du monde, l'équilibre cosmique au nom duquel tous les éléments du cosmos devraient tenir de façon synchronique. Le maâtisme est alors au cœur de la compréhension de la civilisation égyptienne tout entière, et elle est le fondement de sa longévité. Elle est liée à (et confondue avec) l'éthique (incluant la justice, la vérité), à l'ordre universel (l'ordre cosmique, l'ordre social, l'ordre politique) et à l'intégration sociale basée sur la communication et la confiance. La Maât est une entité symbolisant la norme universelle : l'équilibre établi par le Créateur, la justice qui permet d'agir selon le droit, l'ordre qui fait conformer les actes de chacun aux lois, la vérité, la droiture et la confiance. La Maât est donc un principe cosmique qui se veut anthropomorphe, comme la plupart des concepts abstraits personnifiés : c'est une femme, en général assise sur ses talons, ou debout. Elle est la plupart du temps vêtue de la longue robe collante des déesses et porte leurs bijoux habituels. La Maât prête aux autres dieux certaines de ses qualités, mais ne leur prête pas son aspect et ne prend pas non plus l'apparence d'autres divinités. Son attribut est la plume-nom (la même est portée par **Shou**). Elle tient souvent le signe de vie. L'élément de Maât est l'air et la couleur de sa peau est ocre jaune. La Maât est d'abord de dimension divine : elle est la mère de **Ré**

destin entre l'homme et les autres éléments de la biosphère, mais aussi et surtout la justice et l'équité entre l'individu et le groupe auquel il appartenait. Mais à la suite du développement fulgurant de l'esprit positiviste au lendemain de la Modernité, le délitement du tissu social et la distinction oppositive établie entre « l'individu-sujet » et la « nature-objet » portent un coup dur à l'idée de solidarité qui devrait, en principe, constituer l'épine dorsale de tout projet de société politiquement et éthiquement viable. Dans un tel contexte, comment résoudre le problème de la crise de l'altérité à partir de l'éthique communicationnelle d'inspiration habermassienne ? Telle est la principale équation éthique de cette réflexion pour la résolution de laquelle nous passerons en revue, tour à tour, l'idéal de solidarité inhérente au système axiologique négro-africain, puis le contraste entre ce système et le modèle positiviste et individualiste moderne, que nous essayons, à notre tour, de surmonter à partir de l'« éthique de la discussion » de Jürgen Habermas.

1. L'ONTOLOGIE MONISTE DE L'AFRIQUE TRADITIONNELLE OU LA PROJECTION DU MÊME DANS L'AUTRE

Dès les tous premiers moments de la formation de l'éthique africaine de la vie en Egypte antique, le souci d'harmonie entre les hommes eux-mêmes, puis dans leur rapport à la nature et à Dieu prévaut. Pour s'en rendre compte, il suffit de s'intéresser de près à la maât égyptienne.

Cet ordre téonomique que l'on rencontre principalement dans les cosmogonies héliopolitaines, désigne un principe cosmique, symbole de la justice et de l'équité. Dans *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*,

dont elle est aussi la fille et l'épouse, elle est aussi la sœur mystique du pharaon, elle assure l'équilibre cosmique et c'est donc grâce à elle que le monde fonctionne de façon harmonieuse. Elle est également la lumière que Rê apporte au monde. De ce fait, elle est fondamentalement liée à l'institution pharaonique, le premier devoir du pharaon étant de faire respecter la loi de Maât dans toute l'Égypte. C'est pourquoi, sur les murs des temples, le pharaon est représenté faisant l'offrande de Maât à une divinité : c'est dire que, dans ses actes, il se conforme aux exigences de la déesse.

Marcien Towa définit la maât comme l'ordre cosmique, social et intérieur², sorte de rationalité de la norme suprême du comportement. Au plan physique, elle renvoie à l'exactitude, la mesure correcte. Au plan physique et social, elle correspond à la justice et à l'équité. Inscrit dans l'ordre naturel lui-même, le maâtisme permet à l'Africain traditionnel de prendre acte de ce que l'individu doit à toute la communauté humaine et à l'univers tout entier. Ce principe stipule surtout que l'individu ne naît pas d'abord pour lui-même, mais pour les autres et pour la nature. La vertu cardinale inhérente au maâtisme dans les premiers moments de l'éthique africaine traditionnelle est donc la solidarité. Une solidarité qui déborde du strict cadre social, pour s'étendre à la nature et à tout ce qui est. C'est ce que souligne Kange Ewane en ces termes :

L'environnement, c'est aussi les éléments des deux ordres visible et INVISIBLE d'une part les règnes minéral, végétal et animal, de l'autre ceux des ancêtres, des génies et des esprits. Ici aussi, le MAATISME exige de l'homme une recherche permanente d'équilibre et l'harmonie. L'accomplissement de rites périodiques en des temps donnés, en des heures précises et en des endroits déterminés concourt à satisfaire à cette exigence : maintenir l'équilibre et l'harmonie avec tous les éléments de l'environnement³.

Ceci revient à dire qu'à travers le maâtisme, les Africains traditionnels ont su bâtir un art de vivre en harmonie et en communion avec tout l'univers. Aussi ont-ils, à travers ce principe cosmique, fait de la quête permanente de la justice, de l'équité et de la solidarité, en tant qu'équilibre et harmonie en soi et autour de soi, leur leitmotiv. L'expression la plus significative d'une telle solidarité intra et extra sociétale issue de la Maât des Egyptiens antique est la balance dont l'un des plateaux porte une plume d'oiseau et l'autre le cœur de l'homme. L'équilibre recherché entre le poids léger de cette plume et le cœur, plus

² Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, p. 29.

³ Kange, Ewane, « Religions africaines et écologie » in Kä Mana & Jean Blaise Kenmogne (Dir), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Actes du Colloque International organisé par le CIPCRE à Batié-Cameroun du 10 au 17 juin 1996, Yaoundé, CLE, 1997, p. 127.

lourd, dit tout sur la profondeur établie par ces premiers penseurs entre les différents êtres vivants, laquelle repose, par ailleurs, sur un monisme ontologique à la fois spiritualiste et matérialiste.

La distinction oppositive entre le sujet et l'objet, entre le même et l'autre, voire entre l'homme et Dieu, est une philosophie importée en terre africaine. Ce que l'Africain traditionnel connaît et reconnaît, c'est qu'une source unique de vie anime les éléments de tous les ordres : astral, minéral, végétal, animal, l'homme inclus. C'est cette existence de l'Africain traditionnel, en tant qu'elle se trouve inscrite dans un système de cercle concentrique, s'enchevêtrant les uns dans les autres, le tout autour d'un foyer unique d'énergie, que nous convenons d'appeler, avec Kange Ewane, l'endocentrisme. Il s'agit d'un mode de vie qui peut être schématisé à travers un diagramme, au centre duquel se trouve Dieu, foyer unique émetteur d'énergie, qui innerve l'ordre des esprits, les génies, les ancêtres, l'homme spirituel et physique, l'ordre animal, l'ordre végétal et l'ordre minéral.

On l'aura compris, au centre de la vision endocentrique du monde de l'Africain traditionnel se trouve une forme de panvitalisme ; tous les éléments du cosmos négro-africain ont la vie en partage, des hommes aux astres et aux pierres, en passant par les végétaux. C'est donc à juste titre que Kange Ewane estime que le fondement de la vie de l'Africain traditionnel est la co-participation à la vie avec » tout l'ordre créé⁴. L'animisme, le fétichisme, l'ancestrisme et l'anthropomorphisme ne sont que les différentes expressions de ce panvitalisme négro-africain, lequel assure la continuité et l'harmonie entre la trilogie dieu-homme-nature. C'est cette continuité et cet équilibre entre toutes les composantes sociales et cosmiques dans l'Afrique traditionnelle, que nous avons appelé avec Kange Ewane la « concaténation » qu'il définit comme l'enchaînement logique et évident des éléments, enchaînement qui manifeste la parenté réelle de ces éléments⁵.

⁴*Id., ibid.*, p. 123.

⁵*Id., ibid.*, p. 125.

En somme, l'Africain traditionnel se rapporte à l'autre, c'est-à-dire à la nature et à Dieu, moins par la différence que par la ressemblance. Il se reconnaît en tout ce qui l'entoure et est partout chez lui. C'est ce qui explique l'élan spontané de solidarité qui, selon nous, constitue l'épine dorsale de l'organisation et du fonctionnement des sociétés africaines traditionnelles que sape allègrement la configuration occidentale moderne du tissu social.

2. DYNAMISME DES STRUCTURES RELATIONNELLES DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

Les relations intersubjectives dans nos sociétés modernes se déclinent sous une base séculière et positiviste, signe des temps. C'est dans cette mouvance qu'il faut comprendre la désacralisation des liens sociaux dans la dynamique relationnelle. L'idée de lien sacré que désapprouve la pensée intersubjective moderne s'inspire des tendances positivistes qui visent à concilier les principes de la rationalité scientifique avec la cohabitation inter personnelle, d'une part, et dans la relation qui unit l'homme à la nature et à Dieu, d'autre part. La coexistence devient, de ce fait, l'affaire, non pas des âmes sœurs, mais, plutôt des corps-objets frères. Ainsi, l'enfermement moniste dont l'individu moderne fait montre part d'une exigence de différenciation pour aboutir à une philosophie autosuffisante essentiellement profane, et ce, par le truchement d'un procédé intégriste et protectionniste, qui pose l'affirmation de soi accompagnée de la négation de l'autre⁶ comme modalité existentielle paradigmatique. Le Moi, dans la modernité, vit comme un Cloporte⁷. C'est dire qu'il s'est replié sur lui-même. Proche de l'Ermite, l'individu moderne préfère vivre en solitaire. A la manière d'un anachorète qui, en temps de recueillement intense, se retire dans le

⁶ Eboussi-Boulaga, Fabien, *La crise du Muntu*, « Authenticité africaine et philosophie », Paris, Présence Africaine, 1977, p.69.

⁷ Le Cloporte est un crustacé isopode terrestre vivant dans les lieux humides et sombres, sous les pierres. Il se caractérise essentiellement par sa tendance à s'isoler.

désert pour mieux méditer et prier, l'individu moderne se coupe du contexte relationnel pour exister pleinement.

La configuration psycho-sociologique du même le prédispose à une existence moniste qui réprouve toute collaboration pacifique et conviviale avec l'autre : « je baserai donc ma cause sur Moi », martèle l'Unique stirnérien : [...] « je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique⁸ ». Ces complexes solipsistes éminemment présomptueux de la conscience individuelle sont le témoignage d'une intolérance sociale et d'un fondamentalisme socio-anthropologique qui consiste, pour le même, à refuser de s'accommoder avec l'autre. L'inclusion du Moi dans la dynamique existentielle suppose, à en croire l'individu moderne, l'exclusion de toute présence collatérale. Tout se passe comme si l'émergence philosophique du sujet est conditionnée par sa clôture narcissique. Le Même, dans cette logique, ne s'accommode que fort mal avec l'Autre qui est perçu comme présence conflictogène.

La nature des rapports, dans cet ordre d'idées, entre l'individu et les autres entités sociales, est envisagée sous une exigence de différenciation antipathique : en face de moi, pense l'Unique stirnérien, [...], le peuple n'est qu'une puissance fortuite ; c'est une force de la nature, un ennemi que je dois vaincre⁹. Le problème intersubjectif que suscite le refus délibéré de coopérer est celui d'une existence solipsiste, caractéristique du monisme sociologique des sociétés modernes, qui suppose une déconnexion des individus du reste du monde, en les dépouillant de leur dimension collaboratrice et coopératrice. « Je me tiens pour Unique¹⁰ », martèle Max Stirner, pour affirmer son désaveu de toute rationalité coopérative, propre de l'individualisme moderne. Décidément, le sujet, dans son unicité socio-anthropologique, est obstinément enfermé dans sa clôture égologique, ceci consécutivement à

⁸ Stirner (Max), *L'Unique et sa propriété (1845)*, Traduit de l'Allemand par Robert L. Reclaire, Paris, Palais-Royal, 1889, p.9.

⁹ *Id., ibid*, p. 270.

¹⁰ *Id., ibid*, p.165.

sa culture altérophobique. Fort de ce qui précède, l'irruption de l'autre est celle des forces de destruction « [...] Elles proviennent du dehors, [or avec le sujet moderne], le dehors, c'est la mort [...] ». L'autre est le fantôme déchainé du royaume des ombres maléfiques, vivante incarnation de la mort. De fait, il pille, tue, et assassine¹¹ sans état d'âme, l'unicité des individus.

