

CESAR MAWANZI

Limburg – Kalonda (D.R. Kongo)

Dominique Kahang'a – éthique transculturelle de la vie face aux défis de la modernité: Pathos, Responsabilité et Destin

Dominique Kahang'a – a Transcultural Ethic of Life: Pathos, Responsibility and Destiny

Abstract

In this paper the author attempts to determine a cross-cultural ethic. It shall be understood as a place, from which deliberations are made to critically contemplate the living situation of today's humans with the future in mind. The Principle of Responsibility of Hans Jonas provides a baseline for our reflection. In view of the world economic structures, the geo-strategic and political parameters of the world, Globalisation reveals itself as a mechanism which leads to neoliberalism. The turbulences, wars, and actions of terrorism deliver the evidence that the Great Powers have already been challenged to initiate a new world political order which renounces violence. The method of community (collaborative) ethic as developed by the Philosopher Dominique Kahang'a proceeds from the thought of consciousness of our ecology (environment) as well as a Dialog with the purpose of achieving peace between the religions and the nations. Human rights, national constitution and democratic values of a constitutional state are also being considered in African countries.

Dominique Kahang'a – transkulturelle Lebensethik: Pathos, Verantwortung, Schicksal

Zusammenfassung

In dieser Abhandlung wird der Versuch unternommen, eine transkulturelle Lebensethik zu bestimmen. Sie versteht sich als ein Ort, von dem aus Überlegungen angestellt werden, um die Lebenswirklichkeit des Menschen von heute mit Blick auf seine Zukunft hin kritisch zu betrachten. Das Prinzip Verantwortung von Hans Jonas dient uns zur Grundlage unserer Reflexion.

Angesichts der Weltökonomischen Strukturen, der geostrategischen und politischen Parameter der Welt erweist sich die Globalisierung als ein Mechanismus, der zum Neoliberalismus führt. Die Unruhen, Kriege und Terroraktionen liefern den Beweis dafür, dass die Großen Mächte längst herausgefordert sind, eine neue Weltpolitik zu initiieren, die auf Gewalt verzichtet.

Der Weg einer Gemeinschaftsethik, den der Philosoph entfaltet, geht vor allem vom Gedanken aus, der das Bewusstsein über die Ökologie (Umwelt) sowie den Dialog zum Frieden zwischen den Religionen und den Nationen fördert. Menschenrechte, Staatsverfassungen, demokratische Werte eines Rechtsstaates werden auch in den Ländern Afrikas in Erwägung gezogen.

Introduction générale

Dans le présent article, il sera question de débattre des intuitions philosophiques majeures de Dominique Kahang'a Rukonkish. Phénoménologie sapientiale et éthique transculturelle dans l'épreuve de la vie en modernité négro-africaine représentent deux ébauches d'une trajectoire phénoménologique qui appelle à une convergence. Ces deux approches tentent, en réalité, de saisir le pathos originaire, source de notre subjectivité charnelle ou passible. Cette épreuve de la vie constitue, au fond, la source de tout agir qui prend naissance dans cette auto-affection. Vivre, c'est «s'éprouver soi-même», la vie est auto-donation et auto-révélation, selon Michel Henry¹.

L'une des interrogations majeures de Dominique Kahang'a, à travers la confrontation d'idées avec les philosophes Michel Henry et Hans Jonas, culmine en un examen profond de la vie réelle des Africains. Aussi, l'auteur entend-il, dans son combat pour l'émergence philosophique de la modernité africaine, appréhender la visée de l'expérience de maturité humaine. Par l'éveil acquis de la conscience d'être devenu adulte et responsable que l'individu acquiert par le rite initiatique du «Mukand»², la culture sapientiale négro-africaine montre comment l'homme renaît de l'intérieur, change de statut, devient mûr. De plus, il s'approprie une nouvelle identité et son destin, s'affranchit, pour ainsi dire, de sa singularité à la maturité. Il accède à cette conscience des relations bonnes, socialement cordonnées par la responsabilité humaine. De là naît une dynamique, une dialectique de la communication³.

¹ Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF, 2014, 596–598.

² Le concept de «Mukand» / «M'kand» désigne le processus rituel d'initiation pratiquée dans les tribus Lunda et Chokwe. Il s'agit d'un rite qui marque le passage de l'âge de puberté à la vie d'adulte. Actuellement, il est assimilé et réduit à la circoncision. À la lumière de la tradition africaine et de l'interprétation de R. Girard, Kahang'a développe une visée de la maturité qu'il décrypte dans la triple signification de ce rite de passage: Le M'kand est avant tout le lieu d'apprentissage moral, social et artisanal. Ensuite, il signifie la hutte qui abrite les initiés (*néophytes*= *Tundandji*) durant la période d'initiation. Enfin, il forme le lieu de l'éveil à une certaine mort spirituelle qui aboutit à une fécondité.

³ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne*, 410.

Une telle pensée se prolonge dans les différentes sphères de la vie sociale, politique et économique, où elle interroge la possibilité des valeurs éthiques communes ou partagées par l'humanité entière. A notre manière, nous voudrions ici contribuer, avant tout, à rendre hommage, pour la première fois, à une pensée philosophique, soucieuse de refonder philosophiquement la culture sapientiale négro-africaine⁴ sur la base des valeurs de la justice, du Bien, de la solidarité et de la paix. En centrant son propos sur le lien entre la question de la vie et l'éthique transculturelle, Dominique Kahang'a établit son point de jonction⁵ dans le principe de responsabilité que Hans Jonas développe dans son plaidoyer sur l'écologie humaine, enjeu majeur pour l'humanité du futur.

Déconstruire la phénoménologie de la vie, c'est aussi rendre compte de l'agir politique, soucieux de l'éthique des entités humaines aspirant à la démocratie, dont le vivre-ensemble fait naître un désir et un idéal de paix perpétuelle. C'est par ailleurs aussi vouloir sceller le nœud d'une visée de maturité humaine de la vie qui prend en compte la vie du vivant présent, l'homme juste, l'homme vrai, («*muntu ya masongo*»), c'est-à-dire «l'homme d'une humanité définie par la volonté du bien»⁶. Enfin, c'est réinventer le Bien au cœur de l'humanité. S'appuyant sur la philosophie de Michel Henry, Dominique Kahang'a réengage à nouveaux frais le débat en focalisant sa réflexion sur l'imaginaire négro-africain, scellé dans l'intelligence de la raison symbolique initiatique.

Notre problématique veut s'articuler sur trois volets essentiels. *Le premier point traite «De l'enjeu d'une éthique transculturelle de la vie et défis de la modernité africaine»*. Devant la grandeur de puissance de la technique moderne, un devoir éthique du futur s'impose. Le vivant éprouve le sentiment du devoir qui se traduit dans un engagement éthique et politique pour la vie en temps réel⁷. En ce sens, le paradigme de l'éthique écologique peut rejoindre la pensée contem-

⁴ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps. Essai sur la visée „Bantu“ de maturité*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Strasbourg, 1979, 360–377. Dans cette étude, l'auteur interroge la vie éthique humaine, voire même l'imaginaire ontologique de l'humanité sur le sens de la vérité et de la justice. Et comme la plupart, plus tard, nous avons grâce à lui, appris à réfléchir à la complexité, à la critique de la modernité africaine dont les valeurs n'échappent guère à une remise en question. On lira aussi du même auteur, *L'Afrique des Etats et le défi de la modernité*, 49.

⁵ KAHANG'A RUKONKISH, *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat, Montpellier, 1994/1995, 348–391. Voir le sujet “Responsabilité, éthos et site ontologique”.

