

L'Ubuntu

Munyaradzi Felix Murove

DANS **DIOGÈNE** 2011/3 n° 235-236 , PAGES 44 À 59
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130587095

DOI 10.3917/dio.235.0044

Date de mise en ligne : 04/10/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-44?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'UBUNTU

par

MUNYARADZI FELIX MUROVE

« Il ne pourra y avoir de véritable éthique globale aussi longtemps que les non-Africains ne prendront pas au sérieux le riche héritage ancestral de l'Afrique noire en matière d'éthique. Il s'agit là d'une exigence fondamentale, non seulement pour être complet d'un simple point de vue géographique, mais, plus essentiellement encore, pour atteindre la profondeur éthique nécessaire » (Prozesky 2009). Tels sont les mots de Martin Prozesky dans son chapitre d'introduction à l'anthologie *African Ethics* (Murove 2009). Depuis de nombreuses années, l'éthique africaine est marginalisée dans le discours éthique dominant. Certains chercheurs occidentaux ont été jusqu'à nier l'existence de l'éthique en Afrique, tandis que d'autres interprètent systématiquement toute discussion sur l'éthique de l'Ubuntu comme une manière pour les Africains d'imposer leurs agendas cachés face aux valeurs ou aux philosophies héritées du monde occidental. Alors que l'Ubuntu a pris naissance dans des sociétés africaines séculaires, le monde académique a tendance à faire peu de cas d'une vérité aussi évidente. C'est ce qui ressort, par exemple, du commentaire de l'anthropologue hollandais Wim van Binsbergen (2002 : 53) :

On reconnaît la nature utopique et prophétique du concept [d'Ubuntu]. C'est ce qui permet à l'auteur d'y voir une application positive de première importance au centre des sociétés urbaines de l'Afrique du Sud d'aujourd'hui. On a démontré que la philosophie de l'Ubuntu n'était pas le reflet *émique* direct d'une philosophie africaine pré-existante, accessible depuis des temps immémoriaux dans les différentes langues de la famille bantoue, mais au contraire une vague reconstruction *étique*¹, sous une forme importée et globalisée, d'un ensemble d'idées implicitement liées à certains aspects des relations villageoises et parentales dans de nombreux contextes de l'Afrique du Sud contemporaine.

Le problème de l'Ubuntu provient de ses innombrables et inépuisables significations ; il n'est pas possible en effet de préciser à quel moment de l'histoire de l'humanité cette éthique ou philoso-

1. Nous avons francisé ici les termes du linguiste Kenneth Pike qui établit une distinction entre le point de vue *emic* (celui des acteurs sociaux étudiés) et le point de vue *etic* (celui du chercheur et de sa propre culture) [NDT].

phie est apparue. Comme son nom l'indique, elle a pris naissance chez des Africains d'origine bantoue en tant que partie intégrante de leur cosmologie et de l'ontologie individuelle qui en découle. Réduire l'Ubuntu à « une vague reconstruction *éthique* » est, pour le moins qu'on puisse dire, contestable. Le raisonnement de van Binsbergen se base sur le préjugé occidental courant selon lequel l'Afrique n'a rien à offrir au monde en termes de philosophie et de valeurs. En revanche, Prozesky considère qu'une véritable éthique globale digne de ce nom doit sérieusement prendre en compte les riches traditions éthiques du peuple noir. C'est là un débat intéressant qui déborde du cadre de cet article. Je m'en tiendrai ici à l'éthique de l'Ubuntu et à ce qui pourrait être sa contribution à l'existence humaine dans son ensemble.

Je m'attacherai à souligner que l'efficacité de l'Ubuntu vient de la primauté qu'il accorde à la rationalité relationnelle. Considérer que l'homme est essentiellement relationnel remet en question la conception individualiste et égocentrique de l'être humain qui a lamentablement prévalu et continue à le faire aujourd'hui dans nos milieux académiques. Pour étayer cette thèse, je tenterai de montrer que l'éthique africaine de l'Ubuntu peut contribuer de manière très 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 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 semblables.

Cette affirmation entraîne également d'autres corollaires. Une chose évidente qui vient tout d'abord à l'esprit est que 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. Je n'ai pas l'intention de déborder des limites de cet article en abordant une discussion grammaticale détaillée sur la sémantique de l'Ubuntu. Je chercherai plutôt à donner une image générale de son éthique.

Cet article se divise en trois parties. La première vise à montrer que l'on ne peut mieux saisir l'éthique de l'Ubuntu qu'en partant de l'expérience de déshumanisation vécue par l'Afrique subsaha-

rienne sous le régime colonial et celui de l'apartheid. L'Ubuntu était en effet aux antipodes de la déshumanisation coloniale et a été précisément évoqué comme tel à l'époque. Dans une deuxième partie, je montrerai que l'Ubuntu fait partie intégrante de la quête postcoloniale pour la renaissance d'une identité africaine. Pour terminer, j'avancerai l'idée que, par la primauté qu'il accorde au relationnel, l'Ubuntu a des implications cosmologiques d'une grande portée, qui s'apparentent à celles qu'on retrouve dans la théorie de la relativité.

