

**Les impératifs moraux de « bomoto »  
comme humanité**

Ado-Dieumerici BONYANGA BOKELE\*

\*Professeur à l'Université de Lodja et à l'Université Catholique du Congo

---

**Résumé**

Les différentes manières de traduire l'expression bomoto suggèrent à la réflexion philosophico-morale que l'humain ne se réduit pas aux propriétés biologiques de cette espèce historique qu'on appelle l'homo sapiens. L'être humain, c'est celui qui s'humanise en se donnant des manières propres d'agir et de se conduire différemment de l'animal. Ces manières se résument dans la construction et l'idéalisation des valeurs et des normes morales sans lesquelles l'intercompréhension entre les hommes et les peuples ne serait pas possible, encore moins la dialectique de la globalisation des cultures, bien que ce soit un processus toujours inachevé.

Mots-clés : bomoto, humanité, construction des valeurs

**Summary**

The different ways of translating the expression bomoto suggest to the philosophical-moral reflection that the human being is not reduced to the biological properties of this historical species called homo sapiens. The human being is the one who humanizes himself by giving himself ways to act and to behave differently from the animal. These ways are summarized in the construction and idealization of values and moral norms without which the inter-understanding between men and peoples would not be possible, even less the dialectic of the globalization of the cultures, although it is an always unfinished process.

**Keywords:** bomoto, humanité, construction of values

---

**INTRODUCTION**

« Que veut-on dire lorsqu'on parle de l'« humain ? ». C'est en ces termes qu'on introduisait, en 2011, les Journées transphilosophiques de l'Université Lille 3 Charles de Gaulle. Dix ans après, je trouve ici l'opportunité de revenir sur cette question en l'abordant sous l'angle d'Ubuntu, une vision traditionnelle africaine de l'humain qui soit à même d'apporter sa contribution aux débats actuels, parfois passionnés, sur la nature humaine, débats suscités particulièrement par les développements spectaculaires des neurosciences et des biotechnologies, au point de méconnaître la particularité humaine ou « le propre de l'homme » dans l'univers du vivant.

Dans le cadre de cette réflexion, répondre à la question « Que veut-on dire lorsqu'on parle d'ubuntu ou de bomoto ? » nécessiterait deux approches philosophiques complémentaires. D'abord l'herméneutique qui viserait à comprendre et expliquer ou expliciter le contenu substantiel d'ubuntu comme l'humain ou l'humanité. Ensuite, sous l'angle pragmatique, il s'agirait de prendre conscience et de rendre compte des manières universellement considérées d'agir et de se conduire en société comme étant le propre de l'homme.

Et ce sont ces manières d'agir et de se conduire de l'homme digne de ce nom que nous aimerons énoncer et développer en termes d'humanité. Les expressions performatives comme « moto ya solo », en lingala, c'est-à-dire l'homme digne de ce nom, ou « Nyam'onto », en bondengese, qui veut dire l'animal raisonnable, nous aideront dans cette démarche.

Notre étude comprendra trois points principaux. Dans un premier temps, nous essayerons de rassembler la plupart des intuitions anthropologiques universelles d'ubuntu/bumuntu autour de trois notions mises en exergue par les auteurs qui se sont consacrés à cette problématique : la nature humaine, la culture des valeurs d'excellence et l'intersubjectivité primordiale. Le deuxième point posera le concept de bomoto comme une expression performative à teneur morale, dont le but est d'engager les personnes humaines à agir et à se comporter comme des êtres humains dignes de ce nom. D'où le retour à la question anthropologique universelle de la compréhension que nous avons de l'humain. Le dernier point concernera les impératifs moraux de bomoto comme humanité, la question la plus importante étant de savoir ce que doit faire un être humain digne de ce nom.

## **1. Des intuitions convergentes**

### **1.1. La nature humaine**

Dans son livre *Comprendre ubuntu*, Kaumba Lufunda montre que ce terme est, du point de vue syntaxique, constitué d'un préfixe nominal « ubu- » et du radical « -ntu », conformément à la structure des langues bantu où son préfixe nominal renvoie naturellement à une classe nominale, en l'occurrence à la classe 14, dédié aux termes abstraits. Sur le plan sémantique, ubuntu partage la même racine avec le mot muntu/bantu qui signifie l'homme au singulier et les hommes ou les gens au pluriel. Le passage de muntu/bantu (singulier et pluriel des classes 1 et 2) à ubuntu (abstrait de la classe 14) traduit le passage du terme désignant l'être humain vers celui évoquant le

caractère abstrait de cet être humain, vers l'attribut d'humanité, la qualité propre à l'homme<sup>1</sup>.

Du coup, l'herméneutique ou l'interprétation philosophique d'ubuntu conduit l'auteur à identifier les qualités propres de la personne humaine, ce qu'il appellera les catégories en termes métaphysiques d'Aristote.

Rappelons-nous qu'il y a deux manières de faire l'herméneutique en sciences sociales et sciences humaines : soit comme le prolongement d'une théorie de l'intentionnalité, l'interprétation visant à appréhender l'intention de l'auteur, à le comprendre mieux qu'il s'est compris lui-même (cf. la psychologie phénoménologique, qui tente de comprendre le comportement en y retrouvant les modalités concrètes de la vie intentionnelle), soit comme une théorie interprétative qui postule certaines entités non perceptibles, qui leur attribue certaines propriétés et décrit les mécanismes par lesquels peuvent être engendrés, à partir des processus situés au niveau de ces entités, les effets qui sont observés<sup>2</sup>.

Notre philosophe et herméneute congolais comprend ubuntu comme le résumé de la nature humaine, l'être même de la personne humaine, dont les principales caractéristiques ou catégories sont la relation et l'intelligence. Pour Aristote, les catégories sont les propriétés essentielles qui définissent l'être, les manières dont l'être peut être prédiqué, les façons de dire l'être. Il en cite dix : la substance (ou l'essence), la quantité, la qualité, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion et la relation. De ces dix catégories de l'être, Kaumba reconnaît une principale au muntu, l'être ou la personne humaine en Afrique noire, à savoir la relation. Car le muntu ne peut pas vivre sans relation avec les autres êtres de la nature de qui il reçoit la force vitale ; ce qui réconforte la thèse soutenue par l'auteur de la Philosophie bantoue, Placide Tempels qui affirme que chez les bantous, « l'Être est Force ». Autrement dit, la force vitale est le principe de toute l'existence, la raison d'être du muntu.

La personne du muntu se caractérise également par l'intelligence, selon Kaumba. Ceci constitue l'autre source de sa force vitale. La nature du muntu, c'est d'être l'être-qui-a-l'intelligence, à la différence des choses (kintu, eloko, chuma, ...), comme l'a démontré Alexis Kagame, dans La philosophie bantu-rwandaise de l'être, suivi de Vincent Mulago. Il y a une différence entre le muntu et les autres êtres : le Ci(ki)ntu, le Ku(bu)ntu et le Hantu. Le Ci(ki)ntu est l'être qui n'a pas d'intelligence, l'être non personnifié, bref la substance en philosophie scolastique ; le Ku(bu)ntu est la façon, la manière d'être, la modalité (correspondant à sept catégories aristotéliennes :

la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, la situation, l'habitus) ; le Hantu sert à désigner à la fois la localisation spatiale et la localisation temporelle (ubi, quand, où). Le Muntu désigne l'être humain, en tant qu'être personnifié, un être d'intelligence, un être à sa manière, dont la substance ubuntu, bomoto, wuntu se distingue fondamentalement des choses.