⁶ KAHANG'A RUKONKISH, *L'Afrique des Etats, L'Afrique des Etats et le défi de la modernité. Communication sur la modernité africaine et responsabilité d'apprendre à faire communiquer l'art de gouverner les hommes*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 50. Le concept «*muntu ya masonga*», en langue Kikongo (RDC), désigne un sujet véridique, enclin à la «vérité-justice», l'homme intègre, l'homme vrai, «l'homme d'une humanité définie par la volonté du bien» (ID., *L'éthique du pouvoir*, 408).

⁷ Voir C. MAWANZI, *Dieu et l'Afrique*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), 303–314.

poraine de Michel Henry. En s’y référant, nous tentons, de facto, de reconstruire une éthique dont le point de mire est la vie concrète. Après avoir esquissé l’apport du philosophe allemand Hans Jonas, réputé d’avoir le premier posé la question écologique, l’interrogation s’oriente, dans la deuxième section du premier volet, vers *la question du pathos (l’épreuve) de la vie*. A cette étape, nous discutons l’approche proposée par Dominique Kahang’a Rukonkish.

Le deuxième volet consacre une réflexion sur la «*Conscience écologique et Mondialisation néolibérale*». Nous nous attèlerons à décrypter l’émergence de la conscience écologique en modernité dans une mondialisation néolibérale. Peut-on concevoir un projet d’humanité propre à l’Afrique? Peut-être convient-il mieux d’articuler une réappropriation éthique qui met l’accent sur la subjectivité transculturelle et qui éradique la volonté de puissance.

Le troisième moment de notre questionnement cherchera à élucider le soubassement d’une éthique de responsabilité en rapport avec l’émergence d’un discours écologique en vogue. Il sera en fait question d’une «*réflexion critique sur le fondement de l’État de droit en Afrique postcoloniale*» en vue d’élucider le fil conducteur d’une mise en garde de mépris des libertés et des droits humains.

Le premier aspect de notre considération est de relever l’implication politique du philosophe dans la polis. Et cet engagement est source d’ouverture et d’appréhension de sa pensée politique qui s’avère pragmatique.

1. De l’enjeu d’une éthique transculturelle de la vie et défis de la modernité africaine

1.1. L’engagement politico-philosophique du philosophe Kahang’a Rukonkish

Il y a deux années passées, en date du 13.10.2013, disparaissait Dominique Kahang’a Rukonkish⁸. Ayant consacré sa vie entre autre pour la cause de la justice et de la paix⁹, des droits de l’Homme, du dialogue interreligieux et de la ré-

⁸ Le professeur Dominique Kahang’a Rukonkish est né le 12 février 1946 en Rep. Dém. du Cong. Ordonné prêtre le 27 août 1972, il présente une thèse de doctorat en philosophie, en 1979, à l’université de Strasbourg en France. Professeur-résident au Grand Séminaire de Kalonda, puis Recteur (1981–1988) de cette même institution, D. Kahang’a a assumé de 1996 à 2003, la tâche de Secrétaire et défenseur des droits de l’homme à la Commission Episcopale Justice et Paix (CEJP) de la Conférence Episcopale Nationale du Congo. Il a enseigné à l’Université Catholique du Congo jusqu’au moment où il devient émérite en 2010. Affaibli par la maladie, il meurt le 15 octobre 2013 à Kinshasa.

⁹ Cf. KAHANG’A RUKONKISH, *Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix*, in: *Philosophie africaine: Paix, justice, travail*. Actes de la 10e Semaine philosophique de Kinshasa, 1986, (Recherches Philosophiques Africaines, 13). Kinshasa: FCK 1988, 165–176.

conciliation de la nation congolaise¹⁰, Dominique est un modèle de dévouement et de simplicité incarnées. Et pour nous, c'est un devoir d'élève que de perpétuer la mémoire d'une pensée forte et profonde. Dans le souci de traduire la préoccupation scientifique qui nous traverse, nous avons tenté, dans une contribution antérieure¹¹, d'appréhender l'intuition du «penser philosophique» de Dominique Kahang'a. Il nous a ainsi paru indiqué, de saisir cette opportunité, afin de dresser une esquisse d'une «éthique transculturelle appuyée sur la phénoménologie sapientiale africaine de la vie»¹² de ce penseur.

La disparition inattendue de l'éminent enseignant a brisé l'élan vital d'un homme noble, juste, le «muntu ya masonga», opposé à «l'homme de la multitude» ou «l'homme vide»¹³. Homme de caractère, épris du savoir et du sens du sacré, Kahang'a savait surprendre. C'est l'expérience de sa rencontre dont témoigne ici Mgr André-Joseph Léonard. «Homme immensément cultivé et truculent», comme le remarque l'ancien archevêque de Malines-Bruxelles, lors de son voyage en juillet 2006 au Congo – Kinshasa¹⁴, Dominique Kahanga témoignait de grandes qualités intellectuelles, humaines et pastorales. Son engagement humanitaire inlassable lui a valu, alors qu'il était encore Secrétaire de la Commission épiscopale Justice et Paix (CEJP) au centre interdiocésain de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO) de 1996 à 2003, une distinction remarquable¹⁵. En 1999, il se voit décerner *le prix des Droits de l'homme* par le gouvernement français sous le premier ministre Lionel Jospin, en reconnaissance de son action décisive en faveur des personnes vulnérables et victimes de xénophobie.

Imprégné par la phénoménologie de Heidegger et de Merleau-Ponty, c'est vers Michel Henry que Kahang'a s'est tourné particulièrement. Penseur attentif, il était préoccupé par la la question de la vie partant de la réflexion de Michel Henry¹⁶. De là, Kahanga dégage la nécessité de revenir «sur la matrice occidentale de l'évidence rationnelle opposée à la fausse évidence sensible»¹⁷.

¹⁰ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *La mondialisation: La paix entre les nations par la paix entre les religions*, 5–14.

¹¹ Cf. C. MAWANZI, *Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale*, „Studia Oecumenica” 12 (2012), 277–296.

¹² KAHANG'A RUKONKISH, *Phénoménologie et vie sapientiale africaine. Apprendre à voir le sens d'une découverte*, in: *Problèmes et méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*. Actes de la 7e Semaine philosophique de Kinshasa, 1983, (Recherches philosophiques africaines 9), Kinshasa: FCK 1986, 165–171.

¹³ Lire à ce propos: KAHANG'A RUKONKISH, *Ethique de la vie et développement*, 290–306.

¹⁴ Mgr A. LEONARD, *Notre évêque nous parle: Voyage au Congo*, „Communications diocésaines”, Evêché de Namur, 2006, 307.

¹⁵ Cf. NICOLAS DJOMO, *Hommage au Révérend Abbé Dominique Kahanga Rukonkish*, § 2 et § 4.

¹⁶ KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps*, 137.

¹⁷ KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps*, 4.

Nous arrivons maintenant à l'actualité de la question, et aux devoirs d'une éthique transculturelle de la vie.

1.1.1. Une éthique transculturelle de la vie

Aborder la question de «l'éthique transculturelle de la vie» revient à cerner la dimension universelle et à opter pour un comportement, une éthique «trans-sociétale». Une telle option conduit à une perception qui se voudrait un principe fondamental de la vie sociale, politique et économique de toutes les nations vivant sur le globe. Et considérant les transformations et les bouleversements qui affectent profondément le milieu naturel et le tissu de l'univers vital des peuples et, mesurant les dégâts immenses orchestrés à la suite des turbulences et dérèglements climatiques, peut-on, en effet, envisager l'émergence d'un discours philosophique transnational de responsabilité, à l'instar de Hans Jonas (1903–1993)¹⁸, qui tient compte des équilibres géopolitiques et environnementaux dans un contexte marqué du sceau de la mondialisation?

Il semble que devant la diversité d'intérêts que représentent des différents acteurs, on note actuellement l'existence de valeurs transcivilisationnelles servant de références pour la légitimation des ordres politiques. On citera, à la suite de Pascal TOUOEM, quelques facteurs tels que l'économie de marché, le régime démocratique, le modèle de gestion de la totalité économique et sociale sous la modalité de la bonne gouvernance, les droits de l'Homme, la protection de l'environnement et des écosystèmes, la diffusion des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Il convient, de cette manière, de prendre en considération la configuration politique et environnementale de la planète qui s'abreuve en quelque sorte d'un «noyau éthique commun», de ce que d'aucuns appellent «la nouvelle moralité internationale»¹⁹. Dès lors que les Etats se forgent une valeur éthique commune, une civilisation politique transculturelle et transnationale devient inéluctable et semble emboîter le pas à l'avènement d'une perspective humaniste²⁰.

Il n'en découle pas moins qu'il s'observe une sensibilité à affirmer le rôle de l'Etat de droit et du pouvoir souverain du peuple. Comme il en a été le cas en Grèce antique de Platon, il s'est accru au cours des dernières décennies une volonté inattendue d'affranchissement à travers des événements historiques, tels

¹⁸ H. JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris: Flammarion, 1991.

¹⁹ Lire P. TOUOEM, *Dynamiques de l'ethnicité en Afrique: Eléments pour une théorie de l'État multinational*, Mankon: Ed. Langaa et Centre d'Etudes africaines 2014, 92.

²⁰ Voir E. POMMIER, *Le principe responsabilité est-il un humanisme?*, in: C. LARRERE, E. POMMIER (éd.), *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris 2013.

des «indépendances» ou «des printemps arabes», qu'il s'agisse de la contestation politique, sociale et culturelle, déclenchée par le mouvement spectaculaire de la révolte étudiante en France en mai – juin 1968, de l'irruption de la crise économique de 1973, consécutive du premier choc pétrolier et du développement du chômage dans les pays industrialisés, la chute du mur de Berlin en 1989, la dislocation de l'empire soviétique et de la Yougoslavie. Encore fraîchement encre dans la mémoire, l'attaque djihadiste barbare de World Trade Center de Manhattan du 11 septembre 2001, qui a réveillé la folie meurtrière des interventions désastreuses des USA et l'élan de reconquête ou d'invasion de l'Irak et de l'Afghanistan.

On se rappellera du crash économique ou du désastre qu'ont connu des banques à l'échelle mondiale en 2008, subissant dans un effet domino, résistant aux pronostics établis par les experts économistes. Non loin de notre temps, l'inattendu du printemps arabe de 2011 s'est accaparé de notre vie. Le Moyen-Orient (Iran, Afghanistan, Pakistan, Lybie, Egypte, Irak, Syrie, Liban, Yémen, Israël und Palestine) s'est embrasé par des guerres civiles internationalisées. La présence des groupes terroristes Daech en Irak, en Syrie, en Lybie et Boko Haram au Nigéria, Al-Qaïda, Ansardin au Mali et leurs branches témoignent d'un tsunami géopolitique et des incertitudes, bref d'un malaise sans précédent. Le terrorisme a ébranlé l'Occident et la communauté internationale par la remise en cause globale de ses valeurs démocratiques. Les fusillades qui ont endeuillé récemment la Capitale française, les attentats du 13 novembre dernier contre des paisibles citoyens rassemblés au concert des Eagles of Death Metal dans la salle de spectacle au Bataclan à Paris, profitant de la bonne ambiance d'automne au Restaurant «Le Carillon» et «Le Petit Cambodge», sonnent le glas de la tranquillité du vieux continent. En effet, la France s'est vue atteinte au cœur de son être et de son pouvoir, mutilée dans sa chair. En effet, ces événements d'une violence inouïe, du reste inexcusables, livrent le secret d'un malaise, de fragmentation et d'exclusion sociale et spatiale, pour citer l'exemple de la France, de sentiment de ségrégation et de violence, d'insécurité et de ghetto, de misère et de relégation, d'amertume et de frustrations chez des personnes d'origine immigrée, cloîtrées dans les banlieues²¹ insalubres. Ils témoignent d'un terrible bouillonnement social, manifeste des échecs politiques d'intégration et des rendez-vous manqués et des inégalités, révélateur d'une crise de la culture et de cohésion sociale. Tous ces facteurs et bien d'autres ouvrent la voix aux personnes qui, à défaut d'alternative claire, succombent aux sirènes de l'étranger et aux manipulations idéologiques à teneur extrémiste. La ques-

²¹ Lire J.-M. STEBE, *La crise des banlieues*, Paris: PUF 2010.

tion qu'on serait en droit de se poser maintenant est celle de savoir: «Où va le monde et quelle mondialisation prêche-t-on? Déshumanisante? Y-aurait-il aussi des perdants?»

À la lumière de ces événements douloureux, ne serait-il pas opportun de s'interroger avant tout sur les causes endogènes de telles haines implacables contre les innocents? Tournons alors les regards vers un autre épisode, celui-là aussi de nature tragique et pathétique. Lors de sa visite pontificale le 8 juillet 2013 à Lampedusa, le Pape François a fustigé «l'indifférence» des pays riches, il s'est indigné de la «mondialisation de l'indifférence»²². C'est sans conteste que les flux migratoires donnent encore la preuve d'un monde fragilisé, qui invite les décideurs à revisiter le concept du «vivre-avec» des communautés et appelle, de fait, à une nouvelle donne sécuritaire, de solidarité et de mondialisation.

En clair, la mondialisation affronte ici son revers et ses déviations. Ainsi apparaissent sa face cachée et l'évidence de ses limites: le néolibéralisme sans solidarité, l'ignorance des libertés des peuples du sud, les damnés de la terre de Franz Fanon, l'impérialisme ou l'exploitation et la domination des faibles, la précarité et la marginalisation des prolétaires²³. Quelle perspective entrevoir pour un avenir moins conflictuel des peuples, des nations et des religions? La première rencontre mondiale interreligieuse d'Assise initiée par Jean-Paul II en 1986 en est un modèle. Ne convient-il pas de multiplier les initiatives de paix dans le monde par la voie de pourparlers et non de l'usage de la violence, des armes. Et de la loi du plus fort? Disons-le autrement: Nous adhérons à la pensée selon laquelle aux pactes de stabilité et de sécurité des États doit succéder le pacte de responsabilité pour un futur humain, une éthique de la vie. Au regard des défis politiques et socio-économiques que génère la marginalisation de l'Afrique, écrivions-nous récemment, l'Afrique doit se tailler son chemin vers la postmodernité pour répondre à son désir de progrès techno-scientifique²⁴.

Ainsi croyons-nous avoir suffisamment indiqué, autant que cela était possible dans cette analyse, qu'il sied de fonder une éthique de la vie au-delà des frontières culturelles et nationales. Fonder une éthique transculturelle, une éthique du futur, une forme de vie soucieuse de l'avenir de l'humanité et de celle de nos successeurs, nous contraint de miser sur un élan de solidarité et de surfer sur le

²² Journal *La Croix* du 8/7/2013. Lire: <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/A-Lampedusa-le-pape-Francois-fustige-l-indifference-2013-07-08-983791>.

²³ Lire J. PETRAS, H. VELTMEYER (éd.), *La face cachée de la mondialisation. L'impérialisme au XXIème siècle*, Parangon 2002. Lire aussi: BENOÎT AWAZI MBAMBI KUNGUA, *De la postcolonie à la mondialisation néolibérale*, Paris: L'Harmattan 2011.

²⁴ Voir C. MAWANZI, *Dieu et l'Afrique. Entre l'impasse et le désenchantement*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), 310.

vivre-ensemble non sans conscience et regard au loin, ou même sans respect devant ce qui nous entoure, la planète.

1.1.2 L'Éthique de la vie de Hans Jonas et ses implications en modernité

Notre devoir éthique nous oblige à œuvrer pour un monde apaisé, à bannir les inégalités, à cultiver la paix et non les guerres, à innover l'espace public de fraternité où se vit une fraternité, de convivialité et non d'étrangeté ; à conjuguer les efforts pour créer une opportunité historique d'un renouvellement radical du mode de vie et faire de l'humanité un atout majeur de la mondialisation. L'humain d'abord ! Il nous faut considérer le phénomène de la vie²⁵ et retrouver les impulsions d'une humanité affranchie du poids colossal des systèmes économiques et politiques, des pouvoirs d'oppression. N'est-ce pas une hypothèque incontestable de l'ère postcoloniale et de l'assujettissement néolibéral ?

Le dernier ouvrage de Corine Pelluchon, intitulé *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*²⁶, rejoint les interrogations menées par Emmanuel Levinas et Hans Jonas sur la catégorie de la vulnérabilité. Levinas nous invite à repenser le vivre humain en harmonie avec «l'autre, dont je suis dépendamment dépendant mais qui dépend aussi de moi». Tout comme moi-même, l'autre, le semblable, le vivant, est exposé à la souffrance. En ce sens, l'expérience de la vulnérabilité convie ainsi à l'expérience de l'altérité de l'autre. Par son appel, sa manifestation, l'autre réclame son droit d'être. Dans sa vulnérabilité, comprise comme ouverture à l'autre, s'amorce, en effet, une démarche impliquant par conséquent la responsabilité.

Par ce principe d'implication responsable, le sujet humain ne peut occulter les inquiétudes de l'autre et promouvoir son droit d'exister et de vivre pleinement. Partant, l'être humain est appelé à prendre en compte «le souci de préserver la santé de la terre, de ne pas imposer finalement aux autres espèces une vie diminuée et de ne pas usurper la place des autres»²⁷. Pelluchon soutient d'ores et déjà que le sujet humain est profondément ancré dans une relation en présence d'une triple altérité²⁸. Hans Jonas, pour sa part, en forgeant le paradigme de la responsabilité, propose des principes d'une révolution éthique. Selon lui, nous sommes responsables d'une nature vulnérable que nous avons contribué à fragiliser. Nous prendre en compte en tant que vivants humains, c'est prendre en compte la fra-

²⁵ Cf. H. JONAS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles: De Boeck 2001.

²⁶ Cf. C. PELLUCHON, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris: Ed. du Cerf 2011.

²⁷ C. PELLUCHON, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, 309.

²⁸ C. PELLUCHON, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, 40–41; voir aussi 320.

gilité et la vulnérabilité de notre milieu de vie, de l'environnement dans lequel nous vivons²⁹.

En ce sens, la liberté de la vie requiert une éthique, une responsabilité de la vie, une éthique de responsabilité à la vie. C'est ainsi que le paradigme de la responsabilité devient alors le marqueur de la rénovation de la pensée philosophique jonasienne. En effet, c'est à la lumière de cette impulsion de l'esprit de Hans Jonas que se comprend l'idée centrale que développent les auteurs de *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, ouvrage édités par Catherine Larrière et Eric Pommier³⁰. Et de manière concrète, si nous revenons un instant sur les attentats de Paris, il en découle un constat sans nul doute amer. Il nous semble que le surgissement de ces événements inattendus montre à suffisance que le monde traverse des zones de turbulences sociales, politiques et voir même éthiques. Edgar Morin en fait une analyse très intéressante dans son livre *Penser global. L'humain et son univers*³¹. Il nous faut, pense-t-il, des règles nouvelles de gestion du monde, des principes de régulation des systèmes économiques devenues, en partie, obsolètes et inadaptés. En effet, il faut le reconnaître, le capitalisme, le communisme, le néo-libéralisme s'apparentent de ce que le sociologue Edgar Morin appelle *la pseudorationalité*³².

À suffisance, des différents événements démontrent le caractère imprévisible de l'histoire humaine pouvant changer le cours de la vie d'une société et de l'humanité. En conséquence, notre conception de la vie se voit teintée de beaucoup d'incertitudes, d'énigmes et d'improbables. En revanche, nous pouvons oser débattre de la question de l'éthique de la vie en nous situant dans un contexte transculturel. Partant des principes que nous pouvons considérer comme valables pour tous, des principes de vérité, bonté, bien, justice, il ne nous échappera pas que ces valeurs aussi éthiques se retrouvent dans toutes les cultures de l'humanité. Ainsi donc, puisqu'il est question de réfléchir sur l'agir du vivant, lequel porte une responsabilité des actes qu'il pose, il nous semble bien indiqué de disposer d'une instance, et de tracer une ligne de démarcation pouvant servir de compas de l'agir humain.

Comment définir alors une telle éthique rivée sur le consensus vital, qui serait accepté et adopté par tous, en tous lieux et en tous temps? Et comprendre cet aspect permet ainsi d'aborder le problème du pathos de la vie du «Muntu», du

²⁹ Cf. H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, 16–19.

³⁰ C. LARRÈRE, E. POMMIER, *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris: Publications de la Sorbonne 2013. Lire sur ce sujet M. GARRAU, «La justice à l'épreuve de l'altérité», *La Vie des idées*, 7 juin 2012; <http://www.laviedesidees.fr/La-justice-a-l-epreuve-de-l.html>.

³¹ Cf. E. MORIN, *Penser global. L'humain et son univers*, Paris: Robert Laffont 2015, 87–110.

³² E. MORIN, *Penser global. L'humain et son univers*, 89.

Négro-africain, exposé au passage du temps et à la souffrance, comme le note le philosophe congolais Kahang'a Rukonkish.

Pour mieux préciser maintenant ce qu'est «la phénoménologie de la vie sapientielle», il importe de recourir au principe de vie. Comprenons que le principe de vie découle de l'idée de liberté: la vie, elle, se donne, se fonde, s'auto-affecte comme principe moral. Définir la philosophie comme recherche de la sagesse, implique que l'on tienne compte d'accord de la volonté avec la fin ultime (le souverain bien). Selon Kant, la sagesse n'est rien d'autre que le principe intérieur de la volonté de suivre les lois morales³³.

1.2. Le pathos de la vie: Phénoménologie et vie sapientiale négro-africaine³⁴

C'est précisément dans une atmosphère sociale et morale, écrivait l'auteur du *Destin de la littérature négro-africaine*, dans une manière de vivre et de sentir que l'expression essentielle de la culture africaine se traduit³⁵. Il apparaît sous cet angle que la question du pathos de la vie, soucieuse de se dégager des évidences culturelles s'accommode d'un vrai réalisme vital.

Dans une synthèse remarquable, KIMONI Iyay résume de la manière suivante ce pathos de la vie: «La vie serait le point de mire de la culture africaine. Le concept de la vie dépasserait la simple expression du biologisme et embrasserait l'homme (...) dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense. La vie pour le Négro-africain déborderait tous les champs d'énergie matérielle et spirituelle, les valeurs familiales, l'amour des enfants, l'attachement au clan, l'honneur de la parole donnée, la fidélité à la coutume, l'amour du terroir, l'opposition à l'envahisseur, la bravoure et la modestie par laquelle l'homme africain se garde de se poser en égal vis-à-vis des forces supérieures. La vie se placerait au terme de l'enquête ethnologique au niveau des valeurs spirituelles de l'homme qu'elle exprime dans sa signification la plus totale. La vie désignerait, en définitive, le rang propre de l'homme dans l'ordre des êtres en indiquant le rapport ontologique qui les constitue forces agissantes dans l'univers. C'est pourquoi dire de l'homme qu'il vit, c'est affirmer de lui qu'il est adulte, fort physiquement, enraciné dans sa terre, dans ses lois, et prêt à perpétuer l'identité du groupe. C'est reconnaître

³³ E. KANT, *Paix perpétuelle, Esquisse philosophique*, Paris: Flammarion 2006, 141.

³⁴ KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps*, 15–22 et 286–294.

³⁵ I. KIMONI, *Destin de la littérature négro-africaine*, 121.

aussi qu'il est libre, d'une liberté positive qui est acceptation totale du poids de l'existence»³⁶.

C'est dire qu'à l'heure du progrès de la science, toute démarche que l'esprit peut entamer, se heurtera à la réflexion critique de la philosophie, qui entend bien considérer la condition humaine, les fondements et les perspectives de l'existence. Pour comprendre cette expérience de la vie qui côtoie la raison sapientielle³⁷, il faut tenir compte de nos réalités, de nos grandes interrogations de la vie personnelle et collective, de nos mémoires culturelles. Une telle réflexion ne peut se construire sans l'apport des idées et des courants de pensée dont l'influence manifeste dépasse, à coup sûr, l'horizon herméneutique de l'univers symbolique négro-africain³⁸.

La double influence que Dominique Kahanga a subie transparait essentiellement dans la problématique qu'il s'efforce d'élucider au-delà d'une réflexion qui émerge du „*pathos de la vie*”³⁹ qu'il caractérise de «matrice commune à toutes les cultures de l'Afrique noire»⁴⁰. Michel Henry s'attache à une phénoménologie matérielle, concrète de la vie: „*La vie c'est l'immanence, la présence dans, c'est-à-dire que dans le vivant il n'y a pas des traces de la vie mais la vie absolue*”⁴¹. Fidèle à la thèse de M. Henry, il se trouve que pour Kahanga, le fond du débat porte en réalité sur le concept même de la nature de la vie, dont l'existence cosmo-vitale de chaque individu ne saurait que trop en constituer la certitude pratique.

Vivre, comme le rappelle Michel Henry, c'est être⁴². Disons-le en termes clairs: Être, c'est aussi se confronter aux réalités et aux mécanismes de nuisance que la technique porte sur la nature. Nous pouvons considérer que l'illusion que l'homme porte sur la nature, du fait qu'il estime changer la physionomie de la terre, est issue de sa volonté de domination. En effet, l'homme se considère comme un sujet qui règne, qui domine le monde. À ce titre, il prétend, par son action, détenir le contrôle technologique. Il s'érige en maître qui, plus est, ressemble à un apprenti sorcier. Il convient de mettre en garde l'esprit humain

³⁶ I. KIMONI, *Destin de la littérature négro-africaine*, 15.

³⁷ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, Préface, in: J.-C. KAPUMBA AKENDA, *Les Sciences entre Nature et Culture*, Paris: Dianoïa 2012, 13.

³⁸ Voir notre article: C. MAWANZI, *Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart*, „*Studia Oecumenica*” 10 (2010), 351–364.

³⁹ KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps*, 16–22.

⁴⁰ *Ibid.*, 18.

⁴¹ V. CARUANA, M. HENRY, «*Entretien avec Michel Henry*», 7. (*C'est nous qui soulignons*).

⁴² M. HENRY, *La métamorphose Daphné*, „*Etudes philosophiques*” (1977) N° 33, 324: «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? Vivre assurément, veut dire être. Mais l'être doit être réel, doit être constitué de telle façon qu'il signifie identiquement et puisse signifier la vie. »

contre cette subjectivité dominante, cette volonté subjective qui peut s'avérer destructrice, manipulatrice et illusoire. Les catastrophes nucléaires de Hiroshima, Nagasaki, Tschernobyl, Fukushima (8.3.2011), pour n'en citer que celles-ci, sont là quelques exemples saisissants.

Si l'on considère uniquement les déclarations fracassantes, il convient de s'apercevoir que, tout compte fait, la paix dans le monde reste menacée par le désir accru d'une course à l'armement nucléaire des grandes puissances et de quelques pays émergents. Les armes de destruction massive restent de nos jours une épine sous les pieds des vivants sur la planète. En effet, on peut bien éviter certaines catastrophes qui incombent à l'ingéniosité de l'esprit humain. C'est avec raison que dans plusieurs pays européens, des mouvements écologiques militant contre la propagation des barrages pour la production de l'énergie atomique, conjurent leurs efforts à faire entendre leur voix.

1.3. La Paix des nations par la culture: justice, solidarité et liberté⁴³

Dans une interview, à la Radio Okapi, en 2003, Dominique Kahang'a dépendait au journaliste Alain Irung à la question: Qu'est-ce que vous retenir de la riche culture Lunda? En effet, se réclamant d'être «le prolongement de l'espace Lunda»⁴⁴ dans le Bandundu, Dominique Kahang'a élucide son origine en ces termes: «Je retiens surtout sa structure de gouvernement qui est fondé sur la place publique, érigée à partir de la droiture de membre de la cité. La droiture, c'est sur la scène initiatique ce qui est représenté par l'arbre blanc. Et l'arbre blanc est l'arbre auquel les masques de l'initiation arrivent pour que les initiés puissent apprendre que c'est la droiture qui est la condition d'être un membre fiable de la communauté»⁴⁵.

Kahang'a préconise un bon apprentissage des droits du genre humain par l'exercice et la connaissance en lien avec les mœurs, la vie pratique et l'éthique. S'associant à Hans Jonas, il s'accommode à l'idée de la vie bonne par la justice et le bien⁴⁶. Le lien fécond que cultive tout membre d'une collectivité, d'un État, d'une organisation humaine, se détermine par rapport au partage des devoirs et

⁴³ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *La mondialisation: la Paix entre les nations par la paix entre les religions*, in: *Religions africaines et mondialisation*, 5–14; ID., *Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix*, in: *Philosophie africaine: Paix, justice, travail*, 165–176.

⁴⁴ Lire T. MATADIWAMBA KAMBA MUTU, *L'espace Lunda et identités en Afrique centrale: Lieux de mémoire*, Paris: L'Harmattan Rdc 2009.

⁴⁵ KAHANG'A RUKONKISH, RADIO OKAPI, «*Le respect des droits de l'Homme doit être intériorisé dès l'enfance*». Entretien avec Alain Irung, Emission «Le Grand Témoin», 13 Juin 2008_10:59 (durée 30:27 min.).

⁴⁶ KAHANG'A RUKONKISH, *L'homme du lien et le concept de responsabilité*, 191–218.

des droits, et surtout, à la prise de conscience du principe de responsabilité. Le paradigme de responsabilité ne s'absorbe nullement en calcul abusif, mais peut être compris comme le paramètre essentiel d'une vie qui se projette en conséquence, et dont nous en portons la responsabilité, mais cette fois d'une métaphysique à contenu matériel, protégeant l'Être, dont il faut ainsi répondre, de déformations bien concrètes⁴⁷.

Faut-il taire la préoccupation qui est nôtre, de ne jamais minimiser l'impact que suscite la cohabitation pacifique des religions dans leur diversité ? D'où l'interrogation sous-jacente: Dans quelles mesures l'harmonie interreligieuse peut-elle devenir un facteur de développement?

Notre époque traverse une période où les forces occultes abusent des failles et des échecs avérés des politiques économiques africaines. Certaines institutions s'érigent en instance de décision qui scelle par conséquent le sort des pays endettés ou en crise économique profonde. En élaborant des «programmes d'ajustement structurel», par exemple, la Banque Mondiale octroie des prêts d'ajustement structurel au taux effarant et fixant ainsi les règles du jeu. Politique d'investissement et de redressement, crise de souveraineté, guerres d'influence, coups d'État, démocratie de mascarade, relèvent des manœuvres politiciennes qui font croître chez les peuples de l'hémisphère sud le sentiment d'injustice sociale, dégradant l'homme à une espèce de marginalisé, de mendiant, d'exilé insolite, annihilant tout espoir de survie et de vie meilleure en harmonie avec la nature ou l'espace cosmo-vital. Nous évoquons ces circonstances pour montrer à quel point le «Muntu», l'homme africain familiarisé à son terroir doit sortir des nuits des temps, dépasser la «désindividuation» pour s'articuler à la voyance et à la clairvoyance, à un éveil plus large de la conscience historique, éthique, économique et politique.

Un facteur essentiel du développement est la paix. Nous évoquons ici cet élément sans l'approfondir. L'intérêt majeur réside en son rôle qu'il joue dans la vie tout comme dans le règlement des conflits des communautés, des groupes, hantés par la violence, fût-elle religieuse. C'est à juste titre que Kahang'a soutient que la paix des nations passe par la paix des religions⁴⁸. À en croire Pierre Chaunu, la paix passe aujourd'hui par la réconciliation des croyants des grandes confessions. L'auteur considère que l'usure du modèle occidental de prospérité devrait susciter de vraies interrogations sur les causes principales des conflits sous-jacents à échelle planétaire. Chaunu analyse et relève des causes qui rendent difficiles

⁴⁷ H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, 119.

⁴⁸ KAHANG'A RUKONKISH, *La mondialisation: la Paix entre les nations par la paix entre les religions*, in: *Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VII^e Colloque international du CERA, du 07–11 avril 2003, Kinshasa: FCK 2004, 5–14.

les rapports entre les traditions judéo-chrétiennes et les pays de confession musulmane. Il désigne le développement comme «l'arme privilégiée pour rebâtir la confiance et reconstruire la paix»⁴⁹.

Nous pouvons résumer cette approche. Il nous a semblé important de dégager brièvement la valeur intrinsèque que contiennent deux catégories de l'agir moral sociétal, la justice et la solidarité. Que cette problématique dépasse l'enjeu de la visée de maturité de la vie, s'affirme précisément dans les aspirations spirituelles et politiques que développe l'individu au sein d'une entité. Face à une culture humaine de la paix, les protagonistes doivent élaborer des savoirs, des stratégies à l'expression de spiritualité. Le déploiement culturel peut en effet surgir de la volonté d'agir des acteurs et partenaires impliqués dans l'action de paix en cas de conflit. Le recours aux valeurs éthiques peut se décliner des fondamentaux d'une culture au sens profond qui ne peut faire fi du partage et de la solidarité, des droits, des coutumes, des croyances, de l'art et des moeurs.

Le savoir, l'éducation à la paix que défend Kahang'a ne peut non seulement être souhaitée, mais «elle doit être intériorisée dès l'enfance». De même, la sauvegarde de la planète, de la terre-mère («*Muttererde*») doit être transmise de génération en génération. Chacun doit en prendre conscience. Car, ruiner la terre, c'est se couper l'herbe sous les pieds.

2. Conscience écologique et Mondialisation néolibérale

Nous en venons maintenant à quelques considérations et interrogations portant essentiellement à l'émergence du tournant éthique de la vie. On le constate, le paradigme écologique inaugure un revirement de la pensée éthique qui replace le vivant au centre des préoccupations philosophiques. Dans cette étape de notre réflexion, nous recourons volontiers à l'intelligence de Hans Jonas, pour tenter d'asseoir «le principe responsabilité», compris en quelque sorte comme principe absolu d'un humanisme, d'une éthique de la vie transculturelle. Il s'agit en effet de penser à nouveaux frais le rapport de puissance et de prendre en même temps la mesure de ce que, dans son encyclique sur la sauvegarde de l'humanité, le Souverain Pontife, Sa Sainteté le Pape François appelle «notre maison commune». En outre, nous référant à Edgar Morin, nous pensons que nous aurions profit à regarder d'un peu plus près les défis que nous pose l'émergence de la conscience écologique et son impact sur l'humain et sur l'univers.

⁴⁹ P. CHAUNU, *Leçons pour la paix*, Paris: Ed. du Cerf 2006.

2.1. L'émergence de la conscience écologique

Frédéric Lenoir fait remarquer «qu'il convienne de considérer le monde pour ce qu'il est: un organisme complexe et, qui plus est, atteint de nombreux maux: crise environnementale, agricole, sanitaire, crise psychologique et identitaire, crise du sens et des valeurs, crise du politique, c'est-à-dire du vivre-ensemble, et cela à l'échelle de la planète. La crise que nous traversons, soutient-il, est systémique: elle 'fait système' et il est impossible d'isoler les problèmes les uns des autres ou d'en ignorer les causes profondes et intriquées»⁵⁰.

Depuis 1968, Hans Jonas a exprimé son désarroi sur les répercussions des destructions naturelles environnementales, initiées non seulement par révolution technologique, mais issues principalement des exigences d'une forme de vie moderne établie. Il a donc fallu prendre position contre toute prétention d'absolutisme de la technique qui tente de revendiquer toute rationalité technique au détriment d'une raison morale pratique. Pour y parvenir, Jonas a érigé en 1979 ce qu'il désignera par le concept de «principe responsabilité»⁵¹. Qu'est-ce qu'il convient de comprendre sous cette terminologie ? Pour Hans Jonas, tout discours du futur et tout comportement du quotidien du vivant humain devaient désormais s'y orienter. C'est précisément ce nouveau paradigme jonasien de responsabilité qui a permis l'existence d'un tournant de pensée écologique. Effectivement, il a conduit à l'émergence d'une prise de conscience universelle de la gravité et des risques de destruction de l'humanité tout entière. Il a suscité un bouleversement de la vie. La pertinence de son regard et son sens d'appréhension ont modifié la vision de l'humanité sur son futur et sur la conception de sa place dans la biosphère⁵². Son intuition et sa vision écologique culminant dans une réflexion inédite sur les transformations opérées par les innovations technologiques ont ouvert des brèches à l'éclosion d'une pensée écologique moderne du développement économique-techno-scientifique.

Aujourd'hui plus que jamais, soulignent certains auteurs, la dégradation de la biosphère, le réchauffement climatique, les transformations de l'espace global, révèlent le fond d'une Méta-crise, la fin des illusions hybrides d'un modèle de civilisation qui a misé à 80% sur l'exploitation des énergies fossiles (charbon, gaz

⁵⁰ F. LENOIR, *La guérison du monde*, Paris: Fayard 2012, 12. L'auteur tient les solutions actuelles envisagées pour guérir le monde de ses maux pour illusoire, car partielles et unidimensionnelles. Pour lui, il convient de se confronter aux causes profondes qui anéantissent les efforts de paix, de réconciliation entre les peuples et troublent la cohésion sociale, nationale et internationale.

⁵¹ Cf. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris: Ed. du Cerf 1990.

⁵² Lire D. BÖHLER, *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*, Bad Homburg: Verlag für Akademische Schriften 2009, 11.

naturel et pétrole). L'humanité se trouve devant une «impasse tragique»⁵³. Il s'agit bien d'une crise qui ne dit pas son nom. Pour notre futur proche, il est impérieux de réajuster les tirs, de refixer la pendule, les modalités d'usage et de consommation. C'est l'effort apparent, me semble-t-il, que tentent de traduire les différentes rencontres climatiques internationales, en l'occurrence la 21^e Convention sur les changements climatiques, la conférence des Parties COP-21, du 30 novembre au 11 décembre 2015, au Bourget (Paris).

Pour souligner la teneur de l'enjeu climatique du moment, une considération majeure s'avère d'importance ultime: la publication de l'Encyclique du Pape François sur l'écologie. Dans cette encyclique, le Souverain Pontife souligne que le monde d'aujourd'hui est au bord d'une catastrophe écologique et qu'il est donc urgent d'agir. Devant cette situation, il en appelle à la conscience de tout le monde, de tous les habitants de la planète, de „tous les fidèles de l'univers“⁵⁴. Chacun devrait se sentir concerné par la problématique écologique qui interroge nos façons de vivre. Car il s'agit de notre maison commune⁵⁴.

Par ailleurs, Jonas fait remarquer que l'espèce humaine se trouve à un carrefour. Face à des révolutions technologiques déferlantes, il est indispensable d'évaluer les effets à longue portée. En conséquence de cause, il lui faut désormais opérer des choix significatifs ou assumer les hésitations pour les générations à venir⁵⁵.

Qu'en est-il alors de l'éthique de notre responsabilité vis-à-vis de l'homme et de la nature ? Dans son *Discours au parlement allemand*, le Pape Benoît XVI a affirmé la nécessité de construire une éthique écologique de l'homme. Écoutez-le attentivement: «C'est l'homme qui est premier, il est bon de le rappeler. L'homme, à qui Dieu a confié la bonne gestion de la nature, ne peut pas être dominé par la technique et devenir son sujet. Une telle prise de conscience doit amener les États à réfléchir ensemble sur l'avenir à court terme de la planète, face à leurs responsabilités à l'égard de notre vie et des technologies. L'écologie humaine est une nécessité impérative. Adopter en tout une manière de vivre respectueuse de l'environnement et soutenir la recherche et l'exploitation d'énergies propres qui sauvegardent le patrimoine de la création et sont sans danger pour l'homme, doivent être des priorités politiques et économiques. Dans ce sens, il s'avère nécessaire de revoir totalement notre approche de la nature. Elle n'est pas

⁵³ C. LEGGIEWIE, K. WELZER, (éd.), *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2009.

⁵⁴ FRANÇOIS, PAPE (JORGE BERGOGLIO), «Laudato Si» (Loué Sois-Tu). *La sauvegarde de la maison commune*, N° 3.

⁵⁵ Lire A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, Paris: La Découverte 2010.

uniquement un espace exploitable ou ludique. Elle est le lieu natif de l'homme, sa "maison" en quelque sorte»⁵⁶.

L'éthique de la vie ouvre un nouveau champ de réflexion, elle vient aider la vie «à parer aux plus graves dangers», notamment le danger de surestimer l'apport du progrès et de nouvelles technologies. Le verdict jonasien apparaît un peu plus catégorique: l'avenir de l'humanité est étroitement lié à l'avenir de la nature et de la planète, nature et planète qui pourraient être irrémédiablement modifiées, voire même ruinées par l'homme⁵⁷.

Après avoir élucidé l'apport central du paradigme écologique de Hans Jonas, il s'avère certes opportun d'interroger une autre figure brillante de la pensée sociologique contemporaine, Edgar Morin, à propos de l'émergence de la conscience écologique⁵⁸. Pour sa part, Morin affirme notre solidarité avec l'univers. Il écrit à ce propos: «Nous sommes partie de notre physique, biologique, cosmique, tout en en étant distincts par notre culture, par notre conscience, par notre double identité biologique et anthropologique, et aussi par notre double identité anthropologique et bio-cosmique»⁵⁹.

Il est bien évident que ces nombreuses exhortations se démarquent d'une certaine indifférence et nonchalance que l'on peut attester surtout dans l'inconsistance et l'insouciance de certaines nations industrielles, responsables des pollutions de l'air et de la dégradation de la biodiversité planétaire. D'où le souci manifeste d'entretenir des efforts, afin d'endiguer les fléaux de désertification des régions touchées par cette calamité climatique. Il y va aussi de la justice sociale, et de la générosité des États riches, de l'obligation morale à réparer certains dégâts et préjudices occasionnés par la cupidité abyssale pour leurs intérêts.

Une éthique transculturelle de la vie peut alors servir d'instrument ou de point de rencontre des civilisations dans la mise en œuvre des mesures et des politiques appropriées, qui permettent de lutter de façon responsable contre la pauvreté et la faim, et de limiter le réchauffement climatique de la planète sous la barre des 2° C d'ici 2100. Objectif ambitieux certes, à nos yeux, mais auquel est liée la survie de l'humanité tout entière. Cette réflexion concerne aussi particulièrement l'Afrique, spécialement sur la gestion de tout le fondement de l'État de droit, élément moteur pour une politique écologique saine.

⁵⁶ BENOÎT XVI, *Pour une écologie de l'homme: anthologie de textes*, préface Jean-Louis Bru-guès, Les Plans-sur-Bex (Suisse), 2012.

⁵⁷ H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, (tr. Philippe Ivernel et Sabine Cornille), Paris: Ed. Rivages 1998, 116.

⁵⁸ Cf. E. MORIN, *Penser global. L'humain et son univers*, Paris: Robert Laffont 2015, 19.

⁵⁹ E. MORIN, *Penser global. L'humain et son univers*, 22.

2.2. Réflexion critique sur le fondement de l'État de droit en Afrique postcoloniale dans un contexte de mondialisation

Dans *«L'Afrique des États et le défi de la modernité»*⁶⁰, Dominique Kahang'a propose une réflexion très appuyée sur l'éthique de la vie, sur «l'action éthique enracinée» qui, elle, rend reconnaissable à ses semblables la maturité de l'action de joindre et de rejoindre l'autre, à la racine de la socialité»⁶¹. Kahang'a consacre son appréhension à la question de l'éthique de la vie qui réponde de ses effets nocifs de «l'humanité du vide»⁶². Loin de s'accommoder à une représentation d'un monde apaisé, guidé par les apparences des équilibres socio-économiques, Kahang'a établit le constat poignant que l'exercice de l'autorité des pouvoirs modernes a longtemps fait fi d'une éthique propre qui commanderait l'art de gouverner. En reconnaissant le vide qu'a créé la critique interne de la modernité africaine en opposant constamment la tradition et la rationalité, il s'avère nécessaire de reconsidérer les calamités qui s'abattent sur l'humanité en contexte africain. Elles ne sont pas uniquement d'ordre environnemental, écologique, économique, sociétal, mais aussi moral et politique. Nous pouvons évoquer particulièrement les écueils dans les structures de gouvernance étatiques, la pauvreté extrême du souverain primaire et son ignorance criante des enjeux véritables et des défis à relever, le clientélisme, les démocraties de pacotille soutenues par la tristement célèbre «Françafrique», la fluidité des conjectures politiques, les acteurs politiques qui nagent au gré des vagues, la corruption, le blocage du fonctionnement des rouages des institutions, les mascarades des élections présidentielles dont sont issus certains dirigeants aphones et prédateurs des pays africains, et pire encore, le massacre des populations.

À y voir de très près, les manœuvres dilatoires de changement de la Constitution d'un pays qu'opère l'élite politique africaine qui monnaie son intelligence au profit des leaders en désarroi, montrent à suffisance qu'une crise morale est évidente. Rechercher une éthique transculturelle qui s'érigerait en norme, par exemple par le recours au principe de démocratie participative, ne semble pas satisfaire les appétits gourmands des politiciens dinosaures. Bien de protagonistes à l'idée de la nouvelle gouvernance des États africains postcoloniaux inscrivent leur réflexion dans une démarche républicaine pluriethnique. C'est aussi l'intérêt qu'exprime le politologue congolais, Tshiyembe Mwayila, dans son plaidoyer pour le changement

⁶⁰ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *L'Afrique des États et le défi de la modernité*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 48.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

de leadership et dans son projet de la Refondation du pacte républicain et constitutionnel de l'État africain⁶³. C'est précisément la construction d'un ordre social juste que le Pape Benoît XVI appelle de ses vœux dans son Encyclique «*Africae munus*»: «Il ne fait pas de doute que la construction d'un ordre social juste relève de la compétence de la sphère politique. Cependant, une des tâches de l'Église en Afrique consiste à former des consciences droites et réceptives aux exigences de la justice pour que grandissent des hommes et des femmes soucieux et capables de réaliser cet ordre social juste par leur conduite responsable»⁶⁴.

L'illusion qui aura habité chacun des observateurs de l'évolution du biotope naturel, c'est-à-dire ce que l'on appellerait l'humanité, qui est encore assujettie par l'idée de l'institutionnalisation perverse d'une figure au sommet d'un État, dont la volonté et la pratique politique se mettent au-dessus des valeurs d'humanité en se retournant contre les hommes et les sociétés, montre que certains gouvernants se dressent incontestablement contre la nature elle-même. Sous prétexte de garantir l'unité politique de l'État Africain, la récupération des valeurs de solidarité et le sens de la totalité, constate Kahang'a, «les discours idéologiques africains de l'indépendance ont repris à leur compte une tradition du sens de l'autorité marquée par une vision démiurgique mythique de l'individu. L'image du héros qui inaugure un ordre habitable du monde a largement nourri l'imaginaire du pouvoir africain. Par ces discours, les idéologues ont cherché l'adhésion populaire, en sollicitant du pathos africain de la totalité une vision globale de l'ordre social et politique»⁶⁵.

Après avoir passé au peigne fin la conception de l'État africain post-colonial qui, à plus d'une fois, est dans la tourmente de la démocratisation, il sied d'œuvrer vraiment pour l'avènement d'un État de droit en Afrique noire. Aussi, une vraie conception politique de la solidarité devait, en principe, s'enraciner dans une éthique de solidarité, du vivre-avec, qui fonde la référence du déploiement de l'éthique de la vie négro-africaine. Par elle s'affirme l'identité de l'homme dont l'ouverture à l'humanité répond à l'exigence morale de responsabilité à l'égard de la vie d'autrui, prend bien en compte le partage de la vie, la valeur de l'hospitalité⁶⁶.

⁶³ T. MWAYILA, *Refondation de l'Etat africain et mondialisation*, „Revue Présence Africaine” (2006) N° 173, 161–168.

⁶⁴ BENOÎT XVI, *Encyclique «Africae munus», Exhortation apostolique post-synodale* (19 novembre 2011), N° 22.

⁶⁵ KAHANG'A RUKONKISH, *L'Afrique des États et le défi de la modernité, Communication sur la modernité africaine et responsabilité d'apprendre à faire communiquer l'art de gouverner les hommes*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 47.

⁶⁶ KAHANG'A RUKONKISH, *L'Afrique des États et le défi de la modernité*, 48.

La question majeure que soulève Dominique Kahang'a s'oriente, bien entendu, sous l'aspect de la tragédie historique qu'expérimentent plusieurs citoyens des pays africains qui ont connu les affres des guerres de libération. L'éthique de la vie, peut-elle les arracher à la nature de leur épreuve (pathos) de la vie ? À bien considérer les intra-mondains, les vivants, les êtres de la chair, qui gisent encore sous le poids des institutions, en apparence démocratiques, se réclamant enfin de compte de la volonté et de la solidarité d'un peuple⁶⁷, peuvent-ils se nourrir de la conviction d'une maturité des leaders politiques qui changerait leur destin ? L'on ne peut nier que la valeur culturelle africaine d'hospitalité requiert une dimension importante dans la construction d'une éthique transculturelle de la vie. En fait, elle révèle la rencontre existentielle entre individus. L'hospitalité, soutient Claude Ozankom, est un événement et elle peut se réaliser en pratique sans être accompagnée de mots qui, du reste, font transparaître les limites de la seule pensée⁶⁸. L'enracinement de l'existence humaine dans le socle traditionnel du rapport à l'autre doit interpeller notre conscience à la révélation de la vie absolue, à ce que Kahang'a appelle «l'hospitalité de la vérité»⁶⁹.

Afin de ne pas céder au système qui déshumanise l'homme aux prises avec les aléas et la contingence de la modernité, pour ce qui le concerne, il nous revient la tâche honorable d'interroger les Africains sur leur agir social et politique dans le concert de la mondialisation. Autrement dit, la question que nous voulons poser, à la suite de Kahang'a, est de savoir à quel prix l'homme africain participe-t-il à l'organisation de la vie dans l'espace mondial. Il nous semble qu'en assumant sa responsabilité en tant que sujet historique, il lui appartient en propre de décider de l'orientation de son destin dans une perspective transculturelle et, à travers un dialogue véritable, un nouveau partenariat d'humanité⁷⁰.

En réfléchissant sur fondement de l'État de droit en Afrique postcoloniale dans un contexte de mondialisation, il nous a paru que les structures du pouvoir dans certains pays du monde laissent à désirer. L'Afrique n'en fait pas exception. Nous

⁶⁷ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne*, 407–429.

⁶⁸ C. OZANKOM, *Glaube und Identität*, in: M. DELGADO, H. WALDENFELS (éd.), *Evangelium und Kultur*, Fribourg – Stuttgart, 2010, 198. Voir ID., *Glaube und Gastfreundschaft*, in: *Einst Staatsaffäre- dann Privatsache – heute ein Politicum. Die Gretchenfrage der Religion*, Innsbruck 2006, 141–154.

⁶⁹ KAHANG'A RUKONKISH, *Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix*, in: *Philosophie africaine: Paix, justice, travail*. Actes de la 10e Semaine philosophique de Kinshasa, 1986, (Recherches Philosophiques Africaines, 13), Kinshasa: FCK 1988, 174.

⁷⁰ Cf. BAYAMBA KASONGA, *L'Afrique et la mondialisation. De l'exclusion des «États manqués» à la responsabilité pour un monde commun*, in: KALAMBA NSAPO, BILOLO MUBABINGE (éd.), *Rennaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwwenyi-Kweshi*, African Univ. Studies, Norderstedt 2009, 220.

y avons relevé quelques causes, tels le clientélisme, les démocraties de pacotille, soutenