



HAL
open science

Muntunisme. Plaidoyer pour un idéal à visage humain et intégrateur des autres formes de vie

Marco Josué Bowao, Rodreli Peyeneni Koumba

► To cite this version:

Marco Josué Bowao, Rodreli Peyeneni Koumba. Muntunisme. Plaidoyer pour un idéal à visage humain et intégrateur des autres formes de vie. Questions et pratiques d'humanisation : regards interdisciplinaires, ACFAS, May 2023, Montréal Québec, Canada. hal-04341619

HAL Id: hal-04341619

<https://u-bordeaux-montaigne.hal.science/hal-04341619v1>

Submitted on 15 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Muntunisme. Plaidoyer pour un idéal à visage humain et intégrateur des autres formes de vie.

Marco Josué Bowao, ENS Brazzaville, marcobowao@gmail.com

Rodreli Peyeneni Koumba, ENS Brazzaville, rodrelikoumba67@gmail.com

Résumé

À l'heure où nous assistons au déchaînement de la violence, à la faiblesse des institutions étatiques, à la dégénérescence considérable des valeurs humaines, à la montée exponentielle des inégalités sociales, à la régression de la démocratie, au dérèglement climatique croissant, à l'incapacité réelle des Nations Unies à enrayer les conflits dans le monde, toutes ces crises ont un dénominateur commun : la déshumanisation ou crise de l'humain. Fort de ce constat, il est d'autant plus urgent, à nos yeux, de repenser l'humain. C'est toute la tâche que nous assignons à cette contribution. Nous proposons le Muntunisme, ou mieux l'attitude muntuniste comme remède à ce mal qui ronge le comportement humain. Le Muntunisme plaide en faveur d'un retour à l'humain. Cet idéal consiste en le fait que les hommes doivent accepter d'agir dans la solidarité pour la solidarité humaine dans un élan de fraternité afin de promouvoir l'*Ubuntu*, c'est-à-dire « faire humanité ensemble ». Le projet Muntuniste prend donc appui sur le principe *Ubuntu* pour penser le vivre-ensemble autrement. Il incombe également aux humains le devoir d'agir en responsables vis-à-vis des autres espèces vivantes, avec lesquelles ils composent tous la Nature, comprise comme un Tout. Agir de cette manière laisse entrevoir à l'horizon une promesse garantissant la Muntu-nite, condition d'un monde plus stable et plus inclusif qui passe par la dépendance réciproque.

Mots clés

Muntunisme, Attitude muntuniste, *Ubuntu*, *Muntu-nite*, Solidarité humaine, Innovation.

Abstract

At a time when we are witnessing the unleashing of violence, the weakness of state institutions, the considerable degeneration of human values, the exponential rise in social inequalities, the regression of democracy, growing climate change and the real inability of the United Nations to curb conflicts around the world, all these crises have a common denominator: dehumanization or the crisis of the human. This observation makes it all the more urgent, in our view, to rethink what it means to be human. This is the task we have set ourselves with this contribution. We propose Muntunism, or rather the Muntunist attitude, as a remedy for this evil that is eating away at human behavior. Muntunism advocates a return to the human ideal. This ideal consists in the fact that people must agree to act in solidarity for the sake of human solidarity, in a spirit of brotherhood, in order to promote *Ubuntu*, i.e. "doing humanity together". The Muntunist project is therefore based on the *Ubuntu* principle, to think about living together differently. Humans also have a duty to act responsibly towards other living species, with which they all make up Nature, understood as a whole. Acting in this way holds out the promise of Muntu-nite, the condition for a more stable and inclusive world based on mutual dependence.

Keywords

Muntunism, Muntunist attitude, *Ubuntu*, *Muntu-nite*, Human solidarity, Innovation

Introduction

Le présent article se propose de faire l'analyse du projet d'un nouvel idéal que nous considérons ici comme le soubassement éthique de la construction d'une société-monde juste, inclusive et stable. Dans un monde en proie aux violences où les dérives identitaires, le déni des droits de l'homme, certaines inégalités entre les individus¹ et les discriminations de tout type menacent globalement les sociétés humaines d'éventuels déchirements sans fin, être amené à s'interroger sur de telles questions touchant directement l'humanité est tout sauf insignifiant. Bien au contraire, être animé par le souci d'épouser ces problèmes qui structurent l'actualité de notre époque, en vue de tenter d'y apporter des pistes de solutions dans le sens du geste qui consiste à les résoudre, justifie la présente démarche réflexive que nous inscrivons dans la perspective philosophique du repenser l'humain.

À cette fin, nous abordons dans cet article le problème de l'effondrement des valeurs humaines. La déshumanisation que représente cette décadence des valeurs ne cesse d'aller croissant, et cela inquiète énormément. Les sociétés actuelles, on n'en dira jamais assez, font face à une multitude de crises. L'omniprésence de ces crises tient en le fait que l'individu, lui-même, au sens large est en crise : crise d'identité, de valeurs, de repères, de sciences, d'idéaux, etc. De plus, l'humanisme classique qui, depuis les Lumières, n'ayant pas seulement servi de fil conducteur dans l'histoire culturelle des sociétés occidentales, mais qui a aussi constitué un cadre de référence en matière de valeurs humaines pour la plupart des États-Nations nés au lendemain du second grand conflit de 1939, peine cependant à redresser les comportements dans un monde en perte progressive des valeurs. En effet, les idéologies libérales dominantes, issues de la modernité, toutes centrées sur l'individualisme ont privilégié l'individu et son bonheur personnel au détriment de l'importance de la communauté. Par la voie de conséquence, s'en est suivi le développement d'un nouvel égoïsme que nous avons convenu de désigner sous l'expression d'*individualisme égocentré*. Du couple individualisme-universalisme l'on est passé à l'individualisme narcissique, c'est-à-dire que nous sommes partis de l'ouverture aux autres pour tomber dans le repli sur soi, causant de la sorte une fracture à l'échelle de l'espace public, et donc dans les rapports entre l'individu et la société. Or, si nous revenons aux Grecs, déjà Aristote concevait l'individu comme étant naturellement un « animal politique ». Cela signifie que c'est en prenant part activement à la société, en tant que citoyen, que l'individu vient à se réaliser.

Ce faisant, cet article tente d'examiner les apports du projet Muntunisme, en vue d'apporter modestement notre contribution qui va consister à redéfinir la notion d'humanisme tout en s'efforçant de cerner les contours du nouveau cadre éthique qu'est le Muntunisme.

À cette fin, considérer que l'homme est essentiellement relationnel, ce serait remettre en question les conceptions individualistes et égocentriques de l'être humain qui ont lamentablement prévalu et continuent à le faire aujourd'hui dans nos sociétés. Cette vision exacerbante ayant levé son ton dans les sociétés du monde a produit comme effet la perversion et la destruction de ce monde même. Pour étayer cette thèse et apporter notre pierre à l'édifice, nous tenterons de montrer que le Projet "Muntunisme" fondé sur l'éthique africaine de l'*Ubuntu* peut contribuer de manière très significative à la reconstruction d'une nouvelle éthique d'humanité, afin de juguler les forces de déshumanisation, dont la *barbarie* constitue l'expression la plus achevée.

Ainsi, l'intention fondatrice de cette étude est de montrer que l'humanisme classique a échoué quant à la mise en route d'un cadre théorique orientant l'agir humain et de ce fait, les valeurs s'engloutissent dans la déliquescence étrange. À partir d'une approche analytique, quatre parties s'ouvriront à l'élucidation de ce Projet. En ce sens, il sera question de montrer dans la première partie d'abord, les contours structurant le Muntunisme. La deuxième, ensuite, consistera à mettre un accent particulier sur l'*Ubuntu*, pour une réappropriation de ses préceptes. La troisième partie quant à elle se veut une espèce d'inclusion des autres formes de vie pour une nature habitable éthiquement. À partir

¹ Kouamé, D. (2021). Classes et inégalités sociales chez Marx. *Revue Internationale de Linguistique appliquée, de Littérature et d'Éducation*, vol. 4, n° 3, Octobre 2021, p. 245.

de la dernière partie de cette contribution, enfin, il va s'agir de penser l'humain du XXI^e siècle à la lumière du Muntunisme à partir des considérations faites sur les notions de transhumanisme et posthumanisme.

