

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 5, n. 9 (juin 2024)

Dialogue interreligieux en Afrique

Joseph MBAYO MBAYO, *Bumuntu ou l'humain dans la relationalité*, p. 31-56.

<https://doi.org/10.61496/EWGS6024>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

Bumuntu ou l'humain dans la relationalité

Joseph MBAYO MBAYO
Professeur à l'U.C.C. et à l'Université de Lomami

Résumé - Cette étude se propose d'établir que le *bumuntu* c'est l'humain dans la relationalité dans la mesure où celle-ci est constitutive de l'être humain. Cette relationalité se réalise selon une dialectique de la relationalité positive-valorisante et de la relationalité négative-dévalorisante. La primauté de la relationalité autorise de la situer au commencement et à la fin de l'être-homme d'une part, et d'accorder la primauté aux biens relationnels par rapport aux autres biens, notamment les biens économiques, d'autre part. Les biens relationnels étant faits de relations, leur jouissance exige la réciprocité. Partant de la perspective afrocentrique selon le *bumuntu*, il y a lieu de dégager certaines convergences croisées avec la tradition occidentale.

Mots-clés : *Bumuntu*, relationalité, *cogito* relationnel, intelligence relationnelle du soi, biens relationnels, réciprocité.

Summary - This study proposes to establish that *bumuntu* is the human in relationality, insofar as relationality is constitutive of the human being. This relationality is realized through a dialectic of positive-valuing relationality and negative-devaluating relationality. The primacy of relationality allows us to situate it at the beginning and end of the human being, on the one hand, and to give primacy to relational goods over other goods, notably economic goods, on the other. As relational goods are made up of relationships, their enjoyment requires reciprocity. Based on the Afrocentric perspective of *bumuntu*, some cross-convergences with the Western tradition can be identified.

Keywords: *Bumuntu*, relationality, relational *cogito*, relational intelligence of the self, relational goods, reciprocity.

Introduction

Le paradigme *bumuntu* ou *ubuntu* que nous proposons consiste à dire qu'il existe une théorie qui tient en un axiome de base qu'on peut formuler de différentes façons : « Je suis parce que tu es » ; « Je suis parce que nous sommes » ; « Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous » ; « Toute personne n'est une personne qu'à travers d'autres personnes »¹.

¹ J. MBAYO MBAYO, *Le principe bumuntu*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, Nouvelle série, vol. 2, n. 4 (décembre 2021), p. 29-51.

Cet axiome de base détermine l'identité individuelle et collective du *muntu*. Cette théorie *bumuntu* est en même temps une *praxis bumuntu*, autrement dit une attitude, un comportement, une culture, une façon renouvelée de l'agir individuel et collectif qui engage à mener une vie excellente, digne, exemplaire et imitable ; vie enracinée dans la compassion et la sollicitude pour l'émergence d'une société fondée sur la solidarité et la mutualisation. Le fondement d'une telle théorie et d'une telle *praxis* tient à la nécessité de considérer les humains comme des êtres relationnels, vulnérables, dépendants et interdépendants. Je ne peux être ou vouloir être en supprimant l'autre. Je suis parce que l'autre est et me permet d'être et de me réaliser, et ensemble nous sommes et nous nous réalisons.

Cette étude se propose d'établir que le *bumuntu* c'est l'humain dans la relationalité dans la mesure où celle-ci est constitutive de l'être humain. L'humain se réalise selon une dialectique de la relationalité positive valorisante des relations entre les hommes et de la relationalité négative dévalorisante des relations entre les hommes. Partant de la perspective afrocentrique de la relationalité selon le *bumuntu* (1), il y a lieu de dégager certaines convergences avec la tradition occidentale sur la relationalité (2).

1. L'humain dans la relationalité

1.1. La primauté de la relationalité

Le *bumuntu* ou l'*ubuntu*, c'est la primauté de l'humain et de la relationalité ou mieux c'est l'humain dans la relationalité. Autrement dit, l'homme est constitué des relations et s'accomplit grâce à elles. Il y a lieu d'affirmer qu'au commencement était la relationalité.

Ce qui veut dire que la relationalité est structurelle de la vie de l'homme qui ne peut pas trouver son bien ailleurs que dans la relation avec autrui. « Toute vie humaine commence en relation, et c'est par les relations qu'un individu humain émerge »². Considérer que l'homme est essentiellement relationnel remet en question la conception individualiste et égocentrique de l'être humain.

L'éthique africaine de l'*ubuntu* peut contribuer de manière importante à une nouvelle connaissance de l'homme. Parce que l'*ubuntu* est fondé sur une vision du monde relationnelle, son apport principal consiste à affirmer qu'en tant qu'êtres humains, nous dépendons d'autrui pour atteindre un bien-être

² N. NODDINGS, *The caring relation in teaching*, dans *Oxford Review of Education*, XXXVIII-6 (Dec. 2012), p. 771.

optimal. Plus d'un chercheur a maintes fois observé que c'est dans la réalité de notre dépendance et interdépendance mutuelle que nous accédons à la plénitude de notre humanité. En conséquence, la définition de l'*ubuntu* comme facteur humanisant rejoint l'idée que l'humanité est la condition existentielle préalable de notre lien avec nos semblables³.

Par la primauté qu'il accorde au relationnel, l'éthique de l'*ubuntu* peut constituer un véritable tournant dans la façon de concevoir l'homme et de donner sens à son existence, une existence qui se passe dans la tridimensionnalité temporelle.

Notre humanité passe par la médiation d'autres facteurs plus directs dans notre vie. Ceux-ci nous permettent d'exister à l'intérieur d'un état permanent de symbiose avec les autres dans le passé, le présent et l'avenir. Je peux illustrer ceci en affirmant que ceux qui ont vécu dans le passé ont rendu mon existence actuelle possible et qu'à mon tour j'influencerai l'avenir quand je rejoindrai mes ancêtres dans la mort. Cette façon de concevoir l'existence humaine est au cœur de l'éthique de l'*ubuntu*⁴.

Par le primat qu'il accorde à l'humain et à la relationalité, la vie excellente et digne prônée par le *bumuntu* se passe dans la solidarité avec les autres et nécessite la mutualisation des forces et des risques comme meilleure stratégie pour sa consolidation. La solidarité et la mutualisation dans leur gémellité concourent à l'instauration d'une société axée sur la réciprocité, l'union, l'interdépendance et l'égalité comme antidotes de la non-réciprocité, la désunion, l'isolement et les inégalités. Parce qu'un « être humain n'existe qu'en fonction des autres êtres humains, l'*ubuntu* signifie à la fois interdépendance, partage, solidarité »⁵. Pour Desmond Tutu, « notre humanité est indissociable de celle des autres. Un être humain isolé, solitaire, est véritablement une contradiction dans les termes »⁶. L'*ubuntu* se fonde sur l'essence sociale de l'individu, privilégiant le bien commun et le respect de l'humanité de l'autre. L'*ubuntu* exprime l'idée d'une incitation réciproque, d'un partage qui construit réciproquement les êtres. Il faut marteler que « *ubuntu* est une éthique de la relation. Traduit par : « je suis parce que nous sommes », *ubuntu* pose l'importance première de la relation. Il oblige à reconnaître l'humanité des autres et à se comporter humainement avec eux (...).

3 F. MUNYARADZI MUROVE, *L'ubuntu*, dans *Diogène*, n. 235-236 (2011/3), p. 45.

4 F. MUNYARADZI MUROVE, *L'ubuntu*, p. 46.

5 D.TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 38.

6 D.TUTU, *Dieu fait un rêve. Une vision d'espérance pour notre temps*, Ottawa, Novalis/Desclée de Brouwer, 2008, p. 35-36.

C'est la relation qui nous fait être et qui constitue le monde »⁷. Affirmer la primauté de la relationalité, c'est en même temps affirmer la primauté des biens relationnels sur les autres biens, notamment les biens économiques. Les *Songye* martèlent que *sha bantu mmukile sha bintu* (“celui qui a ou est avec les hommes dépasse celui qui a les biens”). Autrement dit, *bantu mbakile bintu*, “les hommes dépassent ou surpassent les choses (biens, richesses)”. Les relations humaines comptent ou valent plus que les biens matériels ou les richesses. Les biens matériels ou les richesses ne trouvent leur véritable finalité que si elles s'enracinent dans la relationalité, la nourrissent et l'affermissent. Comme nous le rappelle le Pape François en puisant dans notre tradition : *Bantu bantu* : la vraie richesse, ce sont les personnes et les bonnes relations entre elles⁸. La primauté de l'humain et de la relationalité soustrait les relations humaines de la logique mercantiliste, génératrice de la concurrence et de la compétition, pour les inscrire dans la logique du don, génératrice de la compassion et de la sollicitude pour l'excellence et la dignité de la vie dans la solidarité et la mutualisation avec les autres.