L'étanchéité des frontières, que le sujet moderne, qui brille par la rupture du dialogue entre sa stricte singularité et le monde extérieur, est symptomatique de son solipsisme qui se caractérise par la phobie de l'altérité. Cette attitude existentielle a pour conséquence la sociologie de l'exclusion et l'anthropologie de la négation de l'autre,¹² ce qui pose inéluctablement le problème de l'antipathie et de la misanthropie des sociétés modernes fortement individualistes.

Tout laisse à penser que la modernité serait victime d'une pathologie psychologique qu'on pourrait appeler avec Radu Clit le narcissisme primaire¹³. D'après ce psychologue clinicien, docteur en psychanalyse, le narcissisme primaire est [...] Désir de l'Un, aspiration à une totalité auto-suffisante [...]¹⁴. L'aspiration à une totalité auto-suffisante dont parle cet auteur décrit fidèlement les présomptions narcissiques du moi, au sens de la modernité ambiante.

L'individu moderne, fortement attaché à l'esprit du capitalisme n'est pas intégrateur, surtout lorsqu'on sait qu'il est exclusif dans ses pensées et dans son existence : notre faiblesse, dit Max Stirner, n'est pas d'être opposés aux autres, mais bien de ne pas leur être radicalement opposés, c'est-à-dire de ne pas en être totalement distincts, ou encore de

¹¹ Eboussi-Boulaga (Fabien), *La crise du muntu*, « authenticité africaine et philosophie », *op.cit.*, p.69.

¹² Ayissi, Lucien, « Cogito et altérité chez René Descartes » *op. cit.*, p. 24.

¹³ Clit, Radu, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique*, « effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen », Paris, l'Harmattan, 2001, p.194, 311 pages.

¹⁴ *Ibid.*

chercher un « trait d'union », un lien, et de faire de ce trait d'union notre idéal¹⁵.

La vision autistique du monde moderne se veut antinomique à la rationalité coopératiste qui caractérise notre contemporanéité, surtout lorsqu'on sait qu'aujourd'hui, chacun est pour soi-même le prochain¹⁶. C'est l'extension du narcissisme à l'échelle du collectif qui apparaît en filigrane dans cette démarche. Le narcissisme [étant la] conséquence et [la] manifestation miniaturisées du procès de personnalisation, symbole du passage de l'individualisme « limité » à l'individualisme « total », symbole de la deuxième révolution individualiste¹⁷. La collectivité est prise en otage par l'ipséité narcissico-altéricide dans le déploiement sociologique et politique propre aux particularismes procéduraux des dynamiques relationnelles actuelles.

Les modalités structurelles et existentielles du sujet moderne sont fondamentalement antipathiques. Dire « bonjour » à son voisin relève du désœuvrement. Dans cette perspective, l'autre, loin d'être un fidèle compagnon existentiel avec lequel on entretient des rapports coopératifs à bénéfices réciproques, se présente plutôt comme une présence conflictogène dont l'exclusion me permet d'être moi-même.

Il ressort de tout ce qui précède que l'existence monadique à la première personne du singulier dont les sociétés modernes actuelles font montre témoigne, à bien des égards, de leur souci solipsiste de dépouiller le monde de ses autres constituants (autrui, Dieu, etc.).

L'individu est, dès lors, l'expression d'un principe de différenciation et d'une exigence d'autonomisation qui le coupe du contexte relationnel. Il est ainsi comparable à une monade. La monade ici mentionnée désigne, en référence à Leibniz, une substance simple et indivisible, sans étendue ni figure, sans début ni fin, non déterminée par quelque cause extérieure. Ce qui fait la particularité de la monade au

¹⁵ Stirner, Max, *op.cit*, p.245.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 183.

¹⁷ Lopovetsky, Gilles, *L'ère du vide*, « *Essai sur l'individualisme contemporain* », Paris, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, 1983, p.19.

sens leibnizien du terme, c'est la singularité et l'unicité de son genre. Cette grande proximité ontologico-sociologique perceptible entre le principe d'individuation chez Leibniz et l'exigence uniciste du sujet moderne laisse entrevoir l'idée selon laquelle l'individu mène une existence solitaire. Sa réprobation de tout contact solidaire en dit long sur sa posture éminemment réfractaire à la collaboration et à la coopération avec l'autre.