1. Le Muntunisme ?

1.1 Qu'est-ce donc le Muntunisme ?

Le concept de Muntunisme est composé des deux mots *muntu*² et *nit*, suivis du suffixe *isme* (servant à former un mot désignant une attitude, une doctrine...). Du lingala *ntu* signifiant l'être ou la personne, mais aussi la tête, le terme *muntu* désigne un individu pris isolément, tandis que son pluriel *bantu* renvoie à un nombre important d'individus. Le terme *ntu* constitue également la racine à partir de laquelle sont formés quelques mots que nous pouvons trouver dans certaines langues bantoues, tels que : *kimuntu* (la dignité humaine), *bumuntu* (la personnalité), *umuntu* (personne), *Ubuntu* (humanité), etc. Le terme *nit*, quant à lui, signifie l'humain en langue wolof. Va-t-il émerger de ce terme un concept nouveau (*nite*), un néologisme forgé par le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne ? Tiré, en effet, d'une expression proverbiale fréquemment utilisée par des Sénégalais au quotidien – *nit nitey garabam* (*L'homme est un remède pour l'homme*) – ce concept fait référence à l'idée de l'interdépendance dans les rapports interindividuels dans la société. La répétition que nous pouvons constater dans la composition du concept de Muntunisme au regard de la succession des termes *ntu* et *nit* qui, respectivement, désignent tous l'humain, nous permet ici de marquer, n'est-ce pas, une insistance sur la nécessité de la dépendance réciproque dans le rapport de l'homme (*soi*) à l'homme (*l'autre*). Nous cherchons, en effet, à mettre un accent particulier sur l'impératif de solidarité, entendue comme condition d'une harmonie relationnelle en société.

Ces termes ainsi clarifiés, il convient d'entendre par Muntunisme toute pensée et/ou toute action qui porte volontairement chaque individu à se comporter de telle sorte que son geste soit respectueux de l'humanité qui est en tout homme et de la sacralité que revêt toute forme de vie. C'est une démarche qui, se voulant être théorique et pratique tout à la fois, invite chaque homme à prendre en considération l'être de l'homme et de la dignité de toute être pourvu de vie. Faire du principe de dignité une exigence à observer par l'ensemble des individus dans la société et dans la Nature, telle est la vision que porte le Muntunisme. Ce projet se caractérise par la volonté de poser la reconnaissance et le respect de la dignité à tous les individus comme principe régulateur dans les rapports sociaux, et dans les relations homme-Nature, par extension. Le respect de la vie, au sens large, doit constituer une orientation de l'agir moral humain.

D'abord, il va falloir reconnaître l'égalité de dignité à tous les individus. Une telle reconnaissance nous amène à penser l'humanité comme une totalité dont la destruction d'une partie représentera une atteinte à l'intégralité de cet ensemble. Le fait est que, par-delà les diverses appartenances propres à chaque peuple ou chaque civilisation, l'humanité se donne à comprendre comme la propriété commune à tous les membres de cette espèce. Et, chaque homme porte en lui une portion (au sens du microcosme) de l'humanité. En cela, cette commune appartenance des hommes à l'humanité fait que tout Homme soit le remède de l'autre, toujours et partout. Dans chaque Homme réside la totalité de

² Les considérations sur la notion du *Muntu* sous la plume de maints penseurs, africains et d'ailleurs, ont non seulement enfermé cette notion dans une espèce d'enclotement sans horizon, mais ils ont, dans le même mouvement, dévoyé son sens fondamental. Réduit à un type d'individus caractérisables à partir de certains traits physiologiques, une origine et une identité qui leur sont propres, le *Muntu* est considéré comme l'homme dans la condition africaine. Nous ne dirons pas que cela est une errance, plutôt que l'expression d'une horrible nostalgie, suffisamment étalée. (Cf. P. Tempels, J. Janheinz, F. Eboussi-Boulaga, F. Malanda-Konzo et bien d'autres philosophes du *Muntu*). Ces derniers soutiennent grosso modo, soit une vision de l'émancipation de l'Homme noir, par rapport aux crises qu'il a tant gérées au cours de son histoire, soit un procès qui réclame la philosophie africaine.

l'humain et cette totalité est l'humain même en tant que tel³. L'humanité à partir de laquelle l'ensemble des individus se reconnaît ne trouve son expression idéale que dans les rapports de l'homme à l'homme. Dit autrement, un être humain ne se reconnaît en tant que tel que lorsqu'il entre en contact avec les autres, qui font partie intégrante de cet ensemble auquel ils appartiennent tous. Ainsi, face au rejet social et à la discrimination sous toutes ses formes, il est de bon ton que soit érigé en guide des comportements le sentiment de respectabilité qu'inspire la dignité humaine (*respectitude*) afin que la société (re)devienne cet espace idéal où le bien-vivre-ensemble pourrait être possible. À ce stade, le geste moral est donc celui qui nous pousse, dans la manière d'agir et d'interagir avec les autres, à veiller à ce que nos actions ne soient pas destructrices de l'humanité. Dès lors, tout acte qui s'inscrit dans la logique consistant à violer l'humanité pour des intérêts personnels et calculateurs reviendra à rompre l'unicité et l'authenticité qui fondent le genre humain à savoir : l'humanité. En s'appuyant sur le principe de dignité, le Muntunisme plaide pour le respect de toute personne humaine.

Loin de s'enfermer dans le cadre restreint de l'anthropocentrisme, le Muntunisme plaide également en faveur des formes de vie autres que celle exclusivement humaine. Or, l'approche anthropocentriste est un reproche que nous adressons à l'endroit du modèle humaniste qui a tant été auréolé jusque-là au cours de l'histoire.

À cet effet, on peut soutenir, sans exagération aucune, que se dit muntuniste celle ou celui qui engage éventuellement des démarches pratiques ou théoriques visant la *respectitude* de l'humain particulièrement et de la vie de façon générale, car agir en toute respectabilité de l'humanité d'autrui et des autres êtres vivants garantit, par ce geste même, la conservation de l'unité et l'intégrité de la Nature, comprise ici comme un Tout indivisible.

1.2 Le souci du Muntunisme

« On ne peut s'en réjouir au moment où il y a de la fumée chez le voisin », dit un proverbe africain. Au regard des creusets et crispations identitaires aujourd'hui dominants, la recrudescence de la violence et la discrimination dans ce qu'elle a de foisonnant, le projet manifeste du Muntunisme est celui d'apporter un remède pour soigner l'agir humain en préconisant le retour aux valeurs fondamentales comme l'impératif de solidarité. Il est temps de s'adosser sur l'exigence de *muntu-nite* afin de rendre compte de certains manquements observés dans les relations humaines.

Si seulement, l'on pouvait concéder au Muntunisme l'opportunité d'apporter à l'humanisme classique un certain nombre de paramètres complémentaires à ce que nous lui connaissons, cela le rendrait plus ouvert et plus inclusif au regard de certaines dérives entachant son évolution historique. Contre l'ethno-nationalisme, l'ethnocentrisme, l'ethnicisme, le racisme, l'échelle graduée de conditions sociales⁴ et bien d'autres discriminations, le Muntunisme se veut de refaire et de détruire certaines pentes élevées à propos de l'avenir du *Muntu*, c'est-à-dire l'homme dans son acception la plus large.

Par ailleurs, le Muntunisme veut être ce mouvement de *l'allant vers l'autre*, c'est-à-dire de l'ouverture aux autres rendue possible par la générosité, la douceur, l'hospitalité, etc. À nos yeux, tout le malheur du monde réside dans le refus des autres, dans le geste qui consiste à considérer l'autre comme ne faisant pas partie de mon univers (culturel, ethnique, politique, religieux etc.). Nous considérons l'attitude muntuniste en tant qu'un état d'esprit, c'est-à-dire une disposition libre et responsable d'un individu, dont l'ultime motivation est l'accomplissement d'une action juste envers son prochain. En agissant justement à l'égard d'autrui constitue déjà l'affranchissement d'un grand

³ Mana, K. (2009). La non-violence : un tournant de civilisation. Dans K. Mana & J.-B. Kenmogne (dir.), *Pour la voie africaine de la non-violence : religion, politique, développement et éducation à la paix dans la société africaine*, Éditions Clé, p. 20.