Au final, si ubuntu est l'abstraction du muntu, et si le muntu désigne l'être de relation doué d'intelligence, il va sans dire que la signification et le sens même d'ubuntu résident dans ces deux principales catégories de la personne humaine : la relation et l'intelligence. Telle semble être la principale leçon que le Professeur Kaumba tire de son herméneutique d'ubuntu au point de considérer que ce serait sous l'inspiration d'ubuntu que certaines personnalités du monde scientifique, technologique, économique et politique sont parvenues à marquer le destin de l'Afrique noire ces trente dernières années : « Evoquer la qualité d'ubuntu pour fonder un processus de restauration et de réparation des liens entre les hommes, écrit-il, c'est véritablement mobiliser la ressource la plus appropriée pour bâtir une nouvelle société qui soit juste pour tous, aussi bien pour les victimes que pour leurs bourreaux ». Et de renchérir : « C'est par rapport à la philosophie bantu qu'il faut situer à la fois le cadre de référence de la Commission Vérité et Réconciliation, l'herméneutique déployée par Barbara Cassin et Philippe-Joseph Salazar, ainsi que la projection dans le monde virtuel du langage d'exploitation développé par Mark Shuttleworth. Nous avons là une clé de lecture des questions d'éthique sociale et des droits de l'homme, de cosmologie et de philosophie de la technique, d'ontologie et de la philosophie du langage ».

## **1.2. La culture des valeurs d'excellence**

Joseph Mbayo perçoit dans le concept de bumuntu la synthèse des valeurs les plus hautes de l'humanité, des valeurs humanisantes de l'homme. Car, en dépit du caractère polysémique de ce mot, l'auteur de Bumuntu ou la culture de l'excellence estime qu'on pourrait en déduire deux : le sens ontologico-anthropologique et le sens praxiologico-anthropologique. Le sens ontologico-anthropologique de bumuntu réfère directement à l'être de l'homme et signifie le fait d'avoir une personnalité, d'être homme ; il comprend donc tout ce qui est lié à l'humanité de l'homme et signifie l'humanité. Le sens praxiologico-anthropologique de bumuntu concerne tout l'agir moral de l'homme, traduisant pour ainsi dire certaines réalités à portée éthique telles que la considération, la dignité, l'estime, la noblesse, l'honorabilité, l'excellence de vie.

Bumuntu se manifeste à travers les actes de générosité, de don, de partage avec ou sans réciprocité<sup>3</sup>.

Sur le plan éthique notamment, le Professeur Mbayo présente le concept de bumuntu comme la norme de différenciation, le critère discriminatoire entre les hommes-sources et les hommes-boues. « C'est par le Bumuntu que le muntu se réalise et se déploie. En ce sens, le Bumuntu peut être érigé en un critère de différenciation ou discriminatoire de l'humain, un critère d'évaluation forte de l'être-homme. [...] Selon qu'on a ou pas le Bumuntu, on est soit dans le type hommes-sources, soit dans le type hommes-boues. Les hommes-sources sont ceux auprès de qui d'autres peuvent se ressourcer, et les hommes-boues sont ceux qui pataugent dans la boue et qui entraînent les autres dans la boue ».

### **1.3. L'intersubjectivité primordiale**

Les deux premières acceptions d'ubuntu et bumuntu, comme nature humaine et comme culture de l'excellence, pourraient être considérées comme des points de vue objectifs des observateurs extérieurs qui, par une démarche scientifique rigoureuse - la méthode herméneutique en l'occurrence - ont essayé d'interpréter la signification et le sens caché des mots. Nous pouvons maintenant nous placer dans la perspective des usagers des langues naturelles et dans leurs contextes particuliers quand ils font naturellement usage de ces mots. Nous pensons particulièrement à l'expression d'ubuntu dans le contexte sud-africain post-apartheid.

Sur le plan historique, l'intérêt sociétal qu'a revêtu le concept d'ubuntu remonte à son évocation dans le processus de réconciliation des peuples sud-africains après la fin de l'apartheid, notamment son insertion dans l'épilogue de la Constitution provisoire de 1993 : « L'adoption de cette Constitution pose la fondation solide sur laquelle le peuple d'Afrique du Sud transcendera les divisions et les luttes du passé qui ont engendré de graves violations des droits de l'homme, la transgression des principes d'humanité au cours de conflits violents, et un héritage de haine, de peur, de culpabilité et de vengeance. Nous pouvons maintenant y faire face, sur la base d'un besoin de compréhension et non de vengeance, d'un besoin de réparation et non de représailles, d'un besoin d'ubuntu et non de victimisation». Rappelons brièvement qu'après la déclaration en février 1991 de la fin du régime de ségrégation raciale (apartheid) par le Président sud-africain Frederik De Klerk, il avait été décidé, sous la présidence de Nelson Mandela depuis 1994, de créer la Commission Vérité et Réconciliation, le 19 juillet 1995. Le but de cette Commission à la tête de laquelle se trouvait le Prix Nobel

Desmond Tutu était d'établir une justice restaurative par le recensement de tous les cas de violation des droits de l'homme, des crimes et des exactions politiques commis depuis 1960, en plein apogée de la politique d'apartheid initiée en 1948, non seulement au nom du gouvernement sud-africain mais aussi au nom des mouvements de libération nationale, afin de permettre une réconciliation nationale entre les victimes et les auteurs d'exactions.

En effet, pour les usagers des langues naturelles, la signification intellectuelle du mot « ubuntu » importe peu. D'aucuns pensent même que ce terme est intraduisible et sans équivalence dans les langues occidentales. Car il s'agirait de la manière dont le peuple exprime toute sa vision du monde, sa culture et ses idéaux, lesquels se résumeraient par l'idéalisation de la relation interpersonnelle, autrement dit l'intersubjectivité sociale. Pour dire ubuntu en d'autres termes, on utilise les proverbes tels que « Umuntu, ngumuntu, ngabantu », ubuntu », ce qui veut dire littéralement en langues Xhosa et en Zoulou d'Afrique du Sud que « toute personne n'est personne qu'à travers d'autres personnes » ; « Je ne suis que parce que tu es ». On trouve également ce proverbe dans certaines parties du Kenya, où « utu » signifie que chaque action humaine devrait être entreprise pour le bien de la communauté. Au Malawi, c'est « uMunthu » qui porte l'idée que seuls, nous ne valons pas mieux qu'un animal sauvage, mais qu'à deux ou plus nous formons une communauté ». Ubuntu est le mot qui résume les valeurs fondamentales de la société humaine comme la solidarité, l'hospitalité, la générosité, le pardon, etc<sup>4</sup>.