1.2. Le cogito relationnel

Il convient d'insister : *Les hommes sont constitués et faits de relations*. Il y a avant tout la relationalité constitutive du corps qui fait que « nous sommes d'emblée livrés à autrui ; c'est bien avant l'individuation elle-même, et en vertu des exigences du corps, que nous sommes livrés à un ensemble d'autres êtres originaires »⁹. La reconnaissance de l'être relationnel de l'homme permet de corriger l'abstraction à l'origine de l'idée du sujet souverain dans la mesure où la relationalité viendrait briser le noyau qu'est le sujet en l'ouvrant à l'altérité d'autrui et à celle de son environnement. Le sujet qui est à la fois autonome et vulnérable est toujours déjà parti pris d'une configuration relationnelle plus complexe. Il est « un sujet autonome relationnellement constitué ». La relationalité est ainsi un facteur essentiel qui permet la construction de l'individualité et de l'autonomie propres à l'être humain.

7 J.-P. SAGADOU, *Ubuntu et synodalité : deux paradigmes convergents (II)*, dans *La Croix Africa. Le site de l'actualité religieuse*, disponible sur <https://africa.la-croix.com> › Afrique.

8 *Voyage apostolique du Pape François en République Démocratique du Congo. Homélie, discours et témoignages*, Kinshasa, Paulines, 2023, p. 21. Discours du Pape lors de la Rencontre avec les Autorités, les Représentants de la société civile et le Corps Diplomatique au Jardin du Palais de la Nation, mardi 31 janvier 2023.

9 J. BUTLER, *Vie précaire. Les Pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 58.

La subjectivité ne s'affirme et ne singularise que dans la relation avec les autres. C'est pourquoi Henry Maurier estime que le *subjectivisme* africain est différent du subjectivisme occidental. Celui-ci se développe dans une optique individualiste et objective, voit le sujet comme le centre auto-suffisant, autonome, une conscience, une liberté, une personnalité, compétitive, devant s'affirmer, se conquérir, et dans et par l'indépendance assumée. Le subjectivisme africain aura une saveur toute différente parce qu'il se développe dans une ambiance relationnelle ; le sujet s'affirme non pas en s'isolant, en s'affirmant par soi et pour soi, mais en cultivant les relations aux autres, en échangeant sans cesse avec les autres¹⁰.

On l'aura compris, « sans être optionnel, la relationalité s'impose dans la coexistence sociale »¹¹, ce qui autorise de soutenir non seulement la primauté de la relationalité, mais aussi, sur base de cette relationalité, l'indépassabilité ou l'incontournabilité de la relationalité. Le sage *songye* a raison de dire : « on peut sauter ou enjamber les arbres et non les hommes » (*abasambuka mici, ta basambuka bantu*) ; « les montagnes ne se rencontrent jamais, mais les hommes se rencontrent » (*myengye ta ifumankana, anka bantu abafumankana*). Dans ce sens, l'être-avec-les-autres vaut plus que l'avoir-avec-les choses ; l'être-avec-les-autres est indépassable ou incontournable par rapport à l'être-avec-les-choses ou l'être-auprès-des-choses. Comme le notent Some et Bonané, l'identité africaine se fonde sur l'être en relation avec les autres. Cela est d'autant plus vrai que c'est dans le groupe que l'Africain s'épanouit le plus et non dans une vie solitaire, un individualisme qui renferme l'être au-dedans de lui-même (...). « Le 'je' se découvre lui-même dans l'allocution à un "tu". Il s'identifie comme sujet, il prend conscience de lui-même par et dans sa relation à l'autre. Le rapport à l'autre précède l'expérience du moi. C'est en reconnaissant l'existence de l'autre que j'accède à la conscience du moi ». Cette interaction entre les hommes permet à chaque être de s'identifier et de connaître l'autre en l'acceptant tel qu'il est¹².

Il y a lieu de soutenir l'idée d'un cogito relationnel caractéristique de tout être humain qui l'identifie avant qu'il ne soit un cogito rationnel. Ce qui est différent de la philosophie héritée de Descartes.

10 H. MAURIER, *Avons-nous une philosophie africaine ?*, dans *RCA*, XXV/4 (Juillet 1970), p. 374-375.

11 A. IMONDA ILOKO, *Appel à l'union sacrée de la nation du Président Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo au regard des acquis du droit coutumier congolais*, dans *Annales juridiques africaines*, Nouvelle Série, vol. I, n. 1 (janvier 2023), p. 51.

12 A. M. SOME/SOMDA et R. P. BONANE, *Ubuntu : philosophie humaniste dans le contexte africain*, dans *Le Faso.net. L'actualité du Burkina sur Internet*, disponible sur <https://lefaso.net>

Depuis Descartes, l'individu se révèle à lui-même par le seul fait de son existence, de sa conscience, de son acte de penser, selon le canonique *Cogito ergo sum*, « je pense donc je suis ». La perspective offerte par la philosophie *ubuntu* change totalement le modèle d'identification de l'individu et de prise en charge de sa conscience. « Nul n'existe de façon exclusive en tant que tel, l'individu a besoin de la reconnaissance de l'autre pour exister et vice-versa. Une conception presque d'école de l'individu social, de l'individu politique qui vient au monde, pour lui et par les autres, par les autres et pour lui »¹³. De ce point de vue, « *Ubuntu* préfère un individu qui se définit comme un « être-avec » compris comme expression de la socialité. Selon la belle formule de John S. Pobee, le *cogito* africain se décline en *cognatus ergo sum*, ce qui signifie que « je suis lié par le sang, donc je suis » (...). Là où Descartes dit « je pense, donc je suis », l'Africain, animé par *ubuntu*, dira : « Je pense que je suis en relation, donc je le suis »¹⁴.

Pour marquer davantage la rupture avec le *cogito* cartésien, mieux vaut dire : « Je suis en relation, donc je suis » ou « Nous échangeons, donc nous sommes »¹⁵. Il ne s'agit pas ici d'opposer relationalité et rationalité, mais d'affirmer leur relation dialectique. La relationalité précède et accompagne la rationalité : avant de dire « je pense », le je existe et vit avec les autres qui l'éveillent à lui-même et à penser. Non seulement la rationalité s'éveille par et grâce à la relationalité, mais aussi et surtout elle se renforce par et grâce à la relationalité dans la mesure où elle est *penser par soi* et *penser grâce à l'apport des autres*. Sur ce point, Gilbert Gérard a raison de soutenir que penser par soi-même ne signifie nullement pour nous que la pensée se replie et se boucle sur elle-même dans le refus de toute altérité véritable. Au contraire, s'il est vrai que la pensée ne s'exerce pleinement que dans le débat et le dialogue, qu'elle y a son site par excellence, cela veut dire alors qu'elle ne s'exerce authentiquement *qu'avec l'autre*, dans la confrontation sans cesse reconduite avec lui. Sans l'autre, la pensée ne peut rien, de sorte que penser par soi-même ne peut au bout du compte signifier que penser avec l'autre, dans l'ouverture, la différence et le risque¹⁶.

13 A. MBANDI ESONGI, *Les interactions dialogales dans le procès de constitution des cultures philosophiques*, dans H. VINCENT et L. MFOUAKOUET (dir.), *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011, p. 28.

14 J.-P. SAGADOU, *Ubuntu: la pensée et la représentation de soi*, dans *Réseau Philosophique de l'Interculturel*, n. 23 (avril 2020), p. 21.

15 A. HAESLER, *Les quatre moments de la relation humaine. Pour une sociologie de l'échange*, p. 49, PDF disponible sur www.academia.edu

16 G. GERARD, *Métaphysique chrétienne ? Une introduction à la métaphysique*, dans *RPL*, n. 3 (août 2001), p. 475.

La médiation de l'autre soi-même, c'est-à-dire la rencontre d'une autre subjectivité, dans la mesure où on en tire le meilleur parti, nous permet de nous éveiller à nous-mêmes comme sujets¹⁷. Comme le dit avec pertinence Michel Maffesoli, « je n'existe que par rapport à l'autre, qu'en relation avec l'autre, que sous le regard de l'autre »¹⁸. C'est cette primauté de la relationalité qui s'affirme avec l'*ubuntu* : « L'efficacité de l'*ubuntu* vient de la primauté qu'il accorde à la rationalité relationnelle »¹⁹.

Comme chez Fichte et Hegel, on dirait que « la constitution de la subjectivité est intersubjective, que l'individuation s'effectue par socialisation, que chacun n'est pour soi qu'en tant qu'il est pour et par les autres »²⁰. C'est dans la reconnaissance que le soi prend une pleine valeur, c'est dans la relation qu'il fonde sa consistance. La reconnaissance au sens hégélien signifie à la fois connaître l'identité et accorder de la valeur à quelqu'un. Ce sont les deux éléments qui informent le rapport à autrui, la relation intersubjective. Cette conception de la reconnaissance, développée par Fichte et Hegel, est à la fois « relationnelle (en ce qu'elle se réfère aux relations de reconnaissance par les individus) et évaluative (au sens où reconnaître signifie reconnaître la valeur d'une personne ou de ses actes) ». La reconnaissance engage un processus qui fait passer de la rationalité à la relationalité »²¹.

La relationalité, tout en étant avant tout de l'ordre de l'affection, du senti, du vécu, n'est pas arbitraire ni irrationnelle. Elle s'inscrit dans l'ordre naturel qui est lui-même rationnel. Elle peut se justifier rationnellement et s'opérationnaliser rationnellement. De ce point de vue, le *muntu* se rationalise dans la relationalité et se relationnise dans la rationalité. Par la relationalité, il s'humanise, l'humanisation comprenant l'individualisation et la socialisation qui passent par les affections/ émotions et la rationalité.

17 C. NGWEY NGOND'A NDENGE, *Le concept de solidarité: fondements anthropologiques et épistémologiques*, dans *Le procès de la solidarité*. Actes des Journées philosophiques de Canisius avril 2001, Kinshasa, Loyola, 2001, p. 12.

18 M. MAFFESOLI, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992, p. 203. Et de renchérir : « l'humain n'est tel que dans la mise en relation, la reliance, des choses (sens, cultures, modes de vivre) les plus diverses, reliance qui est bien une sorte de mort à soi permettant de naître à l'autre » (p. 183). Le primat de la relationalité bouscule des attitudes de pensées philosophique et sociologique qui envisageaient la subjectivité comme une entité suffisante et solitaire (p. 189-190).

19 F. MUNYARADZI MUROVE, *L'ubuntu*, p. 45.

20 F. FISCHBACH, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, p. 15. Dans *Fondement du droit naturel*, Fichte pose la déduction de l'intersubjectivité comme condition de possibilité de la subjectivité (§ 1-4).

21 *Éthique et politique de la reconnaissance*, disponible sur <https://chairevaleursdusoin.univ-lyon3.fr>. Consulté le 23 février 2024.

La relationalité humanise le *muntu*, elle le précède, l'insère dans la communauté et l'accompagne durant toute sa vie terrestre et dans la vie de l'au-delà. La rationalité permet au *muntu* de comprendre sa relationalité, de l'élargir et de l'opérationnaliser dans les différentes facettes pour un bien et un mieux vivre-ensemble.

1.3. La relationalité dans la solidarité

Nelson Mandela expliquait que l'*ubuntu* exprime la fraternité impliquant la pratique de la compassion et l'ouverture de l'esprit. L'*ubuntu* s'oppose au narcissisme et à l'individualisme. L'*ubuntu* « renvoie au sentiment d'appartenance à la communauté des hommes, d'unicité de la nature humaine dans une perspective de coopération et de partage. Il s'agit d'une philosophie fondée sur l'altérité, le consensus, la réconciliation et le dialogue »²².

Le *bumuntu* ou l'*ubuntu* n'est pas seulement un art ou un mode d'être, de vivre, de penser et d'agir selon l'éthique, il est aussi et surtout une manière de vivre-ensemble dans la solidarité. "Vivre en tenant compte des autres, vivre avec ses semblables et vivre par leur apport au bien-être devraient constituer la fondation même de la solidarité (...). *Ubuntu*, cette solidarité active et agissante, rend possible une vie communautaire plus humaine"²³. La solidarité exprime et structure les relations interpersonnelles et communautaires. Elle se présente comme un principe structurant de l'organisation sociale et comme condition de sa pérennité, en rendant notamment possible l'expression du sentiment d'appartenance à un collectif. La solidarité est le principe qui cimente le lien social parce qu'elle est solide et solidifie les rapports entre les membres d'une famille, d'un clan, d'une communauté. La solidarité n'est pas une rustine et facultative. C'est la condition d'existence de la société. Sans elle, la société s'autodétruit, se liquéfie.

À vrai dire, la solidarité engage les membres d'une famille, d'un clan, d'une communauté de prendre soin les uns des autres ou de se prendre mutuellement en charge, de veiller les uns sur les autres ou d'être attentif les uns aux autres, de partager entre eux les biens, les services et les responsabilités, de se protéger ou se sécuriser mutuellement, de se venir en aide ou de s'assister mutuellement.

22 A. Z. TAMEKAMTA, *La parole et les mécanismes connexes Contribution à l'enracinement de la paix dans l'Afrique actuelle*, dans *NDR*, n. 54 (novembre 2020). Cf. J.-P. SAGADOU, *Ubuntu : la pensée et la représentation de soi*, p. 20.

23 A. M. SOME/SOMDA et R. P. BONANE, *Ubuntu*, <https://lefaso.net> › Recherches et innovations. Consulté le 29 mars 2023.

Ce qui atteste que la solidarité est une obligation sociale d'entraide basée sur la réciprocité ou mieux un « sentiment de responsabilité et de dépendance réciproque au sein d'un groupe de personnes qui sont moralement obligées les unes par rapport aux autres »²⁴. Nous sommes dans un registre où l'individu est enjoint d'être solidaire pour mieux affirmer son individualité. La solidarité est une dimension essentielle de l'individualité en tant qu'elle s'affirme dans la socialité avec les autres.

Parce que la solidarité africaine trouve son fondement dans le sens de la communauté que tout *muntu* est censé avoir, elle peut être perçue comme une solidarité-membralité. Le *muntu*, comme le note Kaumba Lufunda Samajiku commentant Placide Tempels, ne peut pas être solitaire ; il est inséré dans un réseau de relations, en tant que membre lié à d'autres membres. Ce statut a été dénommé « membralité » par les disciples de Tempels. L'insistance porte sur le lien qui unit le *muntu* aux autres afin de faire ressortir la relation à la famille, au clan, à la tribu²⁵. La notion de membralité résume avec pertinence ce qu'est la solidarité africaine, ce qui la fonde et la justifie. La membralité elle-même est avant tout relationalité. La relationalité définit le *muntu*, l'identifie, le constitue.

Le *muntu* étant un être relationnel, avant de s'appartenir, appartient à la membralité qui est relationalité et par conséquent solidarité. Comme le rappelle avec insistance Tshiamalenga Ntumba, le *muntu* ne s'appartient pas, il ne relève pas de soi-même. Il appartient à *Bende* qui lui-même appartient à Dieu²⁶.

« Du fait de la membralité, le *muntu*, qui est au centre du réseau des relations entre tous les êtres de l'univers, tire à la fois sa force, sa puissance et sa vulnérabilité de cette position »²⁷.

La membralité est à la fois le lieu de l'accomplissement du *muntu* et le lieu de sa vulnérabilité. L'accomplissement de l'homme ne peut se faire que dans la solidarité avec les autres qui le renforcent et le complètent, et la vulnérabilité de l'homme inhérente à sa finitude ne peut être restaurée que par la solidarité en mobilisant la qualité d'*ubuntu* pour fonder un processus

24 Définition : Solidarité, dans *La Toupie* <https://www.toupie.org> › Dictionnaire › Solidarité.

25 O. BIMWENYI-KWESHI, *Le muntu à la lumière de sa croyance dans l'au-delà*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, Vol. 2, n. 3 (juin 1968), p. 86.

26 TSHIAMALENGA NTUMBA, *La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique*, dans A.-J. SMET, *Philosophie Africaine. Textes choisis I*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1975, p. 166-167.

27 KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre Ubuntu. R.P. Placide Tempels et Mgr Desmond Tutu sur une toile d'araignée*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 29.

de restauration et de réparation des liens entre les hommes vivant dans une société qui soit juste pour tous, aussi bien pour les victimes que pour les bourreaux²⁸.

La solidarité africaine se fonde sur la prise de conscience des individus de leur incomplétude et du danger de fragilisation qui les menace chaque fois qu'ils cherchent à se dissocier des autres. Conscient de l'incapacité à se suffire à lui-même, l'homme, vivant dans une communauté, serait enclin à la participation, au partage et à la réciprocité. Il ferait ainsi preuve de solidarité par ses prestations matérielles et immatérielles²⁹.

Ce n'est que dans la relation, rendue possible par la rencontre, qu'apparaît la vraie vie. L'être-avec-les-autres est constitutif de l'être de l'homme. Il y a lieu de dire que « l'homme naît *nous* et pas seulement *moi* » (Sotigi Penda Mori Sidibé)³⁰. Seydou Badian Kouyaté, dans *Sous l'orage*, écrit : « *l'homme n'est rien sans les hommes ; il vient dans leurs mains et s'en va dans leurs mains* »³¹. Ainsi le vivre-ensemble apparaît comme une donnée première de toute existence car aucun être humain ne peut s'éveiller à la conscience de soi sans la médiation de l'altérité. Dans la membralité, non seulement le *muntu* se définit, s'identifie, se constitue, se singularise, mais aussi, surtout et toujours déjà, se solidarise avec les autres membres de la communauté.

Le *muntu* est un noeud de relations et c'est la relation qui donne sens à la personnalité, en déterminant l'articulation individu-société, moi-autrui. La membralité traduit l'identité de l'homme comme un être-relationnel, car la définition par la relation, par l'autre, l'emporte sur la définition par soi-même (...). L'autre étant aussi « membralité », les relations interpersonnelles s'imposent comme invitation permanente à la solidarité. Le but de la solidarité étant évidemment de réduire la vulnérabilité de l'homme³². Les Bantu vivent en interdépendance et en interaction ontique vis-à-vis des autres ; ils vivent les uns pour les autres, et cela jusque dans les relations qui unissent les vivants aux morts. La communauté africaine est une communauté solidaire dans laquelle les membres vivent en dépendance et au profit des uns et des autres.

28 KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre Ubuntu*, p. 29.

29 MABIALA MANTUBA, *Solidarité et culture africaine*, dans *Le procès de la solidarité*, p. 33. Cf. B. TSHUNGU, *La solidarité africaine à l'épreuve du temps*, dans *Église-famille, Église fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, FCK, 1997, p. 75-81.

30 Cf. J. KI-ZERBO (dir.), *Éduquer ou périr*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 115.

31 SEYDOU BADIAN KOUYATE, *Sous l'orage suivi de la Mort de Chaka*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 22.

32 KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre Ubuntu*, p. 28.

Toute tentative de dérobade de ce circuit vital ou mieux de désolidarisation serait un vouloir-cesser-de-vivre³³.

2. Les convergences avec la tradition occidentale sur la relationalité

À partir cette conception afrocentrique du *bumuntu* qui met l'accent sur le primat de la relationalité, il y a lieu de trouver des convergences dans la pensée occidentale en convoquant l'approche philosophique de la relationalité.

2.1. L'approche philosophique de la relationalité

Dans la tradition occidentale, plusieurs philosophes ont cherché à développer une intelligence relationnelle du soi qui s'est imposée à la pensée dès lors que le sujet cesse de jouer le rôle d'un absolu.

« La conception relationnelle du soi qui se développe à partir d'une réappropriation philosophique de la tradition judéo-chrétienne permet de formuler une opposition systématique à toute absolutisation du soi, c'est-à-dire à toute autoposition de soi antérieure à toute relation »³⁴.

On trouve l'émergence de cette intelligence du soi dans les œuvres de S. Kierkegaard, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion et Paul Ricoeur.

2.1.1. L'intelligence relationnelle du soi

La pensée de Kierkegaard ouvre la voie d'une conception relationnelle du soi et nous invite à penser un soi qui se définit radicalement à travers ses relations existentielles, et plus particulièrement à travers son rapport existentiel à Dieu, lequel est un rapport de dépendance. La philosophie existentielle de Kierkegaard, qui s'inscrit dans une parfaite continuité avec l'héritage judéo-chrétien, propose une définition du soi en rupture avec la tradition moderne de la philosophie réflexive qui pense le soi comme retour sur soi. Dans le *Traité du désespoir*, il explicite que le soi qu'il décrit n'est pas que rapport à soi, retour réflexif sur lui-même, mais il est un rapport entre des termes opposés : le fini et l'infini, le temporel et l'éternel, la liberté et la nécessité³⁵.

³³ MABIALA MANTUBA, *Solidarité et culture africaine*, p. 33. Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, p. 113.

³⁴ M.-A. VALLEE, *Penser le soi : relations, appartenances et capacités*, dans *Philosophiques*, 41/2 (2014), p. 312.

³⁵ S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques suivies de Le concept de l'angoisse et Traité du*

Dans le devenir de son existence, le soi est une synthèse entre ces termes, mais il n'existe comme un soi que si « le rapport se rapporte à lui-même »³⁶. Ce rapport du soi à soi peut être posé par lui-même (c'est la possibilité d'une autoposition de soi, qui est la voie empruntée par les philosophies modernes du sujet, voie jugée illusoire et désespérée par Kierkegaard) ou par un autre que soi (voie envisagée par Kierkegaard). Pour lui, « un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le soi de l'homme : c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre »³⁷. Le rapport à soi implique la relation à un autre car il a été posé par un autre que soi et il se trouve dans une situation de dépendance par rapport à celui qui a institué le rapport et, par suite, dans « l'incapacité [...] d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos »³⁸. Ce qui entraîne le désespoir qui habiterait l'homme en raison d'une discordance interne dans le rapport qui se rapporte à lui-même. D'où le déchirement du soi entre le fini et l'infini, le possible et la nécessité, le temporel et l'éternel. Le soi ne doit pas céder au désespoir-faiblesse, qui consiste à ne pas vouloir être soi ; il doit plutôt assumer le désespoir-défi, lié à la volonté d'être soi-même. Le soi passe par différents degrés de conscience de soi, qui sont autant d'approfondissements du désespoir passant du refus à la volonté d'être soi afin de déboucher sur la figure du « soi infini », à savoir une conscience de soi dans laquelle le soi, qui veut intensément être lui-même, cherche à s'absolutiser. Cette absolutisation de soi est une forme extrême du désespoir à laquelle il faut opposer la figure du soi face à la puissance qui l'a posé, autrement dit celle de l'homme devant Dieu : le « soi théologique ».

Ce n'est qu'à partir de cette relation à Dieu que deviennent vraiment signifiantes les notions de péché et de foi. Le pécheur représente la forme la plus désespérée du soi, mais en même temps il est au plus près de la forme la plus haute du soi : celle de l'individu isolé devant Dieu, le soi en face du Christ, qui se confronte au scandale de la foi. Ainsi, le soi qui passe à travers l'épreuve du désespoir pour remonter à cet autre qui le pose découvre ultimement, dans la relation à cet autre, la véritable possibilité de sortir du désespoir en affrontant l'injonction à choisir la foi contre le péché. Sortir du désespoir, c'est, pour le soi, assumer pleinement dans la foi sa dimension relationnelle qui relie en permanence son existence à Dieu³⁹.

désespoir, Paris, Gallimard, 1990, p. 351.

36 S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, p. 351.

37 S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, p. 352.

38 S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, p. 352.

39 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 300-301.

2.1.2. Au commencement est la relation

Dans la continuité de cette intelligence relationnelle du soi pensée par Kierkegaard, on trouve chez Buber la même volonté de rompre avec les conceptions modernes de la subjectivité pour penser un soi en relation à Dieu. Dans son maître-livre *Je et Tu*, le point culminant de la pensée de Buber est bien cette idée d'un Je se constituant et se définissant à partir de sa relation au Tu éternel, c'est- à-dire à Dieu ou à l'absolu. Pour Buber, le "devenir un Individu" de Kierkegaard a pour but non pas la "vraie vie", mais l'entrée dans une relation. Tout en s'inscrivant dans la continuité de Kierkegaard, la pensée de Buber sur la relation Je-Tu ne se réduit pas à la conception du Je devant le Tu éternel. Aussi Buber reproche-t-il à Kierkegaard d'opposer cette relation à Dieu aux autres relations que le soi entretient avec le monde et avec autrui. Au contraire, soutient Buber, l'amour du soi pour Dieu est amour de tout ce qu'il a créé. Au cœur du *Je et Tu*, il y a un effort pour retrouver l'essentialité des relations au monde et à autrui comme autant de voies menant à la relation à Dieu⁴⁰.

Buber se focalise sur la distinction entre deux formes de relation : la distinction entre les « mots- principes » Je- Tu (*Ich- Du*) et Je- Cela (*Ich- Es*). De cette distinction découlent deux attitudes possibles de l'homme face à la nature, à un être humain ou à des « essences spirituelles » (c'est- à-dire les œuvres de l'esprit).

La relation Je-Tu désigne un rapport non objectivant du Je à la présence d'une singularité dans son altérité et dans son intégralité. Ce type de relation renvoie à une réciprocité et à un dialogue entre les termes de la relation. Par opposition, la relation Je-Cela implique ou bien une distance objectivante, séparant radicalement le sujet (Je) de son objet (Cela), ou bien une forme plus instrumentale de rapports où ce qui se présente à nous se voit instrumentalisé. Dans ce contexte, l'homme aborde toute chose soit en qualité d'observateur distant et impartial, soit comme individu poursuivant des visées instrumentales déterminées. La chose ou la personne y est analysée ou utilisée plutôt que rencontrée en elle- même⁴¹.

De ce point de vue, il n'y a aucun sens à parler d'un Je en soi, c'est- à-dire d'un Je qui n'entretiendrait pas toujours déjà une relation à un Tu ou à un Cela. Dire « Je », c'est toujours se situer par rapport à un Tu ou à un Cela.

40 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 301-302. Cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier Montaigne, 1959, p. 162-163.

41 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 302.

De plus, les mots-principes Je-Tu et Je-Cela ne sont pas co-originaires. La relation Je-Tu précède et fonde la relation Je-Cela. Cela signifie que toute opposition entre un sujet et un objet, parfaitement séparés et indépendants l'un de l'autre, ne peut s'ériger que sur une relation préalable impliquant un rapport Je-Tu. Par conséquent, le soi ne peut d'abord et avant tout se constituer qu'à partir de la relation Je-Tu ; cette relation joue ici un rôle *d'a priori* dans la constitution du soi. Cependant, le cours des choses est tel que cette forme de relation tend constamment à s'effacer pour ne laisser place qu'à des rapports du type Je-Cela. Ce qui tend alors à disparaître, c'est la dimension relationnelle fondamentale, l'entre-deux, l'intervalle, l'espace préalable où le Je prend conscience de lui-même devant la manifestation de l'autre en tant qu'autre. D'où l'insistance à la prise en compte de cette dimension ontologique fondamentale, antérieure à toute opposition entre sujet et objet, entre subjectivisme et objectivisme, ou encore entre psychologisme et cosmologisme. En ce sens, la pensée de Buber cherche à formuler ce qu'il convient d'appeler une « ontologie de la relation » suivant le grand principe selon lequel : « Au commencement est la relation »⁴².

2.1.3. Le soi responsable de l'autre

Dans son projet phénoménologique, Levinas s'inspire de la pensée de la relation développée par Buber. Pour lui, le principal mérite de Buber est de partir du primat de la relation, c'est-à-dire du caractère originaire et irréductible de la relation Je-Tu, plutôt que du primat de la conscience, comme on l'a fait dans la philosophie moderne à partir de Descartes⁴³. Dans cette perspective, le soi est pensé, d'abord et avant tout, dans sa relation à l'altérité d'autrui, et non pas comme un moi antérieur à toute relation. Il y a une rupture avec les philosophies de la conscience et une reprise de façon radicale du questionnement éthique.

42 M. BUBER, *La vie en dialogue*, p. 18 et p. 25. Gaston Bachelard renchérit : « Rien de plus dangereux que d'y postuler la simplicité, l'indépendance des êtres, ou même leur unité. Il faut y inscrire de prime abord la *Relation*. Au commencement était la Relation, c'est pourquoi les mathématiques règnent sur le réel » (G. BACHELARD, *Etudes*, Paris, Vrin, 1970, p. 19). Dans la perspective de la sociologie relationnelle de Pierpaolo Donati, « la société est relations (et non qu'elle a des relations) » (P. DONATI, *La relation comme objet spécifique de la sociologie*, dans *Revue du MAUSS*, n. 24 (2004/2), p. 6). Autrement dit, « l'essence même du social est relationnelle : les faits sociaux sont compris et expliqués en présupposant que le début de tout fait social est la relation. « Au commencement il y a la relation » » (P. DONATI, *Quelle sociologie relationnelle? Une perspective non relationniste*, dans *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 13 (1) (2017), p. 326).

43 Cf. E. LEVINAS, *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 29 et p. 58.

« L'éthique commence devant l'extériorité de l'*autre*, devant autrui, et comme nous aimons le dire, devant son visage qui engage ma responsabilité de par son expression humaine laquelle précisément ne peut pas, sans s'altérer, sans se figer, être tenue objectivement à distance »⁴⁴.

Certes, Levinas s'appuie sur le renouvellement de l'éthique amorcé par Buber pour échapper aux présupposés épistémologiques et idéalistes de Husserl et au cadre ontologique de la philosophie heideggérienne. Toutefois, il se distancie de Buber sur quelques points essentiels. Il soutient « qu'il ne faut pas s'en tenir à ce formalisme un peu romantique d'un spiritualisme trop vague »⁴⁵ qui caractérise les écrits de Buber. Il radicalise la démarche de Buber en opérant une séparation plus nette de l'éthique et de l'ontologie, et en reconnaissant un primat à l'éthique. L'erreur de Buber serait d'avoir préservé la dimension ontologique en pensant encore la relation Je-Tu comme un mode d'être, comme une co-présence ou un co-esse⁴⁶. La tâche est donc de repenser la relation Je-Tu dans des termes purement éthiques, libérée de tout langage ontologique. L'œuvre de Levinas est une recherche pour « penser la relation à autrui et l'Infini comme dés- inter- essement dans les deux sens du terme : comme gratuité de la relation, mais aussi comme l'éclipse du problème traditionnel de l'être dans la relation avec Dieu et avec autrui »⁴⁷. Ce qu'il faut à tout prix mettre au jour, c'est l'antériorité et l'irréductibilité de la relation éthique par rapport à toute ontologie. C'est poser l'éthique comme philosophie première : au commencement est la relation éthique⁴⁸.

Par ailleurs, Levinas cherche à repenser le soi dans sa dimension relationnelle. Du point de vue de la relation éthique, le soi n'est pas d'abord dans des rapports de réciprocité, comme le décrit Buber, mais dans une relation asymétrique face à l'altérité d'autrui. Le point de départ n'est pas l'interpellation que le Je adresse au Tu et qui instaure une réciprocité dialogale entre les deux termes, mais dans l'injonction d'autrui qui rend le soi responsable. Comme l'explique Levinas : « l'abord d'autrui n'est pas originellement dans mon interpellation de l'autre homme, mais dans ma responsabilité pour lui. Relation éthique originelle »⁴⁹. La responsabilité pour l'autre homme est inconditionnelle et illimitée.

44 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 50.

45 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 30.

46 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 36-37.

47 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 65.

48 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 304-305.

49 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 61.

« Responsabilité gratuite qui ressemble à celle d'un otage et qui va jusqu'à la substitution à autrui, sans exigence de réciprocité. [...] Ici donc, contrairement au Je-Tu de Buber, pas d'égalité initiale [...]. Inégalité éthique : subordination à autrui, diaconie originelle »⁵⁰.

La figure du soi, qui émerge de la relation éthique originelle, est donc celle d'un soi responsable et coupable, du soi subordonné à autrui, voire otage de l'autre homme. Un soi constitué par l'injonction d'autrui, un soi face à l'altérité et à la transcendance en position de répondant⁵¹.

2.1.4. Les figures du soi adonné, interloqué et témoin

La voie ouverte par l'œuvre de Levinas sera empruntée par différents phénoménologues français, en commençant par Jean-Luc Marion. Elle se caractérise par son opposition au moi pur de la phénoménologie de Husserl et au projet d'une constitution d'autrui à partir de l'ego transcendental. Elle résiste catégoriquement à toute recherche d'un « ego absolument unique », qu'on pourrait trouver comme résidu irréductible de la réduction phénoménologique, une fois suspendu l'ensemble des relations que le moi entretient avec le monde et autrui. Cette voie se propose de penser un soi toujours déjà en relation, un soi qui se voit constitué par ses relations. Dans ce sens, Marion pense le soi comme l'« adonné », l'« interloqué » et le « témoin » qui sont trois façons de penser le soi en contradiction avec tout effort ou toute tentation d'absolutisation du soi. Il le fait à travers l'interpellation provenant des phénomènes saturés⁵².

Le soi qui se découvre comme « adonné » n'est pas celui de l'ego constituant, mais le soi du phénomène en ce qu'il se donne. Le soi, dépouillé de sa prétention à être le Je transcendental, à servir en quelque sorte de mesure de toutes choses, doit plutôt se comprendre lui-même comme se recevant à partir de la donation phénoménale. Le soi se présente sous les traits de l'« adonné », qui se définit précisément comme « celui qui se reçoit soi-même de ce qu'il reçoit »⁵³. La figure de l'adonné représente donc un soi qui ne se constitue qu'en relation à des phénomènes qui l'appellent, l'interpellent ou le remettent en question. Marion prend en compte l'ensemble des phénomènes saturés. Ainsi, la constitution de soi ne s'élabore pas seulement dans la relation éthique, face au visage d'autrui, mais également devant un événement ou une œuvre d'art.

50 E. LEVINAS, *Hors sujet*, p. 61.

51 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 305.

52 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 305-306.

53 J.-L. MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, p. 54.

Face à n'importe quel phénomène saturé, le soi se voit réduit au rang d'«interloqué». D'abord, l'interloqué est précisément celui qui se voit constitué par un appel, celui qui se reçoit d'un événement d'interpellation. Autrement dit, l'interloqué ne s'appuie sur aucune autoposition, mais se voit au contraire convoqué par ce qui se donne. L'adonné ne surgit comme individualité qu'à partir d'une relation d'interpellation plus originale que toute autarcie, tandis que l'interloqué est celui qui est «sur-pris» par le phénomène saturé, c'est-à-dire qu'il est pris par l'excès du phénomène qui contredit toute visée intentionnelle, il tombe en quelque sorte sous son emprise. Enfin, l'interloqué reçoit du fait de cet appel une «facticité indéniable». La première parole n'est jamais la sienne, mais toujours déjà une parole qui lui a été adressée avant même qu'il ne fût en mesure de prendre la parole⁵⁴.

Comme l'«adonné», ou l'«interloqué», se voit constitué par ce qui l'excède, il se voit dépassé par une phénoménalité qu'il n'arrive pas à dominer. Face à cette phénoménalité, le soi se retrouve en position de témoin. La figure du témoin chez Marion, désigne précisément «une subjectivité dépouillée des caractères qui lui donnaient un rang transcendental»⁵⁵. À l'instar de l'«adonné» et de l'«interloqué», le témoin se voit constitué par une phénoménalité qu'il n'arrive pas à dominer et par rapport auquel il est toujours en retard. Sa particularité est de se tenir dans une tension entre la saturation phénoménale et son effort pour rendre compte des phénomènes⁵⁶. Comme l'«adonné» et l'«interloqué», le témoin est une figure du soi dont le projet transcendental de constitution est condamné à l'échec. Le témoin vient toujours dans un second temps : il n'apparaît en qualité de témoin que par rapport à quelque chose qui le précède⁵⁷.

2.1.5. Les figures du soi mandaté, herméneutique et capable

La conception relationnelle du soi qu'on trouve chez Paul Ricoeur accorde plus de consistance propre au soi que ne le font Kierkegaard, Buber, Levinas et Marion suivant le modèle théologique de l'homme devant Dieu. Pour Ricoeur, le soi se constitue et se définit essentiellement à travers ses relations, ses appartenances et ses capacités.

54 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 306

55 J.-L. MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, 1998, p. 302.

56 Cf. J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 180. Sur la figure du témoin, cf. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 302-305.

57 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 307.

« La dimension relationnelle du soi apparaît très clairement chez Ricoeur à travers la figure du soi mandaté (*responsive self*), soit cette idée d'un soi qui se voit interpellé dans sa conscience (*Gewissen*) à travers les Écritures. Il s'agit, à l'instar du modèle de l'homme devant Dieu, d'un soi qui répond à un appel venant de quelque chose qui le dépasse, à une parole qui le précède »⁵⁸.

A partir de l'interprétation théologique de la conscience qui croise celle proposée par Gerhard Ebeling, Ricoeur décrit la conscience comme « l'organe de la réception du kérygme », c'est-à-dire le lieu où l'interpellation religieuse est susceptible de résonner et d'être écoutée. Pour lui, il convient de situer le phénomène de la conscience dans un cadre relationnel triadique : le souci de soi, l'attention au monde, l'écoute de Dieu⁵⁹.

« Dans la perspective d'Ebeling, la conscience entretient en effet une triple relation à soi (*coram seipso*), au monde (*coram mundo*) et à Dieu (*coram Deo*). Or, le « soi mandaté » dont parle Ricoeur est précisément un tel être de relation, mais qui ne répond à l'appel qu'à partir d'une interprétation critique des Écritures »⁶⁰.

En plus de la figure du soi mandaté, il y a la figure du soi herméneutique. Le soi herméneutique est en effet un soi décentré, qui ne se comprend lui-même qu'en relation à autre chose que soi, en commençant par les symboles, les mythes, les œuvres de la littérature universelle, les Écritures, les œuvres d'art, etc. Le soi herméneutique est aussi et surtout un soi se constituant et se définissant fondamentalement à travers un ensemble de relations : relations de promesse, relations éthiques et morales, relations à l'altérité, etc. Toutefois, chez Ricoeur, cette dimension relationnelle ne s'y trouve jamais absolutisée, elle se voit maintenue en équilibre avec la dimension des appartenances et celle des capacités.

S'inspirant grandement des travaux de Heidegger et Gadamer, Ricoeur fera des appartenances une détermination appelée à jouer un rôle fondamental dans la constitution et la définition d'un soi herméneutique. Une caractéristique centrale de la tradition herméneutique est d'avoir proposé une importante réflexion sur l'appartenance sous ses différentes formes : appartenance à l'être, au langage, à l'histoire, à des traditions, à des communautés ou des groupes⁶¹.

58 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 308.

59 P. RICŒUR, *Le soi "mandaté". À l'école des récits de vocation prophétique*, dans P. RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 94.

60 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 308.

61 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 309.

Ricœur insiste sur le fait que l'appartenance à une époque particulière de l'histoire, à certaines communautés linguistiques et culturelles et à différentes traditions, aura un impact déterminant sur le soi, en lui conférant une teneur propre, c'est-à-dire en faisant de lui, en grande partie, l'être qu'il est. Ces différentes appartенноances ne doivent pas constituer un ensemble de déterminismes que le soi serait condamné à subir péniblement. Sans jamais arriver à une parfaite transparence à soi, le soi peut développer une conscience finie de l'impact de ces différentes appartенноances sur son être. Plus encore, ces diverses appartенноances contribuent en grande partie à rendre possible le fait d'être soi. Un soi sans langue, sans communauté, sans tradition, qui n'occuperait pas une place dans l'histoire, n'est en réalité qu'une pure abstraction, un soi vidé de toutes ses déterminations. La notion d'appartenance se comprend mieux en lien avec les notions de situation et d'horizon. Toute appartenance représente une place occupée par le soi, forme un sol sur lequel il peut s'appuyer. Le soi herméneutique est toujours déjà un soi en situation, un soi positionné. Mais toute situation s'accompagne d'un horizon plus vaste susceptible d'être déplacé, un horizon qui indique à la fois une limitation liée à notre situation et une ouverture vers d'autres horizons possibles⁶².

Enfin, la figure du soi capable. La phénoménologie herméneutique de l'homme capable permet de penser l'agir comme un mode d'être fondamental du soi. Cette phénoménologie insiste sur les capacités du soi à parler, à comprendre, à interpréter, à agir, à se raconter, à se reconnaître responsable, à se souvenir, etc. Dans cette perspective, le soi est, d'abord et avant tout, défini comme un être de capacités. Plus précisément, la notion d'homme capable sert à désigner un « soi se reconnaissant dans ses capacités »⁶³, à travers le phénomène de l'attestation de soi. En mettant l'accent sur la capacité, on prend en contrepoids le privilège quasi-exclusif accordé à la passivité dans des phénoménologies comme celles de Levinas et de Marion. Pour rendre compte du soi, il est absolument impératif de décrire la dimension active de son être, c'est-à-dire la possibilité qu'il a de mobiliser ses différentes capacités en vue d'une fin. De fait, par-delà la dimension du subir ou du pâtir, le soi se caractérise de façon essentielle non seulement par son aptitude à réagir, mais par celle à agir et à faire, en d'autres termes à prendre des initiatives, à poursuivre des fins et à faire arriver des choses. C'est que le soi ne se laisse jamais réduire à n'être qu'un simple adonné, interloqué, témoin ou otage, mais qu'il est toujours aussi un être agissant au sens insigne du terme, c'est-à-dire que l'être qu'il est se définit en grande partie par ses actions et ses engagements⁶⁴.

62 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 309-310.

63 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 144.

64 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 310.

Toutefois, on peut repérer une ambivalence dans l'articulation entre les notions de relations, d'appartenance et de capacité en tant que déterminations fondamentales du soi. Les relations constituent aussi bien l'espace commun ou intersubjectif de nos appartенноances qu'une possible source de remise en question de celles-ci. En effet, le soi n'est jamais seul à appartenir à une tradition, à une communauté, à l'histoire. Toute appartenance est en réalité co-appartenance. Dans ses différentes appartенноances, le soi partage une même condition avec ses contemporains, il a été précédé par des gens qui ont vécu avant lui, et il aura des successeurs. À travers les différentes relations qu'il entretient, le soi peut se sentir interpellé par autrui, par une Transcendance ou par un phénomène saturé et, par suite, être poussé à faire un effort de distanciation par rapport à ses appartенноances, à revoir ou changer certaines de ses appartенноances (ex : appartенноances politiques, religieuses, associatives, etc.). En retour, il ne fait aucun doute que les appartенноances les plus fondamentales fournissent un sol préalable ou un contexte aux relations entretenues par le soi. C'est toujours sur le fond de ses appartенноances préalables que le soi se rapporte à autrui, fait des rencontres, entre en relation ou se sent interpellé⁶⁵.

Une certaine ambivalence se révèle également dans les relations par rapport aux capacités du soi. La prise en considération de la dimension relationnelle du soi dans une réflexion sur les capacités évite de poser un soi qui, d'entrée de jeu, disposerait pleinement de toutes ses capacités, avant tout rapport à autrui. Avant toute relation, les capacités du soi ne peuvent se présenter au mieux que comme de simples prédispositions. Ce n'est qu'à travers un certain nombre de relations (ex : relations familiales, sociales.) qu'elles sont susceptibles de s'acquérir, se développer et s'épanouir. Cependant, il est tout aussi vrai que certaines formes de relation peuvent nuire à ce développement (ex : mépris, oppression, asservissement.). Mais toute relation fait appel, de la part du soi, à un certain nombre de capacités, aussi minimales soient-elles. Sans l'intervention de ses capacités à comprendre, à interpréter, à parler, à agir, le soi ne serait absolument pas en mesure de répondre aux interpellations et aux injonctions qu'il reçoit. En somme, si le développement des capacités du soi fait nécessairement intervenir une dimension relationnelle, en retour, toute relation à autrui (ou à soi) fait appel aux capacités du soi. Celles-ci se déploient à la fois à travers des interactions et à partir des appartенноances du soi.

Le soi ne peut se raconter que depuis son appartenance à une communauté linguistique. De même, il ne peut développer une conscience historique qu'à

⁶⁵ M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 311.

partir de sa propre insertion dans le travail de l'histoire et de son appartenance à des traditions. Tout en rendant possible le développement des capacités, les différentes appartenances sont aussi une source de limitations : dans la mesure où il se trouve en quelque sorte toujours en retard sur ses appartenances les plus fondamentales, le soi ne peut jamais pleinement percer à jour la façon dont elles déterminent l'exercice de ses capacités. Pour le dire autrement, il n'y a pas de distanciation absolue permettant au soi d'être parfaitement transparent à soi par rapport à ses appartenances. Néanmoins, la capacité de dire suppose toujours la capacité de dire autrement. La capacité de raconter, celle de raconter différemment. La capacité de comprendre et de répondre à une question est intimement liée à celle de questionner en retour. Par le fait même, toutes les capacités du soi renferment la possibilité d'introduire un écart, de provoquer une distanciation, de dire, de faire ou de penser autrement. De par les capacités dont il dispose, le soi est donc susceptible de repenser ou de remettre en question ses appartenances. Et pour la même raison, il peut également confirmer leur bien-fondé et s'engager en leur faveur⁶⁶.

2.2. Les biens relationnels

La primauté accordée aux biens relationnels dans la perspective afrocentrique de la pensée de l'*ubuntu* se retrouve également dans la tradition occidentale avec la thématisation du concept des biens relationnels.

La catégorie de bien relationnel a été introduite dans le débat théorique presque simultanément au milieu des années quatre-vingt par le philosophe et sociologue Pierpaolo Donati (1986) et la philosophe Martha Nussbaum (1986). Le concept « bien relationnel » a été repris par les économistes tels que Benedetto Gui (1987), Luigino Bruni et Stefano Zamagni, Carole Uhlaner (1989)⁶⁷.

66 M.-A. VALLEE, *Penser le soi*, p. 311-312.

67 L. BRUNI, *La Blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation*, Paris, Nouvelle Cité, 2014, p. 159. Lire également B. GUERY, *Bien relationnel et bien commun : une exploration cartographique aux frontières de la philosophie et de l'économie*, dans M. BOYANCE et B. GUERY, *Le bien commun à la croisée des disciplines : Philosophie, droit, économie, sciences de gestion*, Presses universitaires de l'IPC, 2018, p. 13-24.

2.2.1. *L'homo oeconomicus versus l'homo relationalis*

En économie, le concept de biens relationnels est mobilisé pour palier la faiblesse de la théorie économique classique et plus particulièrement du modèle anthropologique de *l'homo oeconomicus*. En effet, les théories économiques classiques font de la production et de la consommation des actes soit solitaires, soit collectifs, mais dans ce dernier cas, elles ne rendent pas compte de la relation entre les membres du collectif qui produit ou consomme. Dans ce sens, les biens relationnels sont des réalités distinctes de la relation elle-même. Benedetto Gui et Carole Uhlanner estiment que les biens relationnels ne correspondent pas à la relation même, ils sont des composantes de la relation. Les biens relationnels sont des « biens que l'on peut posséder uniquement grâce à une entente mutuelle qui s'instaure suite à des actions conjointes et appropriées, effectuées entre une personne et d'autres personnes non arbitraires »⁶⁸. La catégorie des biens relationnels indique qu'« il ne suffit pas (...) de mettre en œuvre le modèle de *l'homo oeconomicus*, mais il faut introduire un autre modèle, que nous appellerons : *homo relationalis*, qui insère la dimension économique de l'être humain dans un contexte plus originaire de relationalité anthropologique naturelle avec le monde et les autres »⁶⁹. Le bien relationnel est une forme de « bien » capable d'unir l'aspect économique et l'aspect « relationnel » de l'existence humaine.

« La catégorie de “biens relationnels” est « particulièrement féconde, par sa capacité à unir la sphère privée et celle de la finalité sociale (le *privé social*), de donner place à la réciprocité au sens symbolique et de façon plus générale à la dimension « intangible » de l'ensemble des relations émanant de sujets sociaux sur un mode relationnellement réflexif avec la production et la jouissance *partagée* de biens qui ne pourraient être obtenus d'une autre façon. La rationalité est ici conçue, non comme l'instrument que les individus emploient pour calculer de la façon la plus efficace possible leur utilité propre et s'en garantir ainsi l'acquisition, mais comme le résultat d'un processus marqué sur un mode *relationnel*, en tant qu'il dépend de l'ensemble des relations qui se déploient entre des sujets. La rationalité est pleinement conçue comme r(el)ationalité et c'est pour cela que les biens qui lui sont associés peuvent être produits aussi bien dans l'État que sur le marché, dans le privé comme dans le public, dans le social comme dans la famille »⁷⁰.

⁶⁸ C. J. UHLANNER, “*Relational goods*” and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action, dans *Public choice* 62, n. 3 (1989), p. 253–285.

⁶⁹ G. LINGUA et G. PEZZANO, Repenser la rationalité économique : de *l'homo oeconomicus* à *l'homo relationalis*, dans *Noesis* n. 20 (2012), p. 7.

⁷⁰ G. LINGUA et G. PEZZANO, Repenser la rationalité économique, p. 9.

L'approche économiste considère que les biens relationnels sont les dimensions des relations qui ne peuvent être ni produites ni consommées par un seul individu, parce qu'elles dépendent des modalités et des motivations des interactions avec les autres, et parce que l'on peut en jouir uniquement si elles sont partagées dans la réciprocité. Pour Benedetto Gui, lors d'une rencontre « entre un vendeur et un acheteur potentiel, entre un médecin et un patient, entre deux collègues de travail, et même entre deux clients d'un même magasin »⁷¹, outre les résultats habituels (une transaction, une mission de production ou une prestation de service), on obtient d'autres types particuliers de résultats intangibles, de nature relationnelle, qui sont précisément les biens relationnels. On peut ajouter que les biens relationnels sont « les composantes affectives et communicatives des relations interpersonnelles » (Gui et Sugden) ; « les résultats intangibles de nature affective et communicative qui sont produits à travers les relations sociales » (Gui) ; les « biens intangibles dont on ne peut avoir la jouissance seul, et qui sont engendrés à l'occasion d'une relation entre agents non-anonymes » (Bechetti et al.). On qualifierait les biens relationnels d'externalités positives. Cependant, l'externalité est non-intentionnelle, tandis que le bien relationnel est voulu.

2.2.2. Les biens relationnels en vue de la vie bonne

En philosophie, Martha Nussbaum se situe dans la tradition classique aristotélicienne qui défend la thèse anthropologique, à savoir la nécessité d'établir des relations interpersonnelles non instrumentales pour une vie bonne ou heureuse. Pour cette raison, cette théorie du bonheur ou de l'épanouissement humain met l'accent sur le concept-clé de bien relationnel. Nussbaum définit « le bien relationnel » par opposition à la vertu, au sein des excellences humaines, dans le contexte de la pensée aristotélicienne⁷². Il y a deux sortes d'excellences : celles qui peuvent exister sans autrui (le courage, la prudence, la générosité) et celles qui non seulement ne peuvent s'exprimer sans l'autre, mais ne peuvent exister sans l'autre (l'amour, l'amitié). C'est pour souligner la fragilité du bien relationnel que Nussbaum met en avant la dépendance à un autre partenaire⁷³.

71 B. GUI, *Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni relazionali*, dans P. L. SACCO et S. ZAMAGNI, *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, Bologne, 2002, p. 27, cité par L. BRUNI, *La Blessure de la rencontre*, p. 122.

72 M. NUSSBAUM, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, Paris, Editions de l'éclat, 2006, p. 424 s.

73 B. GUERY, *Bien relationnel et bien commun*, p. 26.

Les biens relationnels sont donc les expériences humaines où le bien est la relation en soi. Ainsi, l'amour réciproque, l'amitié et l'engagement civil sont trois biens typiquement relationnels, dans lesquels c'est la relation même qui constitue le bien, car ces biens apparaissent et disparaissent avec elle⁷⁴. Le concept de « biens relationnels » permet de mettre en évidence la valeur des relations comme condition de l'accomplissement de chaque homme. Cette dimension relationnelle des biens s'inscrit aussi bien dans la durée que dans une logique collective.

2.2.3. La typologie des biens relationnels et le paradoxe de la relationalité

Les biens relationnels peuvent être regroupés en deux grandes classes. Pierpaolo Donati propose de les appeler biens relationnels « primaires » et « non primaires » ou « secondaires ». Dans les biens relationnels primaires, la composante relationnelle de la rencontre ne peut s'annuler sans détruire le bien même, autrement dit, en annulant sa valeur. Les biens relationnels primaires sont primordiaux dans l'évaluation du bonheur ou de l'épanouissement humain. Quand la qualité des biens relationnels augmente ou diminue, cela affecte le bonheur des personnes concernées. Dans le second cas, le bien relationnel secondaire est un résultat qui s'ajoute aux autres composantes découlant de l'interaction-rencontre, et il y a la valeur éventuellement nulle de ce résultat de la relation même si les protagonistes en tirent le bénéfice.

Les biens relationnels étant faits de relations, nous ne pouvons en jouir que dans la réciprocité. C'est là que réside toute leur beauté, mais aussi leur vulnérabilité. Le bien relationnel est tributaire de la réponse de l'autre car, si l'autre ne répond pas, on n'en retire aucun bien sinon un « mal relationnel »⁷⁵. D'après Aldo Haesler, c'est en prenant en compte la qualité des biens relationnels qu'on peut évaluer une société décente. S'appuyant sur l'analyse sociologique du suicide par Durkheim, il énonce quatre propositions pour envisager le rapport constitutif qui peut être établi entre la normativité de la relation humaine et une société juste ou décente :

(A) *Une société décente est une société qui expose le moins ses membres au risque de se suicider.*

(B) *Une société décente qui n'exposerait pas les individus au risque de se suicider, est une société qui leur offre la possibilité d'entrer en relation et de le rester.*

74 L. BRUNI, *La Blessure de la rencontre*, p. 162.

75 L. BRUNI, *La Blessure de la rencontre*, p. 165-168.

(C) *Une société décente offre aux individus des formes sociales en nombre suffisant pour qu'ils puissent entretenir des relations humaines. Et elle sera d'autant plus décente qu'ils pourront intervenir pour transformer ces formes.*

(D) *Une société sera d'autant plus décente qu'elle donnera aux individus des possibilités d'exprimer pratiquement et politiquement le refus de voir leurs relations diminuées, saccagées ou diverties⁷⁶.*

Les relations réussies sont indispensables au bonheur de l'homme. L'être humain en relation a une immense faculté d'endurance et l'être humain privé de relation est confronté à la contingence absolue de son existence. « Le paradoxe de la relationalité humaine est donc bien qu'entre être ou ne pas être en relation, la différence est un abîme ontologique, alors même qu'être en relation c'est toujours aussi se tenir à la limite de cet abîme »⁷⁷. Le *bumuntu* préconise les relations épanouissantes dans la relationalité sans perdre de vue la fragilité des biens relationnels (Martha Nussbaum), la blessure de la rencontre (Luigino Bruni) et les blessures morales (Axel Honneth) dans la relationalité. C'est pourquoi le *bumuntu* comme culture de l'excellence se réalise dans une dialectique de la relationalité positive-valorisante et de la relationalité négative-dévalorisante. Celle-ci est mortifère pour la vie et les liens sociaux. Celle-là est au service de la promotion de la vie et des liens sociaux.

Dans la relationalité positive-valorisante, le rôle de la relation est de mobiliser les alliés de la vie contre ceux de la mort, et d'assurer la victoire des alliés de la vie sur ceux de la mort (E. Mveng). Malgré la conflictualité qui traverse la relationalité et la fait parfois, voire souvent basculer dans la relationalité négative-dévalorisante, la relationalité ne doit pas être rompue car elle est ce lien tenu qui permet d'être vivant jusqu'à la mort afin que la vie puisse toujours triompher et que le vivre-ensemble soit toujours possible au point que la relationalité est au commencement (M. Buber, G. Bachelard, A. Caillé) et à la fin de la vie et du vivre-ensemble. La conflictualité dans la relationalité ne met pas fin à la relationalité, elle la relance dans la voie du dialogue et de l'écoute mutuelle.

76 A. HAESLER, *Les quatre moments de la relation humaine. Pour une sociologie de l'échange*, PDF disponible sur www.academia.edu

77 A. HAESLER, *Les quatre moments de la relation humaine*, p. 45.

Conclusion

La primauté de la relationalité dans l'optique du *bumuntu* autorise de situer la relationalité au commencement et à la fin de l'être humain d'une part, et d'accorder la primauté aux biens relationnels par rapport aux autres biens, notamment les biens économiques, d'autre part. Les biens relationnels étant faits de relations, leur jouissance exige la réciprocité. Quand la réciprocité fait défaut, il peut y avoir un « mal relationnel ». Le *bumuntu* milite pour la promotion de l'excellence de la vie fondée et enracinée dans les relations épanouissantes et décourage la médiocrité de la vie cristallisée et ancrée dans les relations toxiques.