⁴ Marx, K. (1978). *Le Manifeste du parti communiste*. Éditions du Progrès, p. 34.

pas dans la marche vers l'humanité, puisque celle-ci est à construire. Le sens que nous accordons à l'humanité est, en effet, celui d'un processus, lequel n'est autre que l'humanisation de l'homme dont la finalité est le retour effectif à l'humain. C'est du moins le sens qui se dégage du propos de Marcel Nguimbi dans lequel il souligne ceci : « pourtant l'homme émerge de "l'humain" vers quoi il doit toujours et nécessairement tendre ! C'est tout le sens véritable de son "humanité" fondatrice et résultante à la fois de sa liberté et de sa dignité⁵ ». Ce mouvement de retour à l'"humain" que nous prôtons peut également être interprété comme une dynamique permettant à tout individu d'agir moralement grâce à une volonté de surpasement des mauvaises inclinations mise en œuvre par « le déploiement d'une raison pratiquement humaine⁶ ». Adopter une telle attitude revient en réalité à livrer une lutte sans complaisance contre l'animalité présente en chaque homme. À cette fin, la vision du Muntunisme étant celle d'une démarche visant le bien-vivre-ensemble comme fin ultime, se veut être une voie pour l'agir moral. Pour ce faire, le Muntunisme prend appui sur le principe philosophique africain d'*Ubuntu* dont toute la substance est contenue dans la maxime « *umuntu ngumuntu ngabantu* », signifiant mot à mot « *je suis parce que les autres sont*⁷ ».

2. Regards croisés sur l'*Ubuntu*

Quant à la notion d'*Ubuntu*, elle est d'abord et avant tout une manière d'être, un art de vivre fondé sur les valeurs traditionnelles telles que la solidarité, la réciprocité, la fraternité, l'ouverture d'esprit, le souci de l'autre, etc. De cette manière, l'*Ubuntu* se définit comme un ensemble des liens sociaux reposant sur l'interdépendance. Différente de la morale libérale fondée sur l'individualisme, l'*Ubuntu* est une rationalité relationnelle qui accorde le primat à la solidarité. En ce sens, cette notion peut s'entendre comme un principe « fondé sur les relations que l'individu entretient avec les autres au sein de la communauté. Il est aussi fondé sur une vision du monde relationnelle, [dont] son apport principal consiste à affirmer qu'en tant qu'êtres humains, nous dépendons d'autrui pour atteindre un bien-être optimal⁸ ». Il y a lieu de noter que la notion d'*Ubuntu*, étant donné la solidarité qu'elle préconise, est une exigence qui rend possible les conditions de faire humanité ensemble. Autrement dit, ce principe offre des possibilités aux hommes de cultiver la solidarité pour une existence commune dans une atmosphère de paix et de bonheur partagé. Ce principe philosophique africain montre l'importance de l'interdépendance dans les rapports non seulement interhumains, mais d'autant plus dans les relations que les hommes entretiennent avec le monde. Dit autrement, la notion d'*Ubuntu* présuppose une réciprocité dans les rapports que l'homme entretient avec soi, avec les autres et avec son environnement. De la sorte, il y a lieu de poser l'*Ubuntu* comme principe d'interdépendance propice à la construction d'un nouvel idéal à visage humain et intégrateur des autres formes de vie. C'est en cela que consiste le Muntunisme, une espèce d'humanisme, mais plus ouvert et plus inclusif.

La notion d'*Ubuntu* s'inscrit dans le droit fil de la perspective muntuniste en tant que base à partir de laquelle le mouvement de retour à l'humain est envisageable. En effet, nous sommes convaincus du fait que l'homme est pourvu d'humanité à la naissance, mais qu'il la perd à mesure qu'il se laisse corrompre dans la société. C'est la leçon que nous retenons de Jean-Jacques Rousseau⁹, pour qui, « l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt ». Ainsi considéré, il nous semble, sans doute

⁵ Nguimbi, M. (2019). Le transhumanisme et le posthumanisme : le point éthique. Dans E. Banywesize Mukambilwa & M. Nguimbi (dir.), *Logique et argumentation. Autour du discours philosophique*. L'Harmattan, p. 47.

⁶ *Idem*.

⁷ Teffo, L. J. (1998). Both/Ubuntu comme voie à suivre pour l'Afrique du Sud contemporaine. *Parole et action*, 38 (365), p. 4.

⁸ Munyaradzi, F. M. (2014). Ubuntu. *Diogène*, Vol. 59 (3-4), p. 40.

⁹ Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Flammarion.

aucun, que l'humanité de l'homme est à reconquérir. Et nous pensons que cette reconquête de l'humain passe par les pratiques basiques comme aider, aimer, éduquer, encourager, etc.

Pourquoi Ubuntu dans ce cas ? Cette notion, issue des peuples bantous, a une portée historique considérable. Elle est chargée d'histoires, car elle est partie intégrante de l'Afrique du Sud actuelle. En effet, elle a joué un rôle éminemment déterminant dans la lutte contre l'Apartheid, et dans la construction de l'Afrique du Sud moderne. Considération ainsi faite de cet apport majeur de l'*Ubuntu* à la Nation arc-en-ciel, il est judicieux de nous approprier cette philosophie pour fonder cette nouvelle éthique qui n'est autre que le Muntunisme. L'adoption que nous faisons de l'*Ubuntu* ne tient pas qu'uniquement au fait que nous cherchons à faire valoir une sagesse bantoue, et donc africaine. Mais cela tient davantage à l'idée d'appréhender cette opportunité afin de penser un modèle de moralité à partir du génie africain incarné dans la tradition, comme apport à l'universel. Pour le projet Muntunisme, l'*Ubuntu* est signe d'une force d'âme, une véritable connexion métaphysique partagée entre les gens, par le biais duquel ces derniers se connectent les uns aux autres. La notion d'*Ubuntu* fait aussi référence au besoin de pardon et de réconciliation plutôt que de vengeance. En dernière instance, nous disons de cette philosophie qu'elle est une ouverture infinie à l'universel.

2.1 Muntu-nite comme l'horizon d'un monde solidaire

La *Muntu-nite* est, à notre sens, l'aboutissement auquel aspire le projet Muntunisme. Elle traduit la solidarité universelle ne pouvant être rendue possible que grâce à la dépendance mutuelle des hommes dans leurs relations. La pertinence du rapprochement que nous faisons entre *Muntu* et *Nite* exprime clairement cette interdépendance qui s'impose aux êtres humains de s'aider réciproquement. De la sorte, il convient de souligner que la *Muntu-nite* est cette nécessité combien urgente d'aboutir, au moyen de l'entraide et de la réciprocité, à une dimension humaine où les frontières infranchissables de l'individu seront dépassées par la solidarité universelle en vue de transformer le monde en un espace du bien-être universel.

2.2 L'hospitalité : un élément vital dans les relations humaines

Le spectre de la violence ne cesse de hanter les sociétés humaines. Croyant avoir fini avec les cycles de violence, ayant profondément marqué le siècle dernier avec la montée du totalitarisme sous toutes ses formes, nous assistons au siècle présent, sur les plans politique et social, à un regain fracassant des forces de déshumanisation, de déchirements sans fin de la société mondiale actuelle.

À ce niveau de réflexion, à saisir la trame de fond de ce déchaînement de la violence, ce phénomène oscille entre l'irrespect des particularités et le refus du vivre-ensemble. Dans ce refus du vivre-ensemble, allant aux antipodes de l'idéal muntuniste, les hommes font du monde un champ de bataille, au lieu d'être ce lieu de rencontre intersubjective. L'homme oublie qu'il a en commun avec son semblable le monde. Et puisqu'il est question d'un monde commun, les hommes sont tenus de faire la "solidarité ensemble", pour promouvoir le vivre-ensemble. En ce sens, l'humanité n'est réalisable qu'à travers la relation à autrui. Et, la "*relation à autrui*", quant à elle, n'est possible qu'au stade où l'homme accepte l'autre sous un degré universaliste et *cosmopolitiste*. Vu de cet angle, le projet *cosmopolitiste*, ou pour dire mieux, le *cosmopolitisme* à proprement parler, ôte à nos yeux des considérations qui ont trait aux traits physiologiques, aux références identitaires, aux obédiences socio-politiques, aux origines, etc. Un tel élan qui se veut promoteur de l'hétérogénéité se propose d'avoir pour assise ce refrain : "le souci de soi doit rencontrer le souci de l'autre".