D'après la compréhension qu'ils ont de ce terme, pour les sages et prix Nobel de la paix sud-africains Desmond Tutu et Nelson Mandela, ubuntu ne consiste pas à dire ou à savoir quelque chose, mais indique des manières idéales d'agir et de se comporter tel que nous sommes et nous nous reconnaissons comme des êtres humains. Lorsqu'on dit qu'« Untel a de l'ubuntu », « Yu, u nobuntu », Desmond Tutu explique que l'on voudrait signifier tout simplement qu'on reconnaît à cette personne les qualités d'être généreux, accueillant, amical, humain, compatissant et prêt à partager ce qu'il possède. Pour une meilleure illustration de ce que sous-entend le concept d'ubuntu en termes des valeurs de solidarité, d'hospitalité et de générosité, Nelson Mandela répondit ainsi à un journaliste :

« Dans l'ancien temps, quand nous étions jeunes, un voyageur qui passait dans un pays et s'arrêtait dans un village, n'avait pas besoin de demander de la nourriture et de l'eau. Lorsqu'il s'arrêtait, les gens lui donnaient de la nourriture et s'occupaient de lui.

C'est un des aspects d'ubuntu, mais il y en a d'autres, ubuntu ne signifie pas que les gens ne doivent pas s'occuper d'eux-mêmes. La question est donc : " que vas-tu faire pour développer la communauté autour de toi et permettre de l'améliorer ? C'est cela qui est important dans la vie. Si on peut le faire, on a fait quelque chose de très significatif, qui sera apprécié" ». « Enfin, résume Barack Obama, Mandela a compris les liens qui unissent les esprits des hommes. Il y a un mot en Afrique du Sud – Ubuntu – qui décrit sa plus grande contribution : il a reconnu le fait que nous sommes tous liés les uns aux autres d'une façon que l'œil ne peut pas voir ; il y a une unité pour l'humanité ; c'est en partageant avec les autres et en nous occupant de ceux qui nous entourent que nous nous réalisons »<sup>5</sup>.

Avant de passer à notre second point, force est de remarquer au regard de ce qui précède que le concept d'humanité constitue le point commun vers lequel convergent toutes les interprétations d'ubuntu ou bumuntu. Kaumba voit dans l'humanité les catégories de relation et d'intelligence même si, à la rigueur, on pourrait se demander à la lumière des exemples typiques qu'il a donnés pourquoi ubuntu serait-il plus performant et plus opératoire chez certaines personnalités que chez d'autres. Chez J. Mbayo, l'humanité de l'homme s'incarne dans la culture des valeurs les plus élevées au point qu'on distinguerait socialement deux types de personnes selon qu'elles possèdent ou non le bumuntu : les personnes-sources, d'un côté, et les personnes-boues, de l'autre. Cette double catégorisation des personnes humaines, fondée sur la capacité d'avoir ou non le bumuntu pose non seulement la question critique du statut épistémologique de bumuntu (une valeur, un ensemble de valeurs, un critère de jugement moral, comment l'acquérir ou le perdre ?), mais aussi la question morale relative à la discrimination entre les supposés hommes bons et les mauvais. N'y a-t-il pas là quelques relents du dualisme métaphysico-mystique, trop tributaire du platonisme et du cartésianisme, d'une part, ainsi que de la conception de deux mondes du jour et de la nuit qui marque le fétichisme africain ?

## **2. « Bomoto » comme une expression performative**

### **2.1. La fonction pragmatique du langage**

Le débat sur la signification des mots qui nous porte souvent à chercher ce à quoi le concept réfère ou correspond dans le monde des choses réelles – la signification comme référence et correspondance à quelque chose – est certes caractéristique de la fonction cognitive du langage dont la tâche est de forger les pensées et de présenter les faits. Mais le langage comporte aussi deux autres fonctions qui ne sont pas réductibles

à la première : l'expression, dont la fonction est d'exprimer les sentiments et de susciter les émotions, d'une part, et la communication, destinée à faire part de quelque chose, à soulever des objections et réaliser des accords, d'autre part. Il existe donc trois types d'usage ou de fonction du langage. D'abord l'usage épistémique destiné à représenter les choses ; ensuite l'usage téléologique dont le but est le calcul de succès de l'action individuelle, et enfin, l'usage pragmatique destiné à la communication. Dans les deux premiers cas, les expressions langagières peuvent être employées de façon monologique, c'est-à-dire sans référence à une deuxième personne. C'est seulement dans la communication que l'usage pragmatique du langage mobilise les expressions linguistiques et les usagers à des fins illocutoires. Celles-ci visent à créer une entente entre le locuteur et l'interlocuteur sur la base des prétentions à la validité universelle<sup>6</sup>.

En effet, dans son célèbre et unique ouvrage intitulé *Quand dire, c'est faire*, John Austin est l'un des philosophes du langage les plus remarquables de la seconde moitié du XXe qui ont mis en exergue la fonction pragmatique du langage<sup>7</sup>, en évoquant l'aspect performatif du langage. Il dit précisément que le langage ordinaire ne contient pas seulement des affirmations [statements] dont on peut dire qu'elles sont vraies ou fausses, autrement dit l'énonciation constative (c'est-à-dire l'« affirmation » classique, conçue la plupart du temps comme une « description » vraie ou fausse des faits), mais aussi l'énonciation performative (de l'anglais : performative) ou « le performatif » tout court, c'est-à-dire l'énonciation qui nous permet de faire quelque chose par la parole elle-même. C'est le cas des actes de parole illocutoire ou l'acte d'illocution, produit en disant quelque chose, et consistant à rendre manifeste comment les paroles doivent être comprises en ce moment – les mêmes paroles pouvant être comprises soit comme un conseil, soit comme un commandement, etc.; des actes comme informer, commander, avertir, entreprendre, etc.<sup>8</sup>.

Dans le cas qui nous concerne, lorsque l'on dit ou l'on entend *ubuntu*, *bumuntu* ou *bomoto*, ceux qui parlent les langues naturelles dans lesquelles ces expressions sont employées comprennent directement qu'il s'agit d'une interpellation anthropologique profonde à titre soit de conseil ou d'encouragement, de blâme ou de désapprobation, de recommandation ou de correction morale, bref une invitation à se conduire droitement dans la vie, en tant que personne humaine irremplaçable. Pour le dire concrètement en Lingala, on emploiera des expressions telles que : « *Zala pe moto* » ou « *tozala pe bato* » (littéralement : sois aussi humain ou soyons aussi humain(s), ce qui sous-entend dans ta façon ou dans notre façon d'agir et de nous comporter) ». L'additif « *pe* » qui a le

sens d'un adverbe de qualité indique qu'en plus du fait d'être une personne humaine par nature, il faut y ajouter de la qualité, des valeurs. On dira aussi en lingala : « Tala sima zonga moto » (littéralement « regarde derrière toi et redeviens la personne humaine que tu es », c'est-à-dire sois réfléchi, raisonne bien par rapport à ce que tu fais). En Bondengese, lorsqu'on veut féliciter ou encourager quelqu'un qui excelle dans le bien, qui met en pratique ses vertus humaines et ses capacités naturelles, on lui dira : « Vee bonto solo ; voleko bonto » (Tu es vraiment une personne humaine, tu es un homme, c'est-à-dire un être humain au sens générique). Mais dans le cas contraire, pour désapprouver son comportement, surtout lorsque ceci frise l'animalité, on lui dira négativement : « Nyam'onto apanaka bopokone » (l'animal-humain n'agit pas de cette manière-là). Le concept de l'animal-humain est caractéristique de l'humanité même de l'homme.