L'individu, eu égard à ce qui précède, n'est donc pas un être socialement intégré. Comme l'indique son nom, l'unicité de son genre le met hors contexte relationnel, surtout qu'il considère la présence de l'autre comme inadmissible. On ne peut donc pas parler de vie communautaire, au sens strict du terme, lorsqu'on se réfère aux modalités vitales/existentielles des sujets modernes. Ceux-ci se veulent seuls, et se constituent comme une île coupée des autres parties du monde : « je me tiens pour unique ! J'ai bien quelque analogie avec les autres, mais cela n'a d'importance que pour la comparaison et la réflexion ; en fait je suis incomparable, unique. Ma chair n'est pas leur chair, mon esprit n'est pas leur esprit »¹⁸. Ce principe de différenciation enferme le Moi sur lui-même, ce qui ne lui offre aucune possibilité d'interagir de manière efficiente avec les autres. Lorsqu'ils en viennent à s'ouvrir à l'altérité, c'est pour exprimer leur puissance et exercer, en raison de leur égocentrisme trop poussé, leur pouvoir de domination. Cet amour propre de soi outrancièrement poussé chez ces derniers, en raison de la philosophie narcissique qui sous-tend leur démarche, n'est à rechercher que dans l'élan intégriste d'obédience protectionniste qui sous-tend l'armature vitale et existentielle du Moi dans la modernité ambiante.

La philosophie intégriste aux relents protectionnistes caractéristiques de la pensée individualiste moderne est perceptible au niveau de son refus, avec intransigeance, de tout apport du monde extérieur à son amélioration et à son évolution. Suivant cet ordre des faits, le même reste et demeure intrépide, imperturbable, et égal à lui-

¹⁸ Stirner, Max, *op.cit*, p. 165.

même, surtout lorsqu'il n'entend céder à aucune ouverture culturelle améliorante de soi. Il est lui-même et, par conséquent, il se refuse à se déployer dans sa dimension coopératiste.

En somme, la phobie de l'altérité qui célèbre un individualisme d'un type nouveau à l'ère moderne, et dont la particularité est la destruction du tissu relationnel à l'échelle sociale, milite, pour cette raison, en faveur de la fragmentation, de la scission, et de l'atomisation de la société, au non d'une identité visiblement oublieuse de l'altérité que nous tentons à présent de restaurer à travers l'éthique communicationnelle de Jürgen Habermas.

3. L' « ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION » : UN PARADIGME DU CONSENSUS ÉTHIQUE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE ?

Pour sortir de la crise de l'altérité dans laquelle l'individualisme moderne a plongé nos sociétés actuelles, il convient, selon nous, de transiter par une morale au fondement de laquelle se trouve la théorie de la communication. C'est ce qui justifie notre intérêt, à cette étape de notre réflexion, pour les travaux de Jürgen Habermas, dans son ouvrage intitulé *Morale et communication*¹⁹, mais davantage pour ses réflexions autour de l'éthique de la discussion dont l'approche intersubjective permet de rompre avec les prémisses des philosophies de la conscience aux relents individualistes.

Mais avant d'explorer le contenu de cette éthique, il convient de comprendre préalablement les dimensions déontologique, cognitiviste, formaliste et universaliste de l'éthique kantienne, dans la veine de laquelle elle s'enracine. Kant fonde sa morale sur un accord rationnellement motivé où ce qui importe, c'est la validité prescriptive des normes de l'action. Habermas parle à ce niveau d'une éthique déontologique en raison du fait que Kant ne fait pas coïncider raison théorique et raison pratique²⁰. Et parce que la justesse normative, en tant qu'elle prétend à la validité, recherche la vérité, Habermas parle, chez

¹⁹ Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Eds. du Cerf, 1986.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 17.

Kant, d'une éthique cognitiviste. L'impératif catégorique ne permet, dans la perspective kantienne, que d'assurer la validité des normes d'action universalisables. Il s'agit donc moins d'une éthique cognitiviste que d'une éthique formaliste.