De ce point de vue, le rapport de l'homme avec les autres fait appel à la dimension sociale et politique du *cosmopolitisme* et/ou de l'*Ubuntu*. Puisque, en interprétant la rencontre intersubjective des consciences, l'homme et les autres partagent un même monde. Ainsi, une telle rencontre pensée dans la perspective de l'hospitalité accordée à autrui, dans le désintéressement, dépasse les appartenances et obédiences de chacun. Dans ces conditions, la violence est, en effet, une épine

laissée à elle-même, oublieuse du moi et de l'autre qui l'ont suscité ; elle efface l'unicité de l'individu dans une généralité, mieux l'UN dans la diversité. Malgré tout le déni manifeste qui prélude à nos actes, "être humain reste notre horizon". De là, il s'impose une impérieuse nécessité de créer un espace public de la rencontre des libertés, en vue de construire, au nom de la *non-violence*, une société humaine. C'est le constat que K. Mana¹⁰ avait souligné dans ce propos :

« De Socrate à John Rawls en passant par Kant, Levinas, Hannah Arendt, Jürgen Habermas ou Paul Ricœur, l'exigence politique qui caractérise l'Homme engage un ensemble de *valeurs éthiques* dont la société humaine ne peut pas se passer : la liberté, la justice, le souci de l'autre, la volonté de solidarité et l'impératif du bien-vivre-ensemble ou du bonheur partagé. Autrement dit, l'Homme est un être éthique, un être dont l'obligation de vivre en société creuse un sillon d'obligations de reconnaissance mutuelle. Le soin de l'âme chez Socrate, l'impératif catégorique chez Kant, la philosophie du visage humain comme exigence de responsabilité chez Levinas, l'éthique de l'agir communicationnel chez Habermas, l'obligation de la justice chez John Rawls, toutes ces orientations de la moralité politique rythment le même rêve de l'humain : la même volonté du refus de la violence comme force de régulation des rapports entre les humains. »

Comme la violence a montré ses limites et qu'elle « ne peut qu'échouer en tant que méthode de recherche de solution aux problèmes de l'humanité¹¹ », nous pouvons alors comprendre sérieusement que la meilleure des façons pour contenir la violence n'est ni purement économique et sociale, ni simplement politique et juridique, mais par le surgissement des mots forts de l'*Ubuntu*, dans un contexte de rencontre intersubjective, où l'homme accueille autrui, et permet la connexion et la brisure des tendances qui nous poussent à repousser l'autre. Il se trouve plutôt une imbrication, à travers laquelle le remède de la violence se trouve incorporé dans l'accueil de l'autre dans un monde qui conditionne notre existence. La *non-violence* se veut comme une humanisation de l'homme ou le fait de devenir humain jusqu'au bout ; et cette humanisation consiste à se faire autre, dans un parcours de médiation de soi. Ainsi, elle est donc en marche en des lieux et des moments où l'homme se fait hôte de l'autre homme. Le raisonnement de fond est celui-ci : « La violence est un échec de l'humanité et qu'elle ne conduit nulle part ailleurs qu'à l'anéantissement de l'humain en nous¹² ».

La réappropriation des intuitions fortes de l'*Ubuntu* dans ce présent travail ne nous ouvre pas la voie à une « restauration visant à garantir la dignité des masses noires et comme une tentative de forger une soi-disant identité noire¹³ ». Loin de nous un raisonnement qui se propose de s'appuyer sur les cas historiques qui coïncident avec la promotion de l'*Ubuntu* dans ses débuts. Seulement, en prenant congé de l'historique de l'*Ubuntu*, nous faisons de cette éthique un processus et un guide à travers lesquels un être humain s'armera de « l'interdépendance, la justice, la solidarité de l'humanité, le respect, l'empathie et l'attention¹⁴ ». Voilà pourquoi nous assignons au concept de *cosmopolitisme* un contenu qui permettra de dérouler le tapis de l'équilibre social et, qu'une personne qui se veut être à la lisière de la violence maintienne la justice sociale, à travers l'empathie envers les autres, le respect de soi, des autres et du cosmos. La *respectitude*¹⁵ du cosmos cadre avec une considération, sans répit, des droits politiques de l'autre. En parlant du *Muntu*, contrairement à H. Arendt¹⁶ et F. Eboussi-Boulaga¹⁷ qui spécifient les choses, nous posons l'*Ubuntu* dans cette attitude muntuniste comme un "renouveau moral" qui promeut le respect mutuel, le respect de la vie [de soi et de l'autre], le respect des personnes âgées et la prise en main de la vulnérabilité de l'autre. Puisque nous ne cessons de le dire, l'*Ubuntu* est ici considéré comme le cadre philosophique qui nous permette d'extirper les

¹⁰ Mana, K. *op. cit.*, p. 23-24.

¹¹ Muller, J.-M. (1995). *Le Principe de non-violence*. Desclée de Brouwer.

¹² Mana, K. *op. cit.*, p. 23.

¹³ Matolino, B. & Kwindigwi, W. (2013). La fin d'Ubuntu. *Sud. Journal Africain de Philosophie*, vol. 32, n° 2, p. 197.

¹⁴ *Ibid.*, p. 200.

¹⁵ La *respectitude* est une attitude et une qualité morale – un état d'esprit. Cette attitude est emphatique, parce que prise dans une dimension première et paroxystique. En ce sens, la *respectitude* comme l'expression de l'emphase serait le respect premier ou pour dire simple, le paroxysme du respect. Ce faisant, ce respect premier est neutre et puisé dans l'humanité, l'extrémité d'être-humain.

¹⁶ Arendt, H. (1995). *La crise de la culture*. Gallimard.

¹⁷ Eboussi-Boulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Présence africaine.

fractions sociales et les entraves qui mettent à mal l'entrée de l'homme dans l'*humanité*, c'est-à-dire la "solidarité de l'humanité" ou le "*paroxysme d'être humain*".

Dans ce monde en proie à une série de crises, telles la faiblesse des institutions de l'État, des inégalités sociales toujours croissantes, de l'échec de la démocratie dans ses prétentions pédantesques de meilleur régime et le déchaînement de la violence aux proportions apocalyptiques, il semble impérieux à nos yeux d'adopter derechef les principes d'*Ubuntu*, tels que la bienveillance, la compassion, l'honnêteté et le respect égal pour tous. Toutefois, il ne s'agit pas d'un regain consistant à réclamer le statut de l'homme noir. Bien évidemment ! S'agit-il de la notion de l'hospitalité et du projet de promouvoir le respect et la connexion intersubjective des hommes dans une société humaine, indépendamment de leurs traits physiques.

Ce concept a peut-être tardé son entrée dans ce texte. La lecture de M. Chemillier-Gendreau¹⁸ et l'idéal de l'*Ubuntu* nous ont permis de prendre finalement position et de traiter ce mal sous le couvert de la notion de l'hospitalité. Alors, qu'est-ce que l'hospitalité peut apporter pour contenir la violence ?

Une telle question fera bien évidemment le lit à cette réponse qui rime avec le "retour à l'humain". De ce point de vue, la violence est considérée comme une preuve patente étalant la dégradation du signe de connexion intersubjective entre moi et l'autre. Comme la violence encode l'accueil de l'autre et exalte le refus de ce dernier, l'hospitalité est donc cette *médiature* à travers laquelle l'expression de l'empathie et du respect de l'autre est possible. En d'autres termes, comme le définit *Le Robert*¹⁹, l'hospitalité se comprend comme « une action [...] d'accueillir ».

Dans le dispositif philosophique, contrairement aux sociologues qui n'y voient qu'un simple fait social, un rite de passage, un moment de cohabitation, l'hospitalité peut se définir comme le partage du "chez soi", comme une valeur. Dans l'Antique grecque, par exemple, l'hospitalité se prête à un rite. Zeus, étant le chef des dieux, est celui qui envoie les invités dans tout le pays ; si l'hôte refuse l'étranger, ou l'accueille mal, c'est Zeus qu'il blasphème, et donc toutes les divinités. Notre jugement, en effet, va au-delà de la conception classique de l'hospitalité, laquelle se limite à la réception des étrangers. Cependant, elle serait, pour nous, un accueil harmonieux de l'autre en vue d'entamer le chantier de la construction d'une société humaine. Déjà, le monde étant un bien que je partage avec "quelqu'un" ne fait pas de ce "quelqu'un" un étranger à mes yeux. L'autre c'est moi et je me dois de l'accueillir comme si je devenais l'hôte. Une telle approche illustre bien les nombreuses crises que génère la violence. De ces crises, nous pouvons noter la contre-hospitalité ou le refus de l'autre. Le Muntunisme se marie en quelque manière avec les textes anciens, lesquels appellent à une hospitalité inconditionnelle. En d'autres termes, l'hospitalité selon l'approche muntuniste et pour reconduire les propos de A. Dufourmantelle est « l'action de recevoir [chez soi] l'Autre qui se présente²⁰ ». À comprendre ce point de vue de Anne Dufourmantelle, ce n'est que dans la rencontre et la reconnaissance de l'autre, en tant qu'il préexiste à moi-même, que se révèle la possibilité de la vraie hospitalité, de l'hospitalité comme joie. En d'autres termes, l'hospitalité, avant d'être une pensée, est un acte. Ainsi renchérit-elle en ces termes : « Penser, c'est accueillir l'autre originellement en soi. L'autre comme possibilité même d'être soi²¹ ».