## **2.2. Les caractéristiques supposées universelles de l'être humain**

A partir des expressions performatives énoncées ci-dessus, en lingala et en bondengese, « Zala pe moto » ou « tozala pe bato », « Tala sima zonga moto » ; « Vee bonto solo ; voleko bonto » ; « Nyam'onto apanaka bopokone », etc., dire et comprendre bomoto présuppose de reconnaître tout être humain comme sensible et affectif, rationnel et intelligent, libre et pleinement responsable. Par conséquent, la sensibilité ou l'affectivité, la rationalité ou l'intelligence, la liberté ou la responsabilité, représentent globalement les qualités ou les propriétés universelles de l'être humain.

### **2.2.1. La sensibilité ou l'affectivité**

La première intuition que nous sommes en droit d'avoir au sujet de l'espèce humaine, qu'on appelle « homo sapiens », c'est qu'elle est composée des êtres vivants. De même que les autres êtres vivants, les animaux en l'occurrence, les êtres humains sont naturellement déterminés par la satisfaction des besoins de la vie, parmi lesquels les psychologues distinguent entre les besoins fondamentaux et les besoins secondaires. (a) Les besoins fondamentaux ou primaires sont les besoins naturels les plus élémentaires, absolument nécessaires pour vivre, parmi lesquels les besoins physiologiques : se nourrir, se protéger et tout ce qui sert à maintenir l'organisme vivant : dormir, respirer, boire, manger, s'abriter contre les intempéries.

(b) Les besoins secondaires recouvrent les besoins légitimes qui permettent aux personnes de se réaliser humainement, comme le choix d'une profession, d'une activité sportive, d'une compagnie, etc. Ce type de besoins n'est pas une urgence vitale (besoin fondamental), ni une priorité nécessaire (besoin primaire), mais relève de la volonté de

la personne de trouver un sens et de réaliser et/ou d'achever sa vie en conformité à sa volonté, à son projet ou à sa vocation<sup>9</sup>.

En effet, la notion du besoin de la vie procède de la capacité des êtres vivants à éprouver des sensations ou des sentiments à satisfaire au risque d'anéantir la force et la dynamique interne de la vie, et donc de mourir. Dans le cas de l'espèce humaine, éprouver des sensations ou des sentiments se partage, se communique dans les limites du normatif, de ce qui, socialement et culturellement, se justifie. D'où la notion de la solidarité comme reconnaissance des besoins fondamentaux de l'autre et la nécessité éprouvée de lui venir en aide. Spinoza est de ces philosophes qui ont donné une place très importante au rôle joué par les affects dans l'autocompréhension de l'espèce humaine. Il entend par Affections, comme il écrit lui-même, les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite et en même temps que les idées de ces affections<sup>10</sup>. Selon que l'on est positivement ou négativement affecté, la personne agit ou subit l'action. On dit qu'une personne agit, qu'il fait l'action lorsqu'il est la cause adéquate de l'affection, tandis qu'on dira qu'il subit l'action, qu'il a la passion lorsqu'il est la cause inadéquate de l'affection. La cause adéquate est celle dont on peut apercevoir l'effet clairement et distinctement par elle-même, tandis que la cause inadéquate ou partielle est celle dont on ne peut connaître l'effet par elle seule. Pour Spinoza, être la cause adéquate ou inadéquate de l'Affection entraîne que l'on soit actif ou passif dans le processus de l'action : « Je dis que nous sommes actifs quand, en nous ou en dehors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate.

Au contraire, je dis que nous sommes passifs quand il se fait en nous quelque chose ou qu'il suit de notre nature quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partiellement ».

Au sujet de la détermination des affects, Habermas, pour autant qu'il est resté profondément rationaliste, et donc défenseur du libre arbitre de l'homme, n'a pas moins reconnu leur rôle indéniable dans le processus d'individuation et de socialisation : « Si nous ne connaissons pas l'émotion que font naître les sentiments moraux d'obligation ou de culpabilité, du reproche ou du pardon, si nous ne connaissons ni le sentiment libérateur que confère le respect moral, ni le sentiment de joie que procure l'entraide solidaire, ni le sentiment d'accablement qu'engendre le renoncement moral ; si nous ne connaissons pas enfin "l'obligeance" qui permet d'aborder des situations de conflit ou

de contradiction avec un minimum de civilité, nous ne pourrions que percevoir, c'est encore ce que nous pensons, que l'univers habité par les hommes est insupportable »<sup>11</sup>.

### **2.2.2. La rationalité ou l'intelligence**

Réduire l'humanité de l'homme à la sensibilité et à l'affectivité ne serait pas bien comprendre l'homme. Il est, plus que l'animal, l'être intelligent, doué de raison et de conscience. La raison, comme l'explique Jean Ladrière, est la puissance de l'esprit qui éclaire l'histoire. Elle se manifeste chez l'homme par la capacité à élaborer des hypothèses jugées acceptables comme clefs d'intelligibilité, de construire des formes institutionnelles réglées par des principes jugés légitimes. La raison implique l'autoréflexion ou l'esprit critique. C'est le travail réflexif par lequel la raison se saisit progressivement d'elle-même à partir des instaurations partielles dont elle reconnaît rétrospectivement la validité et l'efficacité<sup>12</sup>. La conscience, quant à elle, est l'aptitude à revenir à soi-même, à se saisir en tant que soi-même dans son auto-position, bien que le grand problème en philosophie demeure celui de rendre compte de la connexion entre la composante organique de l'être humain et sa vie de conscience. Etre conscient signifie être capable de savoir, dans chacune des opérations comme le fait de percevoir, de se souvenir, d'anticiper son avenir, de regretter, d'espérer, de se réjouir, d'être affligé, de communiquer ses impressions, etc., que l'on sait, au moins d'un savoir implicite et sous-entendu, ce qui est en cause, quelle est la nature de sa démarche et ce qu'elle produit<sup>13</sup>.

### **2.2.3. La liberté**

La troisième présupposition anthropologique de l'humanité de l'homme est la liberté ou l'autonomie qui rend l'homme responsable de ses actes. Edgar Morin, théoricien de la complexité du vivant nous l'explique en disant que l'homme n'est pas qu'un « Etre vivant, animal, vertébré, mammifère, primate, hominien, mais il est aussi quelque chose d'autre, et ce quelque chose, nommé homo sapiens, échappe, non seulement à une définition simple, mais aussi à une définition complexe. Car il ne s'agit pas seulement de concevoir que l'être de l'homme s'exprime à travers et par son affectivité, il faut concevoir aussi que la folie est un problème central de l'homme, et non seulement son excès et son déchet »<sup>14</sup>.