*L'Ubuntu et l'expérience de déshumanisation
de l'Afrique subsaharienne*

L'éthique de l'Ubuntu est une éthique humaniste qui, dans son orientation, était destinée à prendre le contrepied de tout comportement considéré comme déshumanisant. « Ubuntu » signifie humanité – gentillesse, compassion, respect et attention envers autrui. Ce sont ces vertus que l'on cite généralement pour résumer la notion d'Ubuntu ou *humanité*. Il existe un adage zoulou qui résume bien le sens du terme : *Umuntu ngomuntu ngabantu* – un individu est individu à cause des autres individus. Il s'ensuit que manquer d'humanité envers autrui est considéré comme une absence d'humanité ou d'Ubuntu et qu'en conséquence quelqu'un qui ne posséderait pas l'Ubuntu ne pourrait pas être considéré comme un être humain à part entière. Le mot *umuntu* (zoulou/ndébélé) ou *munhu* (shona) désigne une personne ou un être humain. Mais ce mot a acquis une connotation particulière durant la colonisation subsaharienne, ce qui ressort clairement du commentaire de Stanlake Samkange et Tommie Samkange sur l'Ubuntu pendant la période coloniale :

Nous savons également, qu'il [l'Ubuntu] signifie plus qu'une personne, un être humain ou l'humanité parce que, quand nous voyons s'avancer deux individus, l'un blanc et l'autre noir, nous disons : « *Hona munhu uyo ari kufamba nomurungu* » ou, en isiNdebele, « *Nanguyana umuntu ohamba lo mlungu* » (« Voilà un muntu/munhu qui marche avec un homme blanc »). Y a-t-il des cas où nous pouvons dire qu'un homme blanc est dépourvu de quelque chose que nous reconnaissons toujours chez un Africain ? Oui, les Noirs américains, par exemple, identifient ce qu'ils nomment « soul » comme appartenant exclusivement aux Noirs. Pourquoi ? Peut-être à cause de l'expérience unique que le peuple noir américain a vécue en passant par une forme particulière d'esclavage : l'esclavage noir américain (Samkange et Samkange 1980 : 339).

Alors que l'Ubuntu pouvait être considéré comme allant de soi dans les sociétés africaines traditionnelles, il ne fait aucun doute que le discours lié à cette éthique a évolué avec l'esclavage et la colonisation. Le comportement des négriers et des colons vis-à-vis

de leurs victimes africaines était dépourvu d'humanité ou d'Ubuntu parce que celui-ci implique que l'on considère l'Autre comme soi-même et qu'on le traite avec respect. Je voudrais me pencher ici sur la définition que donnent de l'Ubuntu Samkange et Samkange. Ces auteurs définissent le concept comme « l'attention que porte un être humain à un autre : la gentillesse, la courtoisie, la considération et la bienveillance dans les relations entre les gens ; un code de comportement, une attitude vis-à-vis des autres et de la vie, incarnés dans hunhu ou ubuntu » (1980 : 39). À la lumière de cette définition, il apparaîtra dans la discussion qui suit que la révolte africaine contre le colonialisme et la traite des noirs reposait sur la conviction que des systèmes d'une telle brutalité étaient l'antithèse de l'Ubuntu, parce qu'ils menaient à une déshumanisation complète des Africains. Par exemple, sous le régime colonial en Afrique du Sud, des Africains étaient arrachés de force à leurs communautés d'origine et emmenés dans des zones appelées « Réserves indigènes ». Dans le même temps, des animaux sauvages étaient également enlevés à leur habitat et enfermés dans des zones appelées « Réserves de faune ». Il est important de noter ici que les Africains et les grands fauves partageaient désormais la dénomination commune de « Réserve » pour désigner leur lieu de vie. Mais il se peut que la rencontre des colons avec un peuple appartenant à une communauté dont l'éthique était dominée par la notion d'Ubuntu ait été ressentie par les premiers comme une expérience déstabilisante. Ania Loomba exprime bien cette idée lorsqu'elle écrit : « L'individu européen se trouve confronté à des hordes étrangères, et s'il s'identifie à eux, il transgresse la limite entre le "moi" et "l'autre", il régresse dans un comportement primitif, dans la folie [...] il devenait urgent de pathologiser l'Africain en général pour pouvoir définir l'Européen comme essentiellement différent » (Loomba 1998 : 137-138 ; voir Murove 1999 : 47).

L'éthique de l'Ubuntu a été dénigrée par les chercheurs de l'époque coloniale qui n'y voyaient que l'expression d'un comportement infantile et primitif ainsi que la manifestation d'un complexe de dépendance suite aux vexations subies. Enthousiasmés et intoxiqués à l'excès par la théorie évolutionniste de Darwin, les chercheurs coloniaux étaient convaincus que cette éthique et l'existence communautaire qu'elle impliquait devaient être dépassées pour faire place à l'éthique individualiste qui avait servi de ressort principal à l'avènement de la civilisation occidentale. Basil Davidson exprime clairement cette idée lorsqu'il écrit : « [...] la nature de la civilisation africaine consistait en un communautarisme catégoriquement opposé au changement dans certaines de ses orientations fondamentales. Parmi celles-ci, la distinction entre le bien et le mal qui consistait à accepter ou à rejeter la priorité absolue – quoti-

dienne, pratique, généralisée – de ce qu’avec le temps on en était arrivé à considérer comme juste et naturel. C’est de là que provenait leur conservatisme inhibiteur » (1969 : 69). L’influence de la théorie évolutionniste de Charles Darwin sur l’anthropologie coloniale a conduit à la banalisation du communautarisme africain tel qu’il était intégré dans l’éthique de l’Ubuntu. Certains chercheurs soutenaient que si celle-ci était attaquée avec tellement de virulence, c’est parce qu’elle faisait stagner la modernisation et les bénéfices qui en découlaient. Ainsi Stephen Theron a expliqué qu’il rejetait l’Ubuntu parce qu’il y voyait une recette pour le sous-développement et pour une société d’individus sans le moindre sens des responsabilités. Il a fustigé comme suit les défenseurs de l’Ubuntu :

Pour ce qui est de ses implications éthiques, le proverbe [Ubuntu] esquive tout simplement le lent développement occidental de l’idée de responsabilité personnelle, consignée dans la Bible et ailleurs, et actuellement connue des Africains. Sans cette prise de conscience, on ne peut pas jouir des fruits de la technologie [...] Le proverbe enseigne aux Africains à éluder la responsabilité, ou plutôt, à se cacher derrière la décision collective de la tribu (Theron 1995 : 35).