Dans l'« éthique de discussion » de Jürgen Habermas, l'impératif catégorique est substitué par l'argumentation morale, laquelle établit le principe «D» selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés ayant pris part à la discussion pratique. En faisant de la règle d'argumentation le nouveau principe d'universalisation de l'agir moral, les effets secondaires découlant de l'observation universelle de cette norme, ont plus de chance de satisfaire les intérêts de tous, et d'être librement acceptés par chaque membre de la communauté humaine. Parce qu'elle est basée sur l'argumentation rationnelle, l'« éthique de la discussion » est donc véritablement universaliste et solidariste. Elle n'est pas censée n'exprimer que les intuitions d'une culture, d'une époque déterminée, ou d'un groupuscule d'individus. Elle vaut pour l'espèce humaine tout entière. Habermas sort ainsi l'éthique de tout cercle ethnocentrique ou individualiste. Avec l'« éthique de la discussion », le principe moral se laisse déduire à partir de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action²¹.

L'éthique habermassienne ne peut cependant pas être saisie dans toute sa substance, si l'on n'a aucune idée de la procédure de discussion pratique qui la sous-tend. N'est admis comme point de vue moral (moral point of view) dans cette éthique, qu'une position qui fait montre d'impartialité. Habermas s'appuie ici sur les travaux de John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. Dans cet ouvrage, ce dernier se propose de repenser la notion de la justice distributive, en critiquant l'utilitarisme.

Mon but, écrit-il, est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister. Je crois que la différence qui oppose la doctrine du contrat à l'utilitarisme demeure essentiellement la même dans

²¹ *Id., ibid.*, p. 18.

tous les cas [...] La question est de savoir si le fait d'imposer des avantages à un petit nombre peut être compensé par une plus grande somme d'avantages dont jouiraient les autres ; ou si la justice nécessite une égale liberté pour tous et n'autorise que les inégalités socio-économiques qui sont dans l'intérêt de chacun²².

Afin de mieux saisir le sens de ces propos de Rawls, il convient de se référer aux deux principes de la justice qu'il énonce à la suite de sa réflexion : le principe de liberté et le principe de différence. Le premier stipule que chaque personne doit disposer d'un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous. Le second, quant à lui, dispose que les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient non seulement au plus grand bénéfice des plus désavantagés, mais aussi attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité de chance. Ainsi, les auteurs de la discussion éthique doivent, au préalable, se constituer en décideurs rationnels, c'est-à-dire en contractants égaux en droits, indépendamment de leur statut social. Ceci en vue d'éviter toute forme d'iniquité susceptible de résulter de leurs résolutions. Dans cet ordre d'idées, le sujet émettant un jugement moral doit pouvoir se mettre à la place et sous la peau de ceux qui seront concernés par ledit jugement. Dans les argumentations, précise Habermas, les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux, à la recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument²³.

La discussion pratique est donc finalement un processus d'intercompréhension, où l'intérêt de tout un chacun est satisfait sans que le tissu social qui lie l'individuel au collectif ne soit disloqué. Il s'agit d'une discussion au cours de laquelle chacun est renvoyé à lui-même, tout en restant enchâssé dans un contexte universel. Dans la discussion, le tissu social de la coappartenance ne se déchire pas, bien

²² Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. De Cathérine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 49-50.

²³ Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 19.

que l'accord qui est exigé de tous transcende les limites de chaque communauté concrète²⁴. C'est dire que l'« éthique de la discussion » permet à chacun de dépasser sa stricte personnalité égocentrique, pour s'arrimer aux exigences de la collectivité.

Au fondement de l'« éthique de la discussion » se trouve donc, en dernier ressort, un réel élan de solidarité permettant à chacun de se mettre dans la position de l'autre, tout en gardant son autonomie. Dans cette éthique, en effet, l'égalité des droits entre les individus ainsi que l'égal respect de leur dignité personnelle sont portés par un tissu de relations interpersonnelles et de rapports de réciproques reconnaissances²⁵. Sous ce rapport, les intérêts de chaque individu sont pris en considération de manière égale, et dans la perspective de l'intérêt général.

Vue sous cet angle, l'« éthique de la discussion » constitue une réponse à la crise de la solidarité intra et extra sociétale à un triple niveau : tout d'abord, en renonçant à la différence catégoriale entre le règne de l'intelligible et le règne phénoménal, correspondant respectivement au domaine du devoir ou de la libre volonté et aux inclinations purement subjectives, l'éthique habermassienne abandonne la doctrine des deux règnes. En d'autres termes, le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne²⁶. Ensuite l'« éthique de la discussion dépasse ce qu'Habermas qualifie, chez Kant, d'approche monologique, une approche purement intérieure de l'acte moral, qui attend de chacun une entreprise *in foro intero* – dans la solitude de la vie de l'âme- une mise à l'épreuve de ses maximes d'action. Les maximes de la morale kantienne s'adressent, en effet, à l'homme pris au singulier. L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une incompréhension sur l'universalisation d'intérêts soit le résultat d'une

²⁴ *Id., ibid.*, p. 23.

²⁵ *Id., ibid.*, p. 23.

²⁶ *Id., ibid.* p. 24.

discussion publique réalisée intersubjectivement²⁷. Enfin, le caractère contraignant de la morale du « devoir » issue de Kant est contourné dans l'« éthique de la discussion » grâce à la déduction de l'universalité de ses principes à partir des présuppositions universelles de l'argumentation.

Il convient cependant de souligner que l'éthique habermassienne, en dépit de sa pertinence, se heurte à un certain nombre d'écueils, dont l'auteur lui-même a conscience. D'une part, si l'« éthique de la discussion » exige chaque fois l'assentiment de tous et de chacun qui, par une argumentation rationnelle participent à l'élaboration de ses principes, elle ne peut avoir un sens que dans un contexte où les auteurs de la discussion se partagent le même cadre spatio-temporel. Par conséquent, ses principes ne peuvent être ni rétrospectifs, c'est-à-dire valables pour les générations antérieures, ni prospectifs, au sens où ils peuvent s'étendre aux générations futures. Sur ce point, l'éthique habermassienne est donc une éthique de courte vue. Par ailleurs, étant donné que l'« éthique de la discussion » est essentiellement basée sur la communication rationnelle, et compte tenu du fait que le langage, qui en est le soubassement, est une faculté typiquement humaine, elle retombe dans les morales anthropocentriques et passe, par conséquent, à côté des questions fondamentales relatives à la protection de la nature physique. Dans une telle éthique, l'animal maltraité ou les biotopes détruits, non doués de langage, n'ont aucunement l'occasion de défendre leur cause au tribunal de l'« éthique de la discussion ».

CONCLUSION

Notre principale préoccupation dans cette réflexion était de proposer une tentative de solution au problème de la crise de l'altérité consécutive à l'individualisme moderne à partir de l'éthique communicationnelle de Jürgen Habermas. Il ressort de notre analyse que ce problème trouve son point d'ancrage au creux de la cassure entre le système axiologique négro-africain issu du mâatisme des premiers

²⁷ *Id., ibid.*

penseurs de l'Égypte pharaonique et le développement fulgurant de l'esprit positiviste au lendemain de la Modernité. En faisant désormais de l'individu un atome libre déconnecté aussi bien de la nature que de ses partenaires sociaux, l'esprit moderne prête ainsi le flanc à la dislocation du tissu social, avec comme corolaire la montée de l'individualisme, de l'égoïsme et d'une forme d'égotisme « altérophobe », voire « alterophage ». Afin de rengager le dialogue entre le moi et le non moi, l'éthique communicationnelle de Habermas se présente comme une passerelle susceptible de faire passer les éthiques contemporaines de l'ipséité à l'altérité sur la base de laquelle toute société humainement viable devrait, à notre avis, bâtir son système axiologique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AYISSI, Lucien, « Cogito et altérité », in BellèWanguè Thérèse, (sous la direction de), *L'individuel et le collectif*, Paris, Dianoia, 2004.
- CLIT, Radu, *Cadre totalitaire et fonctionnement Narcissique, « effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen »*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- KÂ, Mana, et KENMOGNE, Jean Blaise (Dir), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, CLE, 1997.
- ÉBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu, « Authenticité africaine et philosophie »*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark Hunyadi, Paris, Eds. du Cerf, 1992.
- HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Eds. du Cerf, 1986.
- LOPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide, « Essai sur l'individualisme contemporain »*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, 1983.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. De CathérineAudard, Paris, Seuil, 1987.
- STIRNER, Max, *L'Unique et sa propriété* (1845), Traduit de l'Allemand par Robert L.Reclaire, Paris, Palais-Royal, 1889.
- TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979.