La liberté de l'homme demeure dans sa capacité de transcender rationnellement ses affects et de pouvoir agir en connaissance de cause, juste ou non, mais en fonction de ses buts et finalités, personnels ou collectifs. Et c'est en cela que l'être humain fait preuve du libre arbitre. Notons avec Habermas trois types de liberté humaine : la liberté

réflexive, la liberté du libre arbitre et la liberté éthique. (a) La liberté réflexive s'entend comme absence de préventions cognitives. Elle implique que le sujet empêtré dans ses contextes d'action se libère du point de vue égocentrique qui le caractérise. Cette forme de liberté s'apparente à ce que nous associons traditionnellement à l'attitude théorique, c'est-à-dire la liberté de pensée.

(b) La liberté du libre arbitre concerne la capacité d'agir d'une façon ou d'une autre au nom d'un choix rationnel, ou encore à interrompre la chaîne des événements pour repartir de zéro. Cette forme de liberté est proche de ce que nous appelons communément la bonne volonté. (c) La liberté éthique renvoie à la capacité qu'a le sujet de construire son identité en la projetant et en la stabilisant par ses actions intentionnellement et rationnellement posées.

### **3. Les impératifs moraux de bomoto**

Affirmer et reconnaître toute personne humaine comme un être sensible et affectif, rationnel et intelligent, libre et responsable, n'est pas encore suffisant pour dire et comprendre bomoto. Encore faut-il savoir quels sont les devoirs inhérents à cette autocompréhension universelle de l'espèce humaine ?

Tel est l'enjeu éthique majeur de la compréhension de bomoto comme humanité. Commençons d'abord par la définition de l'expression humanité avant de nous attarder sur ses valeurs et ses normes constitutives.

#### **3.1. L'humanité**

Si le mot bien connu d'humanité comprend l'ensemble des individus qui appartiennent à l'espèce humaine, y compris l'ensemble des caractéristiques naturelles par lesquelles ces individus se reconnaissent comme des êtres humains, le terme d'« humanité » réfère à toutes les manières d'agir et de se comporter qui sont telles qu'on en reconnaisse le propre de l'homme, l'exceptionnalité humaine, ce qui fait la différence entre l'homme et l'animal. L'humanité ou le propre de l'homme, réside notamment dans sa conduite selon les valeurs et les normes morales. C'est là que résiderait, d'après nous, la clé d'interprétation du concept de bomoto ou ubuntu. On aura beau avoir des machines humanoïdes et intelligentes, aiguïser la sensibilité et l'affectivité des animaux, ils ne seront (probablement) pas responsables de leurs actes parce qu'ils manquent les valeurs et les normes morales pour guider leurs actions et être capables d'en assumer la pleine responsabilité.

Ce qui fait la particularité de l'espèce humaine, le propre de l'homo sapiens dans l'univers du vivant, c'est l'humanité qui, loin d'être un acquis définitif,

constitue toujours un défi majeur pour l'espèce humaine dans son processus continu et inachevé d'humanisation. Le concept d'humanité avait été créé en 1980 par Freddy Klopfenstein, dans ses écrits poétiques intitulés *L'humanité*, publiés aux éditions Labor et Fides, à Genève. En 1986, dans son livre intitulé *L'héritage de la liberté*.

De l'animalité à l'humanité, le biologiste, généticien et ingénieur français, Albert Jacquard, l'a repris dans le but de montrer le propre ou la particularité de l'espèce humaine, non pour l'extraire du monde du vivant, mais pour marquer sa spécificité. L'auteur va du constat scientifiquement incontestable qu'en plus des déterminations naturelles qui le constituent, cellules ou organes et leurs métabolismes, l'homme est le seul être vivant qui a été capable d'inventer ses propres manières de penser et d'agir. Telle est l'humanité. « La nature, par hasard ou par nécessité, peu important les parts de ces deux ingrédients, a fabriqué sans préméditation, sans projet, l'humanité. Les hommes, capables de préméditation, pétris de projets, ont mis peu à peu en place un ensemble d'espoirs, d'angoisses, de compréhensions, de questions, qui n'existait pas dans l'apport de la nature, qui n'est pas inclus dans l'humanité, qui constitue l'apport propre de l'homme, l'humanité»<sup>15</sup>.

Le concept d'humanité comportant une vision normative et thérapeutique de l'humanité, Rosette Marescotti et Yves Gineste n'hésiteront pas à le reprendre en 1995 dans leur souci d'écrire « une nouvelle philosophie de soins » qu'ils baptisèrent la « philosophie de l'humanité ». Ces deux auteurs considèrent qu'il existe des caractéristiques communes que les hommes possèdent et développent en lien les uns avec les autres, autant d'éléments qui font que chaque homme peut reconnaître les autres hommes comme des semblables et se reconnaître comme faisant partie de l'Humanité.

### **3.2. Les valeurs éthiques**

Un des aspects majeurs de l'humanité, de la vie humaine, c'est que les êtres humains n'agissent pas simplement en réponse aux stimuli et instincts naturels, aux Affects comme le dirait Spinoza. Mais ils ont des croyances, des convictions et des valeurs qui constituent les motifs ou motivations donnant sens à leurs actions. Appelons-les les valeurs éthiques. Du latin « valor », dérivé de « valere » qui signifie « être fort, puissant, vigoureux », les valeurs morales ou éthiques, au pluriel, réfèrent à tout cet ensemble de qualités portées par une personne ou une idée qui, aux yeux d'un groupe, les rend dignes d'intérêt, d'estime, d'admiration. Pour les chrétiens, par exemple, Jésus-Christ est l'incarnation des valeurs universelles d'amour, de pardon, de

générosité, de respect de l'autre, etc. Dans la même mesure, de manière impersonnelle, le concept ou l'idée de bomoto est porteuse des valeurs humaines qui servent de balises, d'éclairage pour la conduite de tout être humain. Nous citerons à titre paradigmatique trois valeurs-noyaux autour desquelles viennent se greffer toutes les autres valeurs sociales et toutes les normes d'action qui feront l'objet, en Afrique traditionnelle, des us et coutumes, interdits et tabous. Il s'agit notamment de la solidarité, de l'entente mutuelle et de la co-responsabilité.

#### **a) La solidarité**

Une de premières valeurs fondamentales de l'humanité est la solidarité au point que dire et comprendre bomoto, c'est être solidaire du genre humain. Pour les scientifiques, les biologistes en l'occurrence, la solidarité est une prédisposition naturelle qui pousse l'homme à venir en aide à son semblable. Elle se manifeste par les actes de sympathie, d'empathie, de compassion, de générosité, de partage, d'écoute, de pardon, de réconciliation, de gratitude, de bienveillance, de réconciliation, de miséricorde, d'humilité, d'égalité, de modestie, d'équité, bref de toutes les valeurs de socialisation naturelles<sup>16</sup>. Et c'est non sans raison que les philosophes des Lumières n'ont pas manqué de considérer la solidarité comme un acte d'humanité qui signifie que «l'homme est fait pour vivre en société», prolongement socialement construit par extrapolation, d'un donné naturel : la famille et les liens du sang »<sup>17</sup>.