D'un point de vue sociologique, cela peut s'expliquer à partir de ce qu'on appelle « étrangers absolus²² ». Parmi ces étrangers absolus, se trouvent les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anomiques. C'est aussi ce que démontre P. Ricœur à travers les trois

¹⁸ Chemillier-Gendreau, M. (2019). *Régression de la démocratie et déchaînement de la violence. Conversations pour demain*. Textuel.

¹⁹ Cf. l'application *Le Robert Dixel Mobile*.

²⁰ Dufourmantelle, A. (2008). Un ravissement sans violence. *Études*, vol. 4, p. 526.

²¹ *Idem*.

²² Derrida, J. (1997). *L'éthique est hospitalité. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*. Galilée.

situations de l'étranger²³ : *l'étranger chez nous* (touristes), *l'étranger comme immigré* et *l'étranger comme réfugié*.

Dans un cadre purement politique et/ou juridique, il s'agit des lois visant au contrôle de l'immigration ou les opérations de régularisation d'étrangers en situation irrégulière. Sur ce, il y aurait une distance entre l'hospitalité et l'intégration, ou comme pour dire, l'hospitalité n'est pas l'intégration. Une telle conception de l'hospitalité laisse à désirer, parce que, l'accueil de l'Autre est conditionné par des papiers – passeports, visas, titres de séjour, etc. À ce niveau de réflexion, la prédominance des papiers donne accès à la contre-hospitalité, donc à la violence. Tout se fait comme si l'autre n'était en situation régulière et ne pouvait être accueilli qu'à partir d'un certain nombre d'exigences. Le plus horrible de cette opération se trouve caché dans l'arrière-plan. L'autre devient comme un non-faisant-partie du monde. Nous convenons avec Cicéron, pour qui, dans « la société universelle du genre humain, les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme²⁴ ».

L'hospitalité est, en effet, un fait universel et ce, il n'y a pas d'humanité sans pratiques d'hospitalité. À l'époque moderne, Kant dans *Projet de paix perpétuelle*, fait de « l'hospitalité universelle » le principe même de la citoyenneté mondiale et du droit cosmopolitique, mais, et il faut le souligner, ce droit d'hospitalité, droit de tout homme de pénétrer librement sur le territoire d'un État étranger, n'est pas encore reconnu par les États actuels. Mais l'hospitalité est-elle seulement juridique et politique ? Nous montrerons que l'hospitalité va au-delà de l'hospitalité de droit et qu'elle relève de l'anthropologie et de l'éthique du don, sans lesquelles il n'y a pas de vie humaine possible.

La violence qui sous-tend l'inhospitalité est dès lors volonté de maintenir les frontières du soi²⁵. L'inhospitalité porte la litanie des mots qui accablent l'espèce humaine. N'y a-t-il pas à lire Jacques Derrida lorsqu'il écrit :

« L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'éthos, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est l'hospitalité, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l'être-soi chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre qu'on cherche à s'appropriier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de La loi de l'hospitalité (qui peut paraître inconditionnelle) et des lois qui viennent la limiter, la conditionner en l'inscrivant dans un droit²⁶ ».

À comprendre cette occurrence de Derrida, l'hospitalité ne saurait se verser dans des considérations politiques et juridiques. Pourquoi l'hospitalité serait-elle d'abord une exigence éthique avant d'être une expérience politique ? Il semble d'abord que l'hospitalité soit reléguée dans le camp éthique pour ne pas avoir à surgir comme valeur politique. Ainsi, renchérit-il son propos : « toutes les créatures humaines, tous les êtres finis doués de raison ont reçu en partage fraternel la commune possession de la surface de la terre²⁷ ». Personne ne peut donc, en principe, s'approprier légitimement ladite surface (en tant que telle, en tant que superficie) pour en interdire l'accès à un autre homme. Si Kant prend bien soin de préciser que ce bien ou ce lieu commun s'étend à « la surface de la terre », c'est sans doute pour n'y soustraire aucun point du monde ou d'un globe sphérique et fini (mondialisation et globalisation), là où une dispersion infinie reste impossible ; mais c'est surtout pour en exclure ce qui s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus du sol : habitat, culture, institution, État, etc. Tout ce qui, à même le sol, n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant. Grâce à la condition de cette stricte délimitation (qui n'est autre que l'institution de la limite comme frontière, nation, État, espace public ou politique),

²³ Ricœur, P. (2006). La condition d'étranger. *Esprit*, n° 322 (La pensée Ricœur), mars-avril 2006, p. 271.

²⁴ Cicéron (1962). *Des biens et des maux*. Dans *Les Stoïciens*. Pléiade, III, p. 285.

²⁵ Le Blanc, G. (2011). Politiques de l'hospitalité. *Cités*, 2011/2, n° 46, p. 89.

²⁶ Derrida, J. *op. cit.*, p. 102.

²⁷ *Idem*.

Kant peut alors déduire deux conséquences et inscrire deux autres grilles sur lesquelles nous aurions intérêt à réfléchir demain.

3. Habiter la nature : une approche muntuniste de l'écologie

La crise écologique à laquelle fait face notre planète depuis un certain nombre de décennies ne peut plus passer inaperçue. La transformation brutale de la nature consécutive au développement des sciences et de la technique pose l'épineux problème de la protection de la Nature, et a amené l'humanité aujourd'hui à penser son action ainsi que ses effets sur les rapports entre le sujet et son environnement, et donc à penser la question vitale de la pérennisation de l'existence. À ce sujet, M.-H. Parizeau fait remarquer ce qui suit²⁸ :

« [La] "crise de l'environnement" liée consubstantiellement à certains éléments constitutifs de la modernité même : nouvelle relation à la nature, induite par les transformations des sciences et des techniques ; figure inédite de l'individu-sujet, détaché des liens communautaires en même temps que des traditions et des fausses croyances pour se poser comme son propre législateur ; essor d'un pluralisme moral, expression de l'autonomie du sujet, qui conduit à se demander quelle éthique laïque, sans métaphysique, pourra faire tenir ensemble cette civilisation moderne sans racine, critique d'elle-même ; soumission de la biosphère à une globalisation à la faveur de laquelle la propriété privée a permis l'appropriation du vivant par la loi des brevets, faisant ainsi entrer la vie dans l'ordre économique et transformant l'eau elle-même en bien marchand, notamment dans les pays souffrant d'une pénurie d'eau potable ».

À comprendre ce texte, loin de s'enfermer dans le carcan de l'anthropocentrisme, le Muntunisme plaide également en faveur du respect des formes de vie autres que celle exclusivement humaine. Par anthropocentrisme il convient d'entendre l'idée d'après laquelle seuls les êtres humains ont une dignité, et donc sont dignes de considération morale. Une telle approche qui n'accorde de dignité morale qu'à l'homme, est excluante des autres formes de vie telles que les animaux, les plantes, les sols, etc. S'agissant de la nature, elle n'est considérée que comme un ensemble de ressources utiles à l'existence et au bien-être des hommes. Ce qui signifie que pour ces derniers, la nature ne remplit à leur égard qu'une tâche instrumentale. Or, le reproche que nous adressons à l'endroit de l'humanisme occidental c'est le fait d'avoir mis hors de son champ moral la prise en compte des autres êtres vivants comme étant aussi des valeurs à respecter, et donc à protéger. C'est dans cette unique perspective que nous pouvons rendre raison des multiples crises écologiques secouant l'environnement. Si nous assistons aujourd'hui à la détérioration de la couche d'ozone, aux pollutions, au réchauffement de la terre... c'est parce que les interventions humaines ont été et sont injustes à l'égard de la nature. Et la puissance technique humaine incarnée par l'industrie a joué un rôle important dans la destruction de l'environnement. Dans cette marche destructive²⁹,

« La nature est malade des activités humaines. La plupart s'attardent peu sur la définition de la nature, entendue comme environnement, c'est-à-dire comme cette entité composée d'êtres vivants et de matière inerte qui entoure l'être humain. Dans une perspective plus philosophique, certains vont penser la nature comme le lieu où l'humain est en relation, voire en interdépendance avec « l'environnement naturel », qu'ils opposent à une « nature artificielle », transformée par la technique. »

Cependant, après avoir pris conscience du danger que représentent les crises écologiques dues aux transformations sauvages de la nature, il devient urgent que l'homme repense son action et sa relation avec la nature en améliorant sa conduite vis-à-vis de son lieu d'attache, c'est-à-dire la Terre. Est-il donc nécessaire de sortir de l'anthropocentrisme. Cela aura pour conséquence l'adoption d'un nouveau code de conduite, lequel va obliger les hommes à se comporter en responsables à l'endroit des espèces vivantes, avec lesquelles ils composent tous la Nature. Ce qui nous pousse à penser la

²⁸ Parizeau, M.-H. (2006). Protéger ou transformer la nature ? Crise de l'environnement, crise de la modernité. Dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Stock, p. 889.