Il est important de relever que l’Ubuntu est condamné pour des raisons aussi inadéquates que la responsabilité personnelle et la Bible. Inadéquates, parce qu’une interprétation valable de la responsabilité présuppose qu’en tant qu’individus, nous réagissons toujours à ce que nous trouvons dans les relations : si ces relations n’existent pas, il ne peut y avoir de responsabilité personnelle. Il ne peut exister de connaissance valable de la responsabilité personnelle que si elle est basée sur la prise de conscience d’une réciprocité relationnelle avec autrui ou, comme l’a exprimé Joseph Huber, un devoir universel des uns vis-à-vis des autres : « Peu d’entre nous seront jamais entièrement indépendants et autonomes. Le bon sens nous enjoint non seulement d’accepter l’aide des autres, mais de nous mettre également en offre quand c’est nécessaire. Rabindranath Tagore a dit : “La vie trouve sa richesse par les revendications du monde et sa valeur par les revendications de l’amour” » (Huber 1984 : 114-115). Cette façon d’envisager la responsabilité permet de déduire que les gens ne sont responsables que dans un contexte de relation à l’autre. Dans l’éthique de l’Ubuntu, c’est précisément l’existence des autres dans la communauté qui fournit à l’individu le terreau fertile dans lequel il peut exercer sa responsabilité. Une personne responsable est dès lors désignée comme *Unobuntu* (zoulou) ou *Unohunhu* (shona), termes qui impliquent qu’elle possède de l’humanité ou qu’elle incarne véritablement ce que signifie être humain. L’acquisition de cette humanité est considérée comme la responsabilité première de la famille et de la communauté qui l’entoure. Personne n’a mieux

exprimé cette idée que Michael Gelfand (1973 : 57) : « Unhu provient des parents, des pratiques tribales et de l'héritage d'un passé lointain. Les parents enseignent l'Unhu à leurs enfants. L'homme bon a de l'Unhu. Il accueille les visiteurs dans sa maison où il les reçoit comme il convient de recevoir un visiteur particulier. »

Dans l'Ubuntu, le sens de la responsabilité repose sur la relation de l'individu avec son prochain dans la communauté, plutôt que sur l'autonomie individuelle. Celui qui a l'Ubuntu ou l'Unhu prend en considération les préoccupations des autres en rapport avec les siennes propres. Une telle exigence ne pouvait avoir de sens dans l'évolutionnisme social colonial qui prônait l'individualisme et la poursuite de l'intérêt personnel dans les relations socioéconomiques. Ici, l'image économique et politique de l'homme propagée par les chercheurs le représentait comme quelqu'un dont les relations étaient toujours attisées par l'appât du gain et pour lequel il n'existait pas d'autre motivation que celle-là. C'est aussi l'image philosophique, politique et économique que donnent de l'être humain Thomas Hobbes, David Hume, Bernard de Mandeville et même Adam Smith. Les écrits de ces philosophes ont répandu l'idée dans le monde occidental que seule l'idée du profit poussait les hommes à l'action (voir Hobbes 1962 : 99 ; Hume 1978 : 117-119 ; Mandeville 1998). En d'autres termes, on en est arrivé à considérer que la motivation première de toutes les sociétés humaines était l'intérêt personnel ou le profit. Karl Polanyi a réfuté cette glorification du profit en faisant remarquer, à propos des sociétés africaines, que « la destitution est impossible : quiconque a besoin d'assistance la reçoit sans hésitation » (1968 : 164). Polanyi a encore étayé son argument contre la toute puissance du profit dans les relations économiques humaines en soulignant que, pour les sociétés africaines, la solidarité communautaire l'emportait de loin sur la poursuite individuelle d'une richesse accumulée au dépens de la communauté. Il écrit :

C'est parce qu'elle ignore la menace de privation individuelle que la société primitive est plus humaine que l'économie de marché [...] L'ironie veut que la contribution initiale de l'homme blanc au monde de l'homme noir ait principalement consisté à habituer ce dernier au fléau de la faim. Ainsi les colons peuvent décider de couper les arbres à pain pour provoquer artificiellement une disette, ou encore, imposer à l'indigène une taxe sur les huttes pour l'obliger à fournir son travail en échange (Polanyi 1968 : 164).

Dans une société qui mettait en avant le bien-être humain, comme c'est le cas dans l'éthique de l'Ubuntu où les gens ont une tendance naturelle à s'occuper les uns des autres, il ne pouvait y avoir de relations économiques basées sur une course au profit compétitive. Vu l'importance que cette éthique attache à l'attention des êtres humains les uns pour les autres, on peut logiquement

conclure que l'accumulation et la consommation individuelles de richesse devaient nécessairement être régulées par le principe d'autosuffisance. Pour donner un exemple : des marchands portugais du nom de Diego et de Couto, s'aventurant dans la vallée du Zambèze au XIV^e siècle, ont écrit dans leur journal de bord que les Africains « sont tellement paresseux qu'ils s'arrêtent de travailler dès qu'ils ont trouvé suffisamment d'or pour acheter deux pièces d'étoffe pour se vêtir [...] [Ils] ne manifestent ni empressement ni cupidité [...] ils sont toujours contents avec deux fois rien » (cité dans Mudenge 1988 : 171 ; voir Murove 2005 : 67-68). Ce qui sidérait ces premiers marchands portugais, c'était de rencontrer un peuple qui ne croyait pas à l'accumulation illimitée du profit. Nous pouvons en déduire que les relations économiques inspirées par l'éthique de l'Ubuntu étaient principalement ancrées dans la notion d'autosuffisance comme condition préalable à l'égalité sociale. Michael Gelfand a fait observer que, vu l'importance du relationnel dans les sociétés africaines, ce à quoi celles-ci aspirent le plus est l'égalité matérielle. Voici ce qu'il écrit à ce propos :