Dans le sillage des théoriciens de la relation primordiale de l'espèce humaine, comme Aristote, Buber, Levinas, Alexandre Dupeyrix note dans ses commentaires de la philosophie sociale de Habermas que « L'être humain ne peut construire son identité que pris dans un réseau de relations avec autrui qui sollicite l'éveil de sa conscience, l'oblige à répondre de ses actes, à reconnaître le champ de sa responsabilité, à percevoir en l'autre dans un jeu de miroir perpétuel les effets qu'il produit sur lui »<sup>18</sup>. Nous retrouvons ici la notion africaine ou bantoue de l'homme comme « l'animal-humain », nyam'onto, en bondengese, être vivant, relationnel et raisonnable. Pour vivre de son humanité, de son ubuntu, bumuntu, ou bomoto, l'homme doit s'ouvrir aux autres, dans un élan de solidarité, bien entendu d'hospitalité, de générosité, d'accueil et d'aide..., comme les Sud-Africains le comprennent en disant ubuntu.

Le bien-fondé de la solidarité consiste finalement en ce qu'elle sert pour les êtres humains du seul moyen naturel dont ils disposent pour suppléer à la vulnérabilité viscérale de leur espèce. Ce moyen naturel, on l'a formalisé de plusieurs manières au travers des us et coutumes, des lois et des interdits dont la règle d'or constitue la

principale formulation morale universelle telle qu'on la trouve enseignée dans la profession de foi de la plupart des grandes religions : « Aime ton prochain comme toi-même », ou négativement : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais qu'il te soit fait ». Considéré du point de vue de l'éthique de la discussion, le principe de solidarité peut s'énoncer de la manière suivante : « Tous les partenaires possibles de la discussion doivent se reconnaître les uns les autres comme pourvus des droits égaux à représenter leurs intérêts par des arguments<sup>19</sup> ».

#### **b) L'entente mutuelle**

Il n'y a pas de solidarité sans entente mutuelle, qu'elle soit réelle ou simplement présumée. Et c'est le propre des êtres doués de raison, incarnée dans le langage, de pouvoir parler et discuter non seulement de la validité de ce qu'ils savent et veulent savoir, mais aussi de la nécessité de ce qu'ils font et sont capables de faire. La capacité que les êtres humains ont de faire des choix et de décider n'est pas illimitée, mais toujours limitée par la contradiction de l'autre en vue d'un accord. De ce fait, l'entente mutuelle ou l'accord constitue pour tous les êtres humains une des valeurs sociétales inestimables. En Afrique traditionnelle, dire et comprendre bomoto présuppose l'esprit d'écoute, de dialogue et d'entente. Le dialogue, et précisément ce qu'il vise, l'entente ou l'accord, est une valeur sociétale majeure. On pourrait certes affirmer que le besoin d'entente ou d'accord ne relève simplement que d'une pertinence pragmatique, c'est-à-dire communicative ou relationnelle comme l'explique Jacques Moeschler. Car, pour qu'elle réussisse, toute communication nécessite de laisser la parole à l'autre et de prendre en compte les paroles de l'autre. La communication impose donc que des signaux d'une telle prise en compte interviennent à fréquence régulière. Les cas du oui phatique de la conversation téléphonique, du rire dans la conversation quotidienne constituent des traces suffisantes de ce phénomène. Par contre, mis à part les défauts d'observation des règles<sup>20</sup> qui apparaissent souvent dans la poursuite de la discussion idéale, la nécessité de l'entente comme exigence morale universelle s'explique dans la mesure où l'accord sert à maintenir l'équilibre interactionnel entre les individus qui interagissent, en vertu du fait que toute adresse de parole constitue une menace territoriale potentielle.

Dans un contexte potentiellement conflictuel du discours, chercher un accord relève fondamentalement de l'ordre éthique, ce qui présuppose un accord ou une entente préalable sur des valeurs et des croyances communes sans lesquelles il n'y aurait pas d'entente. Je dirai en d'autres termes que l'accord présuppose et postule

l'accord. Car le fait de discuter en vue d'un accord présuppose que les personnes concernées appartiennent à un même univers des croyances et des convictions profondes sur ce qui fait l'objet de la discussion, notamment le bien commun. Autrement dit, ils partagent un même monde vécu social, le monde de la culture, de sorte que la mise en cause de cet arrière-fond commun du discours aura des conséquences interactionnelles beaucoup plus grandes que la simple réfutation du discours de l'autre<sup>21</sup>. Le principe général de la discussion stipule de la manière suivante, du point de vue de la pragmatique universelle : « une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme<sup>22</sup> ». Le gain théorique de ce renversement de l'impératif catégorique de Kant consisterait à garantir l'universalisme moral. « Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir (sans être contredit), comme étant la loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une loi universelle ».

### **c) La co-responsabilité**

Corrélativement à la solidarité et à l'entente mutuelle, la co-responsabilité est un a priori fondamental de l'agir moral, une condition nécessaire du vivre-ensemble en société, une valeur fondamentale dans la mesure où la responsabilité individuelle et collective ne présuppose pas simplement l'imputabilité des acteurs pris individuellement et collectivement, mais aussi leur engagement pour des actions prochaines. Elle procède de la conscience de liberté et de rationalité. Tournée vers le passé, la responsabilité est imputabilité, c'est-à-dire qu'elle réfère à la cause et à la source de l'action, autrement dit à la capacité des acteurs à rendre compte de leurs actes, dans le double sens de justifier l'action et d'en payer le prix en termes de dommages, de torts et de nuisances<sup>23</sup>. Mais tournée vers l'avenir, la responsabilité est un engagement pris au bénéfice de la collectivité, du bien commun : « Tous les partenaires possibles de discussion sont supposés portés une égale co-responsabilité dans l'identification et la solution des problèmes du monde de la vie au moyen du discours argumentatif ».

La co-responsabilité représente un défi majeur de l'action humaine, surtout dans le contexte de la civilisation technologique où l'œuvre humaine représente aussi une menace incroyable pour l'avenir de l'humanité. C'est pour y faire face que la co-responsabilité, tel un devoir parental, se formule comme un devoir moral universel : «

Agis de telle sorte qu'il existe encore une humanité après toi aussi longtemps que possible ». Il s'agit ici d'un nouvel impératif moral qui excède l'éthique de la proximité, scellée par le souci de la réciprocité. Celle-ci, à l'âge de la techno-science, est sans réciprocité assignable.