²⁹ *Ibid.*, p. 900.

construction d'une éthique du comportement humain dans les relations homme-nature. Une telle éthique va devoir orienter les actions humaines dans le sens qui consiste à considérer les autres formes comme étant valeurs dignes de respect moral. Et le Muntunisme, en tant que projet de construction éthique, intègre cette dimension environnementale. À ce titre, ce projet préconise une solidarité des êtres vivants. L'idée est que les hommes doivent impérativement, pour reprendre la théorie de C. Darwin, développer un « sentiment de fraternité avec les autres créatures³⁰ ». Les hommes doivent en effet adopter un comportement qui intègre le respect de la dignité propre à l'environnement. Se bien comporter vis-à-vis de la Nature, est donc l'attitude que tout homme doit adopter.

Eu égard aux motivations du *transgénisme*, lesquelles consistent aujourd'hui à dompter et à modifier les processus naturels, seuls la prudence et le principe de précaution peuvent rappeler aux hommes les notions d'éthique et de sauvegarde de l'environnement, ou pour dire mieux, « aborder la science et la technique avec rationalité et d'y voir un prolongement³¹ » de l'aventure des éléments de la nature. De toute façon, la substance de fond d'une telle mise en garde rime avec la « responsabilité³² » dont nous parle Hans Jonas. Dans cette brimade en défaveur de la nature, la situation d'exploitation et de manipulation de celle-ci s'originerait du projet occidental initié par R. Descartes – *philosophie moderne* – et F. Bacon – *science moderne* –, chacun selon son inclination et son pouvoir.

Suivant le plaidoyer de l'*écologisme* ou mieux du *Biocentrisme*, l'invite de René Descartes devient de plus en plus délétère et fait de lui un penseur écocide. C'est justement là que le bât blesse³³ :

« Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé (...) »

En reprenant les mots d'ordre de cet appel pédantesque cartésien de "maîtres et possesseurs de la nature", l'expression de "valeur intrinsèque" se trouve chez Kant. Pour lui, tout comme pour Descartes, comme l'homme est supérieur à la nature, parce que considéré comme une « fin en soi », il est le seul à être pourvu de valeur intrinsèque et de dignité morale. Pour le reste, n'étant qu'un « moyen », il faut leur concéder la « valeur instrumentale ». Telle est la posture que nous nommons d'*anthropocentrique*, en ce sens que Kant ne reconnaît de dignité morale qu'aux hommes, et laisse, en dehors de son champ, toutes les autres formes de vie, c'est-à-dire la nature, vue comme un ensemble de ressources. À ce niveau de réflexion, l'ambition du Muntunisme est de réaffirmer que les entités

³⁰ Larrère, C. & Larrère, R. (2009). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Flammarion, p. 275.

³¹ Lecourt, D. (2003). *Humain post-humain*. PUF.

³² Honas, J. (1991). *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technicienne* (trad. par J. Greish). Éditions du Cerf.

³³ Descartes, R. (2011). *Discours de la méthode*. Édition électronique (ePub) v. 1,0. Les Échos du Maquis, p. 37-38.

naturelles ont une dignité morale et sont des valeurs intrinsèques³⁴. D'où l'appel à la reconnaissance et au respect du « droit de l'environnement³⁵ ».

4. Perspectives radicales sur la dépersonnalisation du *Muntu*

Ce chapitre consacre une réflexion autour du transhumanisme et du posthumanisme à travers le prisme du Muntunisme. On ne peut parler du III^e millénaire aujourd'hui sans penser à ces deux notions constructrices du monde de demain.

Désirer vivre aussi longtemps que possible et parvenir à repousser les limites de la mort sont tout sauf des situations neuves. Vieilles de milliers d'années, ces ambitions traduisent une lointaine aspiration humaine qui traverse toute l'Histoire, à savoir : éradiquer la mort. Déjà à l'Antiquité grecque, les contes de la fontaine de jouvence font florès et inspirent certains auteurs, dont nous pouvons citer Hérodote. En effet, ce mythe veut que quiconque boit ou se baigne dans cette source d'eau de la fontaine rajeunisse perpétuellement.

De nos jours, cette vieille ambition est reprise et portée par le projet "Transhumanisme". Celui-ci est un mouvement intellectuel et culturel international qui préconise l'usage des procédés technologiques et scientifiques afin d'améliorer l'homme, en augmentant ses performances physiques et mentales. Le transhumanisme entend finir avec certains maux de la condition humaine tels que le handicap, la maladie, le vieillissement et la mort dont il faudrait se débarrasser définitivement. Cette amélioration que prônent les transhumanistes vise notamment l'amortalité (pour ne pas dire l'immortalité) et le rajeunissement perpétuel des hommes. Grâce à la révolution technologique qu'opère la convergence des nouvelles technologies désignées sous l'acronyme *NBIC*, c'est-à-dire nanotechnologie, biotechnologie, informatique (*Big data* et Internet des objets) et sciences cognitives (intelligence artificielle et robotique), les tenants du transhumanisme plaident « en faveur d'un recours à l'usage intensif des cellules souches, au clonage reproductif, à l'hybridation homme/machine, à l'ingénierie génétique et aux manipulations germinales, celles qui pourraient modifier notre espèce de façon irréversible, en vue d'améliorer la condition humaine³⁶ ». À en croire ces propos chers à Luc Ferry, il convient de comprendre qu'à travers les innovations apportées dans le domaine de la santé, la médecine moderne ne se contente plus uniquement de "réparer" les hommes dont quelques parties du corps sont abîmées, mais davantage de les "améliorer" en vue de l'augmentation de leurs performances. Il y a lieu de souligner que l'augmentation de l'humain tend progressivement à remplacer la fonction thérapeutique de la pratique soignante. C'est du moins ce que Laurent Alexandre affirme lorsqu'il écrit : « de l'homme "réparé" à l'homme "augmenté" il n'y a qu'un pas qui sera inévitablement franchi³⁷ ». À côté de l'amélioration de l'homme grâce aux dispositifs technomédicaux, nous pouvons citer d'autres pratiques médicales telles que la PMA (Procréation médicalement assistée), le clonage humain, l'eugénisme, etc. Face à de telles pratiques médicales qui visent à modifier le vivant, faut-il s'inquiéter ? En fait, nous ne sommes pas sidérés des avancées comme le transhumanisme, le techno-humanisme, le posthumanisme, car J.-J. Rousseau nous avait déjà révélé depuis longtemps la déchéance de l'humanité en l'homme, lorsqu'il évoque les

³⁴ Il s'agit donc d'une éthique du respect de la nature, dont Paul Taylor détaille quelques principes essentiels : (1) Tous les êtres vivants ont un statut égal. (2) On ne peut traiter une valeur intrinsèque comme un simple moyen. (3) Chaque entité individuelle a droit à la protection. (4) Il s'agit bien d'une affaire de principe, d'un principe moral. (Cf. Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, p. 78-79).

³⁵ Morand-Deville, J. (2004). *Le Droit de l'environnement*. PUF.

³⁶ Ferry, L. (2016). *La révolution transhumaniste*. Plon, p. 135.

³⁷ Alexandre, L. (2011a). *Et si nous devenions immortels ? Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. JC Lattès, p. 342.

thèmes phares tels que les sciences, les arts et la corruption dans cette pensée riche en enseignement : « La dépravation [est] réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et arts se sont avancés à la perfection³⁸ ».

De ce fait, au travers de cette "transgression biologique" que préconise le programme transhumaniste, il y a lieu de noter qu'il se laisse profiler une ouverture au posthumanisme. Le posthumanisme, quant à lui, se dit d'une hybridation homme/machine, c'est-à-dire la fusion entre l'homme et la machine. D'où l'emploi courant de "cyborg" ou l'usage plus scientifique de "post-humain".

Or ces interventions sur la vie humaine (le cas de la manipulation génétique) posent un problème fondamental, celui du respect de la dignité humaine ou de ce que L. Alexandre appelle par « opposition avec le respect de la vie³⁹ ». Aussi, faut-il souligner que de telles innovations souvent promues sous la plume des illustres technolâtres et technophiles, à l'instar de Laurent Alexandre, Luc Ferry, Jean-Michel Besnier, Pascal Picq, Gilbert Hottois et compagnie, ne vont pas sans danger.

Au regard des dérives technoscientifiques des siècles passés qui ont plongé l'humanité successivement dans deux grandes guerres, les plus sanglantes de l'histoire, l'« *homo sapiens*⁴⁰ », qui tend davantage à devenir l'« *homo deus* » selon les termes de Yuval Noah Harari⁴¹, semble ne toujours pas avoir tiré des leçons sur les effets néfastes antérieurs de son action sur le naturel. Et comme si cela ne suffisait pas, la bêtise étant le propre de l'homme, après avoir quasiment détruit la Nature, la technique s'emploie désormais à transformer le vivant. Ce qui, jusqu'à certaines décennies passées, relevait du champ de la science-fiction a, d'ores et déjà, commencé à prendre considérablement corps dans le réel et prélude une vague de bouleversements politiques, sociaux, moraux, et médicaux. Tout cela laisse planer l'inquiétude du devenir de l'histoire humaine à l'aune des transformations profondes du naturel que promettent les perspectives transhumanistes. Nous soulignons également que ces transformations ou mieux ces métamorphoses qui sont d'ailleurs inévitables entraîneront, à coup sûr, des bouleversements anthropologiques profonds qui risqueront d'aboutir à une fin tragique de l'espèce humaine : la fin de l'Homme.

Le projet de Yuval Noah Harari, à travers ses ouvrages *Homo deus* et *Sapiens*, consiste à mettre en lumière les conséquences potentielles des dynamiques sociétales actuelles si aucune action n'est entreprise pour contenir les technologies convergentes en pleine émergence. À ce sujet, écrit-il : « Toutes les prédictions qui parsèment ce livre ne sont rien de plus qu'une tentative pour aborder les dilemmes d'aujourd'hui et une invitation à charger le cours de l'avenir⁴² ».

Ces prédictions traduisent le danger qui réside dans l'émergence d'une élite d'individus augmentés, qui intègrent les dernières avancées en nanotechnologie dans leur corps, leur conférant des capacités cognitives et physiques exceptionnelles. Cette division de l'humanité entre une majorité d'Homo Sapiens ordinaires, qui n'auront pas des ressources financières pour accéder à ces améliorations cérébrales, et une classe supérieure d'Homo Deus, entraînera la disparition du libéralisme qui croit en l'égalité intrinsèque de tous les individus. Il est très probable que cette élite se désintéressera du sort des Sapiens devenus superflus pour la croissance économique et le succès des conflits.

Harari exprime un profond pessimisme quant aux perspectives du XXI^e siècle, mettant en garde la création d'une nouvelle caste de surhommes qui, en abandonnant leurs principes libéraux, ne traiteront pas les individus ordinaires de manière plus bienveillante et respectueuse.

³⁸ Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur les sciences et les arts*. GF Flammarion, T. III, p. 34.

³⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁰ Harari, Y. N. (2015). *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité* (trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat). Albin Michel, p. 396.

⁴¹ Harari, Y. N. (2017). *Homo deus. Une brève histoire du futur* (trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat). Albin Michel.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

Dans cette même veine, convient-il aussi de faire repréciser que le Muntunisme nous permet de mettre l'accent sur un autre danger, ce que nous pouvons appeler par le « dataïsme ». Cette nouvelle forme de croyance technologique, plus ambitieuse que le techno-humanisme, est en train de le remplacer. En cherchant à modifier la face du monde, le dataïsme ne vénère ni les dieux ni les hommes, et ne se soucie guère de leurs aspirations, mais il voue un culte à l'information et aux données. Nous pouvons, de ce point de vue, nous en convenir avec Harari lorsqu'il affirme : « Les dataïstes sont sceptiques entre le savoir et la sagesse des hommes, et préférant se fier au Big Data et aux algorithmes informatiques⁴³ ». Suivant une telle vision, la valeur de toute entité se réduirait aux degrés de sa contribution au traitement de données.

Certains des plus grands entrepreneurs comme Peter Thiel aspirent à vivre éternellement. Bill Maris, à la tête du fonds d'investissement *Google Ventures*, affirme à juste titre, pour répondre le mot de Y. Noah Harari : « mieux vaut vivre que mourir⁴⁴ ». Cependant, cette quête ne mènera pas à l'immortalité, mais plutôt à l'a-mortalité. Bien que les maladies ne puissent plus nous tuer, mais un simple accident ou une guerre pourrait encore mettre fin à nos vies, sans possibilité de braver l'autorité de la mort. Il faudrait tout au plus comprendre que l'homme, malgré le déni, demeure toujours un « être-vers-la-mort⁴⁵ ».

Le techno-humanisme affirme que l'humanité est la forme suprême de la création et qu'il est nécessaire de faire évoluer l'Homo Sapiens vers un Homo Deus grâce à la technologie. En fait, « par rapport aux autres animaux, cela fait longtemps que les humains sont devenus des dieux⁴⁶ ». D'où le duel Homo Sapiens et Homo Deus. Pour continuer à surpasser les algorithmes, les humains devront constamment optimiser leur esprit. Ce but sera réalisé en utilisant des avancées telles que le génie génétique, les nanotechnologies et les interfaces cerveau-ordinateur. Pour ce⁴⁷,

« La technologie moderne est en effet une menace pour la vie elle-même, il est par conséquent urgent de justifier moralement les raisons pour lesquelles la vie doit être préservée. Si l'éthique dont nous avons besoin à l'ère de la technologie moderne doit être fondée dans la philosophie de la vie, c'est que la vie est menacée d'extinction par la technologie moderne et que pour la défendre, il faut avoir préalablement justifié que la vie est en elle-même porteuse d'une valeur intrinsèque ? »

Pour notre part, seul Dieu pouvait créer et définir le Beau, le Bien et le Vrai ; seul lui est la source suprême du sens et de l'autorité. Telle est la vision que nourrit le Muntunisme. Dit autrement, dans toutes ces prétentions de vouloir améliorer l'homme, nous ne lisons que ce sentiment fugitif : « Les humains se laissent souvent submerger par leurs émotions et leurs réactions (...)»⁴⁸.

Le Muntunisme nous conduit à accepter la fatalité de la mort comme allant de soi, c'est-à-dire comme tout à fait naturellement normale. Nous devons parvenir à nous convaincre du fait que l'homme n'est homme que dans la condition d'apparaître et de disparaître. N'est-ce pas cela la définition même de la vie ? Comme un phénomène, elle émerge, puis s'éteint. N'est-il pas aussi l'enseignement de la vie que nous retenons des Grecs, pour lesquels nous avons de l'admiration, à savoir : la vie. Dit autrement, l'homme a un début et une fin, ainsi qu'une histoire consciente, « parce qu'il naît et vit, il doit donc mourir pour donner sens à la manifestation de la logique de l'ordre naturel⁴⁹ ». Tel est également le statut existentiel de l'être humain caractérisé par la finitude : naître pour enfin mourir. Au-delà de toutes considérations faites de l'humain, il est évident que l'homme est toujours et déjà disposé à la mort. Loin de n'être qu'un simple phénomène naturel, la mort est aussi un

⁴³ *Ibid.*, p. 396.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* (traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau). Authentica, p. 246.

⁴⁶ Harari, Y. N. (2017), *op. cit.*, p. 85.

⁴⁷ Guchet, X. (2014). L'homme, la technologie et la vie dans la philosophie de Hans Jonas. *Alter*, 22|2014, p. 82.

⁴⁸ Harari, Y. N. (2017). *op. cit.*, p. 341.

⁴⁹ Yao, C.-K. (2020). Le transhumanisme et le désir d'immortalité. *Perspectives Philosophiques*, n° 019, deuxième trimestre 2020, p. 107.

élément essentiel dans la compréhension et l'interprétation de l'existence, non pas qu'humaine, mais en tant que réalité dans son intégralité. Cette affirmation s'illustre mieux chez Heidegger dans *Être et temps*, lorsqu'il souligne : « dès qu'un humain vient à la vie, il est assez vieux pour mourir⁵⁰ ».

C'est dans ce même sillage que François Dastur en scrutant le concept de « finitude » avoue que : « l'être humain [...] est un être fini, c'est-à-dire éphémère, puisque son existence ne s'étend qu'entre les deux bornes que sont sa date de naissance et celle de sa mort⁵¹ ». La substance de fond de cette boutade peut aussi s'expliquer par le point de vue de Jean-Paul Sartre, pour qui, dès qu'il y a existence, il y a choix, et dès qu'il y a choix, il y a finitude, de sorte que « la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se fait finie en se choisissant humaine⁵² ». Et comme la mort n'est ni passivement subie, ni librement créée, la finitude de l'existence ne peut être qu'*assumée*. Voilà pourquoi la mort comme horizon de l'existence pousserait l'homme à avoir une existence authentique, à s'assumer, c'est-à-dire à aspirer à la responsabilité. C'est ainsi, sous le couvert de l'approche muntuniste, nous entendons par "mort" une espèce de finitude qui constitue véritablement l'humanité de l'homme. En cela, la mort reste l'horizon où tend tout humain, c'est-à-dire l'autre bout de l'existence. Et, cela se justifie par cette expression qui nous semble éloquente et patente : "nous vivons de mort et nous mourons de vie".

La morale qui sous-tend cette acceptation muntuniste de la fatalité de la mort n'est ni plus ni moins qu'un moyen d'apaiser l'angoisse existentielle de l'homme que suscite l'idée de la mort. Cette morale s'énonce ainsi qu'il suit : plus l'homme accepte sa condition d'être-vers-la-mort, moins il en souffre. La recherche pérenne de la paix avec soi-même pour soi-même devient dès lors une arme contre l'angoisse de la mort. Mais, cela est également un véritable défi que le Muntunisme se donne pour tâche de chercher à relever.

Par ailleurs, la bifurcation technoscientifique qui nous conduit inexorablement vers le posthumanisme constituerait la fin de l'époque de l'histoire humaine. Le passage de l'humanité à la posthumanité consiste à "euthanasier" deux millénaires entiers d'histoire humaine héritée en grande partie de la tradition judéo-chrétienne. Or, l'histoire occupe une place cruciale dans la vie d'un peuple. L'histoire est à un peuple, ce qu'une identité est à un individu. Elle est donc ontologiquement constitutive et constructive de l'identité humaine.

Pour ne pas conclure...

Le Muntunisme est bien l'expression d'une analyse neuve sur des questions d'éthique contemporaines. Il se fonde sur les ruines de l'humanisme classique, lequel, en ayant fait l'apologie de l'individualisme, a fini par rompre les liens communautaires en enfermant les individus dans un carcan égocentrique. À cet égard, le Muntunisme qui, au départ n'était qu'une vision d'un monde éthiquement habitable, s'est construit méthodiquement en un plaidoyer pour la respectabilité de la vie, telle qu'elle soit. Les relations de l'homme (*soi*) à l'homme (*autrui*) et de l'homme à la Nature n'ont pas toujours été sans brutalité. L'histoire nous enseigne, en effet, que dans ces rapports la violence a souvent été employée comme moyen efficace de domination. Or, cette tendance présente aujourd'hui son extrême nocivité pour l'équilibre naturel existant entre les hommes et leur lieu d'attache, c'est-à-dire l'environnement. C'est pourquoi, de la respectitude de la vie à l'*humanité*, en passant par les règles d'or de l'*Ubuntu*, le Muntunisme entend mobiliser tous les moyens permettant de poser la reconnaissance et le respect de la vie comme l'unique condition de possibilité du bien-vivre-ensemble. Vu de cette manière, agir en toute respectabilité de l'humanité d'autrui et de la dignité que revêt

⁵⁰ Heidegger, M. *op. cit.*, p. 245.

⁵¹ Dastur, F. (2009). La question philosophique de la finitude. *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 2009/1 (n° 23), p. 7.

⁵² Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard, p. 591.

chaque être vivant garantit, par ce geste même, la conservation de l'unité et de l'intégrité de la "Communauté biotique" à laquelle l'homme reste attaché.

À ce niveau de réflexion, il s'impose une considération responsable à l'égard de la Nature pour sa protection. Et ce, aucune motivation humaine ne doit s'ériger en *contre-logique* de la logique naturelle. En cela, l'homme compris à travers son revêtement sacré, parce que composé de deux atouts – physique et spirituel – doit militer pour la sauvegarde de son identité. Considéré comme un *apparent* qui disparaît, l'homme qui sera augmenté se déchargera de toutes ses attributions originelles pour devenir un non-humain, c'est-à-dire un homme artificiel. En fin de compte, au centre du Muntunisme gravite une considération majeure du respect de l'humanité au premier degré du terme. C'est en cela que consiste le Muntunisme, une espèce d'humanisme, mais plus ouvert et plus inclusif.

Bibliographie

- Alexandre, L. (2011a). *Et si nous devenions immortels ? Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. J.-C. Lattès.
- Alexandre, L. (2011b). *La mort de la mort, comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. J.-C. Lattès.
- Arendt, H. (1995). *La crise de la culture*. Éditions Gallimard.
- Chemillier-Gendreau, M. (2019). *Régression de la démocratie et déchaînement de la violence. Conversations pour demain. Textuel*.
- Cicéron (1962). *Des biens et des maux*, III, 19, 63. *Les Stoïciens*. Pléiade.
- Dastur, F. (2009). La question philosophique de la finitude. *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 2009/1 (n° 23), p. 7-16.
- Derrida, J. (1997). *L'éthique est hospitalité. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*. Galilée.
- Descartes, R. (2011). *Discours de la méthode*. Édition électronique (ePub) v. 1,0. Les Échos du Maquis.
- Dufourmantelle, A. (2008). Un ravissement sans violence. *Études*, vol. 4, p. 516-527.
- Eboussi-Boulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Présence africaine.
- Ferry, L. (2016). *La révolution tranhumaniste*. Plon.
- Guchet, X. (2014). L'homme, la technologie et la vie dans la philosophie de Hans Jonas. *Alter*, 22|2014, p. 79-99.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité* (trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat). Albin Michel.
- Harari, Y. N. (2017). *Homo deus. Une brève histoire du futur* trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat). Albin Michel.
- Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* (traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau). Authentica.
- Honas, J. (1991). *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technicienne* (trad. par J. Greish). Éditions du Cerf.
- Kant, E. (1998). *Projet de paix perpétuelle*. Classiques Hachette.
- Kouamé, D. (2021). Classes et inégalités sociales chez Marx. *Revue Internationale de Linguistique appliquée, de Littérature et d'Éducation*, vol. 4, n° 3, Octobre 2021, p. 242-254.

- Larrère, C. & Larrère, R. (2009). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Flammarion.
- Le Blanc, G. (2011). Politiques de l'hospitalité. *Cités*, 2011|2, n° 46, p. 87-97.
- Lecourt, D. (2003). *Humain post-humain*. PUF.
- Mana, K. (2009). La non-violence : un tournant de civilisation. Dans K. Mana & J.-B. Kenmogne (dir.), *Pour la voie africaine de la non-violence : religion, politique, développement et éducation à la paix dans la société africaine*, Éditions Clé, p. 19-26.
- Marx, K. (1978). *Le Manifeste du parti communiste*. Éditions du Progrès.
- Matolino, B. & Kwindigwi, W. (2013). La fin d'Ubuntu. *Sud. Journal Africain de Philosophie*, vol. 32, n° 2, p. 197-205.
- Morand-Devillier, J. (2004). *Le Droit de l'environnement*. PUF.
- Muller, J.-M. (1995). *Le Principe de non-violence*. Desclée de Brouwer.
- Munyaradzi, F. M. (2014). Ubuntu. *Diogène*, Vol. 59 (3-4), p. 36-47.
- Nguimbi, M. (2019). Le transhumanisme et le posthumanisme : le point éthique. Dans E. Banywesize Mukambilwa & M. Nguimbi (dir.), *Logique et argumentation. Autour du discours philosophique*, p. 47-60. L'Harmattan.
- Parizeau, M.-H. (2006). Protéger ou transformer la nature ? Crise de l'environnement, crise de la modernité. Dans L. Thiaw-Po-Une (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Stock, p. 899-918.
- Ricœur, P. (2006). La condition d'étranger. *Esprit*, n° 322 (La pensée Ricœur), mars-avril 2006, p. 264-275.
- Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur les sciences et les arts*. GF Flammarion.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard.
- Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- Teffo, L. J. (1998). Both/Ubuntu comme voie à suivre pour l'Afrique du Sud contemporaine. *Parole et action*, 38 (365), p. 3-5.
- Yao, C.-K. (2020). Le transhumanisme et le désir d'immortalité. *Perspectives Philosophiques*, n° 019, deuxième trimestre 2020, p. 99-113.