Tous les membres du clan sont égaux matériellement dans leur « Tribal Trust Lands » puisqu'aucune terre ne peut être achetée ou vendue et que chaque individu reçoit strictement ce dont il a besoin pour produire de la nourriture en quantité suffisante pour sa famille. Comme tous les hommes [sic] dans l'aire tribale se proclament frères, il est important, pour éviter des jalousies, qu'aucun d'entre eux ne soit plus riche que les autres. Si l'un d'eux se trouve dans le besoin, un de ses frères l'aidera sans attendre de rétribution en retour... Un sentiment de paix, de fraternité [et de sororité] et d'égalité émane d'eux (Gelfand 1981 : 15).

D'après Gelfand, l'Ubuntu est basé sur l'idée que l'égalité matérielle repose sur le principe d'autosuffisance. L'individu y aspire parce qu'il/elle considère les autres comme ses frères et ses sœurs et que leurs besoins doivent être satisfaits au même titre que les siens propres. Les gens s'entraident parce qu'ils sont conscients que la situation précaire de l'autre aujourd'hui peut également devenir la leur à l'avenir. Il y a dans l'Ubuntu un adage populaire qui dit : « Ton enfant est aussi mon enfant », ce qui sous-entend que l'on ne peut ignorer son appartenance à un ensemble dans lequel les individus sont étroitement liés entre eux dans le vécu quotidien de la communauté. Personne n'a mieux exprimé cette idée que Mluleki Munyaka et Mokgethi Motlhabi : « La valeur d'une personne en tant qu'être humain est toujours considérée comme aussi grande que celle d'une autre. L'Ubuntu s'oppose à tout ce qui peut nuire à une personne humaine. On ne peut s'épanouir qu'en respectant et en honorant les autres » (Munyaka et Motlhabi 2009 : 66-67). C'est en partie à la lumière des observations ci-dessus que les chercheurs postcoloniaux ont émis la thèse

qu'une reconstruction ou renaissance authentique de la société africaine devait nécessairement s'appuyer sur l'éthique de l'Ubuntu ; celle-ci leur offrait en effet l'occasion rêvée pour un nouveau départ.

L'Ubuntu et la quête postcoloniale pour la renaissance d'une identité africaine

Je voudrais entamer cette section par la question de savoir si le discours postcolonial sur l'Ubuntu est également lié à la recherche d'une identité africaine. Cette question s'inspire en partie d'Ali Mazrui. Selon lui, il existe chez les Africains une tendance à glorifier le passé tout en imitant simultanément leurs maîtres coloniaux d'hier. Il écrit :

Cette complaisance vis-à-vis d'une gloire passée fait partie de la crise d'identité en Afrique. Lors de ma première visite aux Nations Unies en 1960-1961, c'était passionnant d'entendre certains des nouveaux délégués africains se réjouir de l'innocence de leur toute jeune nation. Mais la notion même de renaissance inclut paradoxalement le désir pour cette nation d'être grisonnante et ridée, de se donner, en d'autres termes, une authenticité historique. Ceci est directement lié à la crise d'identité (Mazrui 1969 : 217-218).

Peut-on rattacher l'éthique de l'Ubuntu à la crise identitaire de l'Afrique postcoloniale ? Je réponds sans hésiter à cette question par l'affirmative. Certains érudits ont prétendu que, parce que l'Afrique n'avait pas de valeurs, celles qu'elle a jamais eues sont venues de l'Occident par l'intermédiaire du colonialisme et de la chrétienté. Dans la plupart de nos institutions d'enseignement supérieur en Afrique, on chercherait en vain, par exemple, un module sur l'éthique africaine. De plus, comme ces universités sont restées le seul symbole dominant de la culture et des valeurs coloniales dans les sociétés postcoloniales africaines, les programmes eux-mêmes sont extrêmement eurocentriques. Le colonialisme utilisait l'aliénation et la destruction pour exploiter les populations et régner en maître sur leur territoire. Étant donné que l'Afrique était le réceptacle passif des valeurs coloniales, ses propres valeurs, de quelque nature qu'elles soient, étaient soit réduites à néant, soit modifiées pour s'adapter aux conditions coloniales. À cet égard, le colonialisme a provoqué une dislocation complète de la structure morale de la vie africaine (Murove 1999 : 52 ; Irele 1981 : 322-325).