Hans Jonas a posé avec force détails l'ultime urgence de valoriser le principe de responsabilité à l'échelle planétaire : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; autrement dit : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou tout simplement « Ne compromets pas les conditions pour la survie de l'humanité sur terre » ; ou encore positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir »<sup>24</sup>. En effet, bien que formulée à la deuxième personne du singulier, « tu », la responsabilité techno-scientifique suppose en même temps une co-responsabilité dans la mesure où les produits de la techno-science ne sont jamais l'œuvre isolée d'une seule personne, mais la conjonction de plusieurs volontés et plusieurs finalités.

Au bout de l'explication de ces trois valeurs-noyaux de bomoto comme humanité, je peux préciser maintenant dans quelle mesure la solidarité, l'entente mutuelle et la co-responsabilité constituent un trio des valeurs paradigmatiquement présupposées de l'humanité. C'est justement parce qu'elles incarnent la valeur universelle du bien tel qu'on le ressent et on l'aspire. A chaque moment que les hommes font preuve d'agir dans la solidarité, l'entente mutuelle et la co-responsabilité, les bantous le reconnaissent et l'applaudissent par une seule expression : « c'est bien », « Malamu » (Lingala).

Ce terme « malamu » peut référer aussi bien aux actes de la personne qu'à la qualité même de la personne qui pose des actes bons et/ou justes. Certes, la question du bien qui se situe au cœur des éthiques traditionnelles de la vie bonne n'a jamais été tranchée, ni abandonnée au profit des morales déontologiques modernes qui se concentrent sur les questions procéduralistes du juste. N'empêche que, au-delà des discussions académiques, le problème du bien ne cesse de hanter les esprits, comme valeur suprême à l'horizon de laquelle nous situons toutes nos aspirations du bien-être et du bonheur. Nous pouvons reconnaître tout de même avec Charles Taylor que la notion du bien réfère à toutes les intuitions particulièrement profondes, puissantes et universelles enracinées dans l'instinct, intuitions relatives au respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui même si dans la pratique

il nous arrive souvent de violer de telles exigences<sup>25</sup>. Qui plus est, dans nos langues bantoues, par exemple, ce qui est bien (malamu en lingala, bolo en bondengese) englobe ce qui est bon, beau et juste, selon les contextes, bien entendu.

### **3.3. Les normes morales**

Entrent en ligne de compte de ce que les êtres humains ont été capables de se donner comme héritage dans le processus dynamique de leur humanisation tout un ensemble de normes destinées à guider leurs actions et leurs comportements en société. Nous citerons à titre paradigmatique la reconnaissance et le respect de l'autre, la vérité, la justice et la coopérativité.

Comme nous l'avons fait à propos des valeurs, nous reviendrons à la fin de l'explication de cette citation sur le bien-fondé des normes morales.

#### **(1) La reconnaissance et le respect mutuels**

Le mot « respect » n'a pas bonne presse dans les sociétés libérales. Au siècle des Lumières, l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert présentait le respect comme « l'aveu de la supériorité de quelqu'un » et définissait deux sortes de respect, « celui qu'on doit au mérite, et celui qu'on rend aux places, à la naissance ». Le respect sous-entend ici la soumission à l'autre. Or, du point de vue étymologique et éthique, du latin *respectus* qui signifie « égard, considération », le respect consiste à considérer l'autre comme digne d'estime en tant que personne humaine.

Le respect que nous devons aux droits humains ne se réduit pas aux respects des normes universelles, mais c'est l'obligation morale de considérer toute personne humaine comme digne de respect par nature, en vertu de l'inviolabilité et du grand mystère de ses origines biologiques. Au fait, dire et comprendre bomoto, c'est être capable de respecter les autres comme soi-même, de reconnaître leur dignité humaine, leur humanité, leurs droits à la considération malgré les formes diverses de mépris interpersonnel, social et juridique.

#### **(2) La vérité**

Dire et comprendre bomoto, c'est être capable d'aimer la vérité et de dire la vérité, même s'il nous arrive souvent d'aller à l'encontre. D'un homme qui ment « comme il respire », c'est-à-dire qui ne dit pas souvent la vérité, on dira : « Aza moto te » ; « apako bonto », cela veut dire littéralement en lingala et en bondengese : « Il n'est pas une personne humaine » ou « il est la négation de la personne humaine ». Ce genre de négation métaphysique prouve à suffisance combien dire la vérité est une valeur

morale qui procède de la précompréhension que nous avons universellement de l'homme comme un être doué de raison et d'intelligence.

Dire la vérité consiste non seulement à présenter les états des choses et des événements tels qu'ils sont, tels qu'ils se présentent à l'expérience empirique, mais aussi à avoir l'intention de le dire sincèrement. Dans le cas contraire, on dit le mensonge. On se gardera toutefois d'assimiler la vérité morale avec la vérité scientifique qui a à faire avec l'assertabilité justifiée, c'est-à-dire qu'en visant la vérité, le locuteur prend référence à quelque chose dans le monde des contenus matériels existants. Mais la vérité morale ou pragmatique est ce qui intuitivement fait confiance et est tenu pour absolument vrai au-delà du contexte de justification chaque fois donné. Dire la vérité en morale, c'est avoir l'intention de communiquer un contenu propositionnel vrai, afin que l'auditeur puisse partager le savoir du locuteur.

Deux critères permettent de dire la vérité morale : l'intelligibilité et la véracité. (a) L'intelligibilité est le fait de s'exprimer de manière compréhensible. Pour ce faire, le locuteur doit choisir une expression intelligible, afin que celui-ci et l'auditeur puissent se comprendre l'un et l'autre ; (b) la véracité d'une proposition vraie, ou le fait de donner quelque chose à entendre, signifie que le locuteur doit avoir l'intention de communiquer un contenu propositionnel vrai, afin que l'auditeur puisse partager le savoir du locuteur.

### **(3) La justesse normative**

Dire et comprendre bomoto, c'est être juste. Relative à un arrière-plan normatif, la justesse normative est le fait pour un locuteur de conformer ses actions aux normes et ordres légitimes de la société. Les conditions formelles pour que la prétention à la justesse normative soit une réussite sont la sincérité de l'intention et la justesse de l'action. (a) La sincérité vise les actions réglées par des normes, lesquelles actions servent à manifester des expériences vécues, c'est-à-dire à s'autoprésenter, par quoi le locuteur se réfère à quelque chose dans le monde subjectif auquel il a un accès privilégié<sup>26</sup>. « Si je ne suis pas sincère, comme le dit Charles Taylor, je rate ma vie, je rate ce que représente pour moi le fait d'être humain. Etre sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis à pouvoir de dire et de découvrir. En le faisant ainsi, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne »<sup>27</sup>. (b) La justesse de l'action ou le fait de s'entendre l'un et l'autre signifie que le locuteur doit choisir une énonciation juste au regard des normes et valeurs en vigueur, afin que l'auditeur puisse accepter l'énonciation, de sorte que

l'un et l'autre, l'auditeur et le locuteur, puissent être en accord quant à l'énonciation relative à un arrière-plan normatif<sup>28</sup>.

#### **(4) La coopérativité**

La coopérativité est un principe d'action moralement fondée qui consiste à agir en harmonie avec soi-même et avec les autres, dans un environnement sociétal souvent conflictuel. Comme l'expérience le démontre, le conflit vient du fait que les êtres humains sont capables non seulement de s'entendre, mais aussi de s'opposer dans la dynamique de satisfaction de leurs besoins de la vie. Une dimension téléologique sous-tend donc souvent, pour ne pas dire toujours, les actions humaines. Et c'est justement ce qu'explique Habermas en reconnaissant que dans tous les cas, la structure téléologique de l'action est présupposée dans la mesure où l'on impute aux acteurs la capacité de poser des buts et d'agir en fonction d'un objectif, ainsi qu'un intérêt pour la mise en exécution de leurs plans d'action<sup>29</sup>.

Dans ce contexte, ce qui différencie les actions proprement humaines, ce qui fait le *bomoto* des acteurs sociaux, c'est la capacité qu'ont les êtres humains de coordonner leurs plans d'action, en trouvant un accord socialement intégrateur sur des valeurs et des normes, accord réglé et stabilisé par la tradition culturelle et la socialisation, soit comme relation consensuelle entre un public et ceux qui se présentent devant lui ; ou encore comme entente prise au sens d'un procès coopératif d'interprétation. Les conditions pour un agir coopératif sont déterminées dans l'ensemble par la procédure même de l'éthique de la discussion.

En définitive, le bien-fondé des normes morales comme la reconnaissance et le respect mutuels, la recherche coopérative de la vérité et de la justice, ainsi que la coopérativité, s'explique du fait que l'application des valeurs morales reste tributaire non seulement des jugements et des décisions personnels, relativement à leurs contextes d'action, mais aussi à cause du fait que l'interprétation de leurs contenus substantiels reste trop souvent dépendante de leur héritage idéologico-socio-culturel et religieux. Les normes morales universelles comme les Droits de l'homme viennent justement pallier ce déficit axiologique, même si, pour une meilleure compréhension des normes morales, on doit toujours présupposer des valeurs de la vie bonne. Le primat du juste présuppose la primauté du bien et inversement. Personne n'est contraint ni obligé d'être solidaire, ni d'aimer son prochain, même si idéalement c'est justifié. Or la société humaine, pour autant qu'elle est fondée sur un tissu d'interactions humaines qui sont toujours potentiellement conflictuelles, a nécessairement besoin de règles et de normes

qui soient capables de réguler les actes et les conduites personnels, d'une part, et d'empêcher l'excès et l'ivresse des libertés individuelles, d'autre part. C'est cela aussi que nous apprenons de bomoto, l'humanité.

## **CONCLUSION**

Dans un monde globalisé et marqué par la pluralité de cultures et de modes de vie, la question de l'humain jadis moins discutée se pose aujourd'hui avec acuité. Et ce d'autant plus que les révolutions culturelles induites par les révolutions technoscientifiques, politiques et économiques occidentales ont eu pour conséquence le désenchantement des cultures, autrement dit la remise en question des valeurs traditionnelles de la vie bonne, celles qui structuraient et cimentaient jusque-là le vivre-ensemble harmonieux et pacifique. Ayant perdu les anciens repères qu'incarnaient les grandes religions et les cultures traditionnelles, l'homme moderne se trouverait en quelque sorte perdu dans l'océan de la civilisation économique et technologique où seules les valeurs de la science et de l'économie du marché l'emportent sur les valeurs éthiques et morales.

Notre réflexion sur ubuntu, axée sur le concept lingala de bomoto, a montré heureusement qu'il y a en chaque être humain, pris individuellement et collectivement, une précompréhension anthropologique universelle qui le pousse à se considérer soi-même et son semblable comme avant tout un être vivant, doué de sensibilité ou d'affectivité, d'intelligence ou de rationalité ainsi que de liberté. Et c'est en tant que tel que tout être humain se sent comme obligé transcendentalelement du devoir de fonder sa conduite sur des valeurs hautement humaines et des normes émancipatrices afin de pouvoir mener une vie humaine digne de ce nom. Nous avons cité les valeurs éthiques de solidarité, d'entente mutuelle et de co-responsabilité, d'une part ; et les normes morales de reconnaissance et de respect mutuels, de recherche de vérité, de justesse normative, ainsi que la coopérativité, d'autre part. Tels sont, à notre avis, les principaux impératifs moraux du vivre-ensemble pacifique et harmonieux qui, en tant que tels, constituent les défis éthico-moraux majeurs de bomoto comme humanité, notamment en contexte africain.

## **REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

1. KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre ubuntu. R.P. Placide Tempels et Mgr Desmond Tutu. Sur une toile d'araignée*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 12-13.
2. J. LADRIERE, *Sciences et discours rationnel*, dans *Encyclopaedia universalis*, Corpus 20, Paris, Ed. E.U, 1996, p. 724.

3. J. MBAYO MBAYO, *Bumuntu ou la culture de l'excellence*. Vol. 1. *Les prolégomènes*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, p. 79-80.
4. MUNGI NGOMANE, *Ubuntu. Je suis car tu es. Leçons de sagesse africaine*, Paris, Harper Collins, 2019, p. 23-24.
5. E. DE REYNAL, *Ubuntu. Ce que je suis...*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 18.
6. J. HABERMAS, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 53.
7. D. LAURIER, *Introduction à la philosophie du langage*, Collection philosophie et langage, Sprimont, éd. Pierre Mardaga, 1996, p. 92.
8. J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, p. 119.
9. « Besoins », dans [www.wikipedia.org/wiki/Besoin](http://www.wikipedia.org/wiki/Besoin).
10. SPINOZA, *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, T.1, Paris, Vrin, 1977, p. 245.
11. J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 110.
12. J. LADRIERE, *L'espérance de la raison*, Leuven, Ed. Peeters, 2004, p. 240.
13. J. LADRIERE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Montréal, Ed. Fides, 1997, p.25.
14. E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973. p. 163-164.
15. A. JACQUARD, *L'héritage de la liberté. De l'animalité à l'humanité*, Paris, Seuil, 1986, p. 179.
16. Th. HOBBS, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000, chap. 15 : Des autres lois de nature.
17. L. VIEVARD, *Les fondements théoriques de la solidarité et leurs mécanismes contemporains*, Mars 2012, (PDF), dans [www.millenaire3.com](http://www.millenaire3.com), p.14.
18. A. DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 32, p. 126.
19. K.-O. APEL, *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, 2001, p. 70.
20. J. HABERMAS, *Idéalisations et communication. Agircommunicationnel et usage de la raison*, Paris, Fayard, 2006, p. 56-57.
21. J. MOESCHLER, *Argumentation et conversation. Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier-Credif, 1985, p. 171-172.

22. J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale communicationnelle*, Paris, Flammarion-Cerf, 1986, p. 87.
23. P. RICŒUR, *Lecture 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 282.
24. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995, p. 30.
25. C. TAYLOR, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 17.
26. J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*. Trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 72.
27. C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 37.
28. J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 333.
29. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. T. 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard. 1987, p. 117.