L'expérience africaine du colonialisme était basée sur un clivage entre tradition et modernité. Dans un environnement traditionnel, c'est-à-dire dans les villages ou dans les terres communales, on attendait de l'Africain qu'il soit traditionaliste, alors que dans un environnement urbain, on attendait de lui qu'il soit moderne, au-

trement dit qu'il adhère aux valeurs et aux religions de l'Occident. Il va sans dire qu'une telle situation ne pouvait que détruire l'identité de l'Africain. C'est ce que constate George Kahari quand il écrit :

Les missionnaires abordaient la notion d'individualisme de manière systématique puisqu'ils pensaient que la seule façon de changer les valeurs d'un groupe passait par le changement individuel. C'est le missionnaire qui a été le premier à séparer l'individu de son groupe social, mettant ainsi en marche le processus qui consistait à généraliser des expériences uniques – un processus qui, du même coup, a entraîné l'aliénation de l'individu par rapport à son groupe. La chrétienté tentait davantage les plus aventureux et, pour la première fois dans l'histoire, parents et enfants ne croyaient plus dans le même Dieu. En second lieu, du point de vue intellectuel, les jeunes traditionalistes s'ouvraient à des champs d'activités plus larges. [...] On leur enseignait en groupe les équations arithmétiques, mais c'est individuellement qu'ils devaient y trouver les réponses. On leur enseignait à écrire des lettres, mais l'application de cet exercice à des situations vécues était personnelle et individuelle. Ils faisaient tout ensemble dans le but d'arriver à faire les choses individuellement (Kahari 1982 : 87).

Cette déformation de l'identité culturelle est un des thèmes récurrents de nombreux romans africains. Ces derniers reprennent régulièrement l'idée selon laquelle le colonialisme a détruit l'identité africaine et entraîné un conflit permanent entre les valeurs de la tradition et de la modernité à l'intérieur de la société. En règle générale, on considère que le principal élément responsable de ce conflit est l'éthique individualiste, que l'on associe à l'idée de la modernité par opposition à l'Ubuntu qui est au cœur de l'éthique africaine. L'argument utilisé pour reconstruire l'identité africaine à travers l'Ubuntu va donc de pair avec la critique de l'individualisme qui a dominé le discours philosophique occidental en matière d'éthique. Pour l'Ubuntu, l'individualisme est une illusion comparée à la réalité du patrimoine commun. Léopold Senghor partageait cette façon de penser quand il écrivait que l'identité africaine ne peut être conçue que sur la base de la relation avec l'autre :

Voilà donc le Négro-africain qui sympathise et s'identifie, qui meurt à soi pour renaître dans l'Autre. Il n'assimile pas, *il s'assimile*. Il vit avec l'Autre en symbiose. [...] « Je pense, donc je suis », écrivait Descartes [...]. Le Négro-africain pourrait dire : « Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis... » (Senghor 1964 : 259).

Les milieux universitaires s'accordent à reconnaître que, pour le cartésianisme, l'identité de l'individu reposait sur la rationalité, dont le trait principal consistait à souligner le caractère unique de cet individu. La rationalité cartésienne a été considérée comme représentative de l'individualisme occidental moderne qui met en évidence l'incommunicabilité et la singularité de l'individu comme

indispensables à la notion même de personne (Uzukwu 1996 : 42-45). Toutefois, le proverbe zoulou *Umntu ngomuntu ngabantu* (« un individu dépend des autres pour être une personne ») modifie radicalement cette doctrine de l'individualisme et affirme que le statut de personne dépend de la relation aux autres. Il ne s'agit donc pas d'une propriété inaliénable de l'individu, mais d'une chose que celui-ci partage avec d'autres, qui s'enrichit et s'épanouit par la relation aux autres. Le caractère unique de l'Ubuntu réside principalement dans le fait que la communauté est un tout organique, car ce ne sont pas les individus qui se mettent ensemble pour la former, mais plutôt leurs identités qui sont formées par elle. En outre, la notion de communauté ne se limite pas à la société humaine : elle s'étend aussi au monde naturel et au monde invisible. Dans beaucoup de cultures africaines, l'identité d'une personne est associée à un animal totem, ce qui laisse supposer que nous partageons nos origines et notre identité humaines avec le monde naturel.

La quête pour une identité africaine par l'Ubuntu a par ailleurs influé sur les programmes socio-économiques de nombreux pays d'Afrique du sud. Partant du constat de l'antinomie entre les valeurs du capital et celles de l'Ubuntu, les chercheurs ont avancé l'argument qu'il fallait nécessairement prendre en compte les valeurs de l'Ubuntu, telles que l'attention aux autres, la compassion ou la mise en place d'un environnement communautaire, pour domestiquer le capitalisme et l'adapter au contexte culturel africain. Dans cette optique, Jenny Maree et Lovemore Mbigi (1995 : 2) ont écrit : « Nous sommes convaincus que si les structures, stratégies et processus de développement ne s'allient pas aux valeurs de l'Ubuntu en une force de transformation dynamique pour la reconstruction et le développement, on court presque inéluctablement à l'échec. » Cette affirmation laisse sous-entendre que les pratiques commerciales en Afrique ont été principalement dominées par des impératifs liés au commerce en Occident, à l'exclusion des valeurs propres à l'Afrique. C'est ce constat qui conforte les chercheurs africains dans l'idée que seule l'intégration des valeurs de l'Ubuntu dans le monde des affaires pourra donner à celui-ci une identité africaine :

[...] les relations d'affaires sont éthiquement valables quand elles augmentent la prospérité ou le bien-être optimal des communautés. Les êtres humains ne sont pas seulement tournés vers leur propre personne ; ils ont plutôt tendance à vivre en communautés. Ainsi, l'Ubuntu implique que les personnes soient traitées humainement et non pas considérées comme faisant partie des frais de production au même titre que les machines utilisées dans les processus de production (Murove 2005 : 346).

On peut déduire de ceci qu'après avoir assimilé l'éthique de

l'Ubuntu, les milieux d'affaires envisageront les pratiques commerciales comme essentiellement centrées sur l'humain, réalisant ainsi que leur propre bien-être est indissolublement lié à celui des gens qui travaillent et interagissent avec eux. L'éthique de l'Ubuntu exige donc également un traitement humain dans les pratiques commerciales. C'est par lui que le monde des affaires pourra acquérir une identité africaine.

Toutefois, l'éthique de l'Ubuntu ne devrait pas se limiter à la sphère du secteur commercial privé. Divers gouvernements et chercheurs africains ont déclaré que les valeurs de l'Ubuntu devraient également se répercuter dans le secteur public. Leur argument principal est que, à l'époque du colonialisme et de l'apartheid, le secteur public était utilisé pour éliminer et déshumaniser les gens. Il s'ensuit qu'une réelle transformation ne pourra avoir lieu tant que le secteur public n'aura pas été pénétré par l'Ubuntu. C'est ce que pense John Mafunisa (2008 : 117) :

En rendant service aux communautés africaines, les employés du secteur public devraient s'assurer que les principes proverbiaux et fondamentaux de l'Ubuntu ne sont pas violés. Ces fonctionnaires devraient accomplir leur devoir avec le plus grand soin et prêter attention aux détails, de manière à encourager un esprit d'acceptation inconditionnelle de la personne tout entière et d'attention à celle-ci, quel que soit son statut social ou la communauté dont elle est issue.

On attend des principes de l'Ubuntu qu'ils imprègnent davantage le secteur public et en réorientent l'identité pour la recentrer sur l'humain. Il s'agit là d'un élément crucial si l'on tient compte du fait que les employés du service public étaient à l'époque utilisés comme instruments de répression par les pouvoirs coloniaux. Sous le régime colonial et sous l'apartheid, on exigeait des futurs fonctionnaires qu'ils soient bien informés sur la culture et les valeurs de l'Occident, ce qui leur valait la mauvaise réputation d'abuser de leur pouvoir vis-à-vis des communautés africaines. Le besoin de donner une identité africaine aux employés du secteur public a également orienté la politique postapartheid en Afrique du Sud, à partir de la prise de conscience qu'une transformation socio-économique ne peut vraiment se faire que par l'engagement actif des communautés. Cette politique est connue sous le nom de *masakhane*, qui signifie « construisons ensemble ». Ce slogan appelait à la participation nationale pour une transformation socio-économique complète du pays. Le *masakhane* concrétise la réalité de notre dépendance et interdépendance humaines dans le développement socio-économique.

Les principes du *masakhane*, en tant que théorie du développement inspirée de l'Ubuntu, se retrouvent dans la politique sud-africaine en matière de prestation des services publics, ou *Batho Pele* (« le peuple d'abord »). L'idée de base de ce trait de gouvernan-

ce est que, dans l'administration des services publics, le gouvernement doit être sensibilisé aux besoins et au bien-être optimal des citoyens. On retrouve dans le *Batho Pele* les mêmes notions de base que dans l'Ubuntu. Il s'ensuit que les gens ne sont pas considérés comme des créatures exclusivement tournées sur elles-mêmes, mais comme des citoyens et des communautés qui méritent d'être traités le mieux possible par leur propre gouvernement (www.kwazulunatal.gov.za/premier/batho-pele/what-is.htm). De toute évidence, on ne peut ignorer l'éthique de l'Ubuntu comme source principale de la restauration de l'identité africaine et ce, dans tous les domaines. La primauté conférée à l'Ubuntu découle principalement du fait que cette notion éthique représente le summum de ce qui est bon dans la conduite humaine. Il faut cependant garder à l'esprit que l'Ubuntu est le produit d'une vision africaine du monde basée sur le relationnel et l'interrelationnel. À cet égard, on peut dire que l'Ubuntu possède d'autres caractéristiques qui débordent du domaine de la conduite humaine. C'est la raison pour laquelle je propose maintenant d'examiner quelques-unes des hypothèses cosmologiques sous-jacentes à l'Ubuntu.

L'Ubuntu et ses hypothèses cosmologiques sous-jacentes

Alors que l'éthique de l'Ubuntu peut facilement être interprétée comme étant purement anthropocentrique, elle possède incontestablement une dimension ultérieure, comme le prouve la notion de Ukama. Il s'agit là d'un terme shona signifiant « relations » ou « être en relation. » Ukama est un adjectif qui se compose grammaticalement du préfixe « U » et du radical « Kama ». En tant que radical, Kama signifie « traire une vache ou une chèvre » (Dale 1994 : 127 ; voir Murove 1999 : 10). Ceux qui sont apparentés par le sang ou par le mariage sont appelés Hama. Dans Ukama le terme devient un adjectif qui signifie « apparenté ou appartenant à la même famille ». Dans la culture shona et d'autres cultures sud-africaines, il n'est pas exclusivement réservé à ceux qui partagent le même sang car les gens ont tendance à s'adresser les uns aux autres comme à des parents consanguins. Michael Bourdillon (1976 : 34) a observé que « des personnes sans liens de parenté peuvent adopter les uns vis-à-vis des autres des termes tels que grand-père, cousin, belle-mère, pour exprimer un lien affectueux semblable à celui qui unit le frère de la mère et le fils de la sœur. » L'Ukama se base aussi sur un système totémique dans lequel une personne se considère comme reliée à une espèce naturelle, se percevant ainsi comme appartenant à un environnement plus large, au passé aussi bien qu'à l'avenir. À la suite de ses recherches sur les pratiques culturelles des peuples bantous de l'Afrique du Sud, l'anthropologue Philippe Junod a écrit : « Le totémisme exprime

bien l'une des caractéristiques de l'esprit bantou : une forte tendance à donner une âme humaine à des animaux, des plantes, à la nature en tant que telle, tendance qui est aussi à l'origine des plus beaux fleurons de la poésie, un sentiment qu'il existe une communauté de substance entre les diverses formes de vie » (Junod 1938 : 112). À l'intérieur du système totémique africain on est convaincu que l'*umuntu* n'est pas seulement relié à d'autres abantu, mais aussi à l'ensemble de l'environnement naturel.

On constate également que les histoires sur les origines de l'*umuntu* ont toujours un lien avec cet environnement naturel. Il n'est pas rare d'entendre des Africains du sud parler d'eux-mêmes et de leur identité comme étant « ceux qui appartiennent au buffle, à l'éléphant, au fleuve Zambèze »... ce qui fait remonter l'histoire de l'*umuntu* au monde naturel. Par conséquent, la plus haute marque de respect que l'on puisse donner à l'*umuntu* en le saluant est de s'adresser à lui ou à elle par son totem. Ali Mazrui a bien saisi la raison de cette pratique :

Les civilisations africaines se caractérisaient par les attributs suivants : pas de distinction marquante entre le passé, le présent et l'avenir ; pas de distinction marquante entre le royaume de Dieu, le royaume animal et le royaume humain ; le crocodile pouvait être un dieu ; pas de séparation entre les vivants et les morts. Les pyramides étaient les nouvelles résidences des pharaons. Les raffinements des tombes étaient destinés à la jouissance des morts (Mazrui 1994 : 175).

Cette citation permet de mieux comprendre que les origines de l'*umuntu* ont leur racine dans une vision holistique pour laquelle l'existence humaine n'a de sens qu'à l'intérieur de la totalité de tout ce qui est. On peut affirmer qu'il existe une continuité entre l'*umuntu* et la nature. Ce qui, dans certaines catégories de pensée occidentale, est considéré comme appartenant à l'environnement extérieur, est conçu par l'*umuntu* comme faisant partie de lui-même. Les Shonas du Zimbabwe, par exemple, ont un proverbe qui dit : *Ukama hausukwi numvura hukabva*, « on ne peut pas supprimer les relations en les lavant à l'eau » ; un autre affirme : *Ukama makore hunopfekana*, « les relations sont comme les nuages qui s'interpénètrent ». La leçon à tirer de ces dictons est la permanence des relations ou du rapport relationnel à l'intérieur de l'existence. Dans la notion d'Ukama le relationnel est plus généralisé, mais en adhérant naturellement à l'Ukama l'*umuntu* possède aussi l'Ubuntu. La personne est constituée de manière relationnelle, au point qu'elle ne peut exister en dehors d'un Ukama partagé (Gelfand 1973 : 57 ; Murove 2009 : 322).

Grâce à l'Ukama ou au rapport relationnel, l'existence de l'*umuntu* est continue dans le temps. La vie d'un enfant s'inscrit dans le prolongement de celle de son grand-père, de sa grand-mère voire de son arrière-grand-père et arrière-grand-mère. Par l'Uka-

ma entre le présent et le passé, ceux qui vivent aujourd'hui sont redevables de leur existence à leurs ancêtres (Murove 2009 : 321). De plus, l'*umuntu* vit avec l'Ubuntu dans le présent à cause de l'avenir, car vivre avec l'Ubuntu n'est pas seulement bénéfique pour ceux qui nous entourent actuellement, mais contribue largement au bien-être de ceux qui viendront après nous. Dans cet ordre d'idée, une personne égoïste est considérée comme dépourvue d'Ubuntu parce que son comportement risque fort de compromettre le bien-être de ceux qui lui succéderont. De la même façon, quelqu'un qui ne tient pas compte de la réalité des relations harmonieuses avec son prochain a toutes les chances d'être antisocial.

Conclusion

J'ai voulu montrer que l'éthique de l'Ubuntu est une éthique humaniste. Ubuntu signifie *humanité*, c'est-à-dire l'attention qu'une personne porte à une autre dans une attitude de gentillesse, de courtoisie, de considération et de respect. Ces qualités deviennent donc les composantes de l'humanité : être humain signifie les posséder et en faire usage dans ses rapports avec autrui. J'ai rappelé, par ailleurs, que l'esclavage et la colonisation représentaient des époques de déshumanisation dans l'histoire des peuples africains : elles constituaient une violation de l'Ubuntu.

J'ai aussi souligné le fait que l'éthique de l'Ubuntu fait défaut à certains chercheurs occidentaux. Pour eux, une éthique communautaire comme celle de l'Ubuntu n'est rien de plus que l'expression d'un primitivisme qu'il convient de remplacer par une éthique individualiste. Comme je l'ai indiqué, une telle éthique est généralement associée à l'avancée technologique et au progrès économique. Or la prédominance de l'intérêt individuel et de l'appât du gain au cœur de l'éthique capitaliste et individualiste est incompatible avec l'Ubuntu, pour lequel le principe de base des relations économiques humaines réside avant tout dans l'attention aux autres et dans le souci de leur bien-être. À la lumière de cette observation, j'ai montré que l'éthique de l'Ubuntu devait être prise en considération dans la quête postcoloniale pour l'identité africaine.

La quête postcoloniale des Africains pour une identité fondée sur l'Ubuntu repose sur l'observation que depuis l'époque coloniale les valeurs africaines ont été marginalisées à cause de leur clivage avec ce que l'on a appelé les valeurs modernes. Ce clivage a perpétué une aliénation de l'identité africaine. L'argument pour la reconstruction de celle-ci par l'Ubuntu devient l'antithèse de l'esprit colonial et individualiste. À la lumière de l'Ubuntu, cet individualisme est une illusion qui falsifie la réalité de notre appartenance à une humanité commune. La quête identitaire par l'Ubuntu a déjà infléchi considérablement les politiques socioéconomiques de

l’Afrique du Sud. Des chercheurs considèrent à l’heure actuelle que les valeurs de l’Ubuntu devraient être répercutées à la fois dans les pratiques commerciales et dans les services publics.

L’Ubuntu ne se limite pas, on l’a vu, à la conduite humaine. Il relève d’une vision africaine du cosmos, axée sur la relation et l’interrelation. Ses implications transcendent la conduite humaine. Ses hypothèses cosmologiques sous-jacentes signifient que, pour être éthique, l’individu doit se considérer comme relié et interconnecté avec l’environnement naturel, le présent, le passé et l’avenir. J’ai montré comment cela pouvait se faire au moyen du concept shona d’Ukama – un concept qui étend le relationnel humain à toutes les sphères de l’existence.

Munyaradzi Felix MUROVE.
(Université du KwaZulu-Natal.)

Traduit de l’anglais par Jeanne Delbaere.

Cette article est le produit d’une recherche financée par la National Research Foundation (NRF) d’Afrique du Sud. Les opinions, thèses, conclusions et recommandations qui y sont exprimées relèvent de la seule responsabilité de l’auteur et ne sauraient engager celle de la NRF.

Références

- Bourdillon, M. (1976) *The Shona Peoples*. Gweru : Mambo Press.
- Dale, D. (1994) *A Basic English-Shona Dictionary*. Gweru : Mambo Press.
- Davidson, B. (1969) *The Africans: An Entry to Cultural History*. Ringwood : Penguin Books.
- Gelfand, M. (1973) *The Genuine Shona: Survival Values of an African Culture*. Gweru : Mambo Press.
- Gelfand, M. (1981) *Ukama: Reflections on Shona and Western Cultures in Zimbabwe*. Gweru : Mambo Press.
- Hobbes, T. (1962) *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. M. Oakeshott. Londres : Collier-Macmillan.
- Huber, J. (1984) *Clusters of Grapes*. Gweru : Mambo Press.
- Hume, D. (1978) *A Treatise of Human Nature*, éd. P. Nidditch. Oxford : Oxford University Press.
- Irele, A. (1981) *The African Experience in Literature and Ideology*. Londres : Heineman.
- Junod, P. (1938) *Bantu Heritage*. Johannesburg : Hortors.
- Kahari, G. P. (1982) « Realism and the Contemporary Shona Novel », *Zambezia*, 10(2) : 85-111.
- Loomba, A. (1998) *Colonialism/Postcolonialism: The New Critical Idiom*. Londres : SCM Press.
- Mafunisa, J. M. (2008) « Ethics, African Societal Values and the Workplace », dans R. Nicolson (éd.) *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture*, Pietermaritzburg : University of KwaZulu-Natal Press.

- Mandeville, B. (1998) *La Fable des abeilles*, éd. L. et P. Carrive. Paris : Vrin.
- Maree, J. et Mbigi, L. (1995) *Ubuntu: The Spirit of Transformation Management*. Pretoria : Knowledge Resources.
- Mazrui, A. (1969) *Violence and Thought: Essays on Social Tensions in Africa*. Londres : Longmans.
- Mazrui, A. (1994) « From Sun Worship to Time Worship: Towards a Solar Theory of History », dans H. O. Orluka (éd.) *Philosophy, Humanity and Ecology: Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, p. 163-175. Nairobi : African Centre for Technology Studies.
- Mudenge, S. I. G. (1988) *A Political History of Munhumutapa c. 1400-1902*. Londres : Routledge.
- Munyaka, M. et Motlhabi, M. (2009) « Ubuntu and its Socio-Moral Significance », dans M. F. Murove (éd.) *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, p. 63-84. Pietermaritzburg : University of KwaZulu-Natal Press.
- Murove, M. F. (1999) « The Shona Concept of Ukama and the Process Philosophical Concept of Relatedness, with Special Reference to the Ethical Implications of Contemporary Neo-Liberal Economic Practices », MA dissertation. Pietermaritzburg : University of Natal.
- Murove, M. F. (2005) « The Theory of Self-Interest in Modern Economic Discourse: A Critical Study in the Light of African Humanism and Process Philosophical Anthropology », Doctoral dissertation. University of South Africa.
- Murove, M. F. (2009) « An African Environmental Ethic Based on the Concepts of *Ukama* and *Ubuntu* », dans M. F. Murove (éd.) *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, p. 315-331. Pietermaritzburg : University of KwaZulu-Natal Press.
- Polanyi, K. (1968) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. New York : Rinehart & Co.
- Prozesky, M. H. (2009) « Cinderella, Survivor and Saviour: African Ethics and the Quest for a Global Ethic », dans M. F. Murove (éd.) *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, p. 3-13. Pietermaritzburg : University of KwaZulu-Natal Press.
- Samkange, S. et Samkange, M. T. (1980) *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwean Indigenous Political Philosophy*. Harare : The Graham Publishing Company.
- Senghor, L. S. (1964) *Liberté I, négritude et humanisme*. Paris : Seuil.
- Theron, S. (1995) *Africa, Philosophy and the Western Tradition: An Essay in Self-Understanding*. Frankfurt : Peter Lang.
- Uzokwu, E. E. (1996) *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*. Maryknoll, NY : Orbis Books.
- van Binsbergen, W. (2001) « Ubuntu and the Globalisation of Southern African Thought and Society », *Quest: An African Journal of Philosophy*, 15 (1/2) : 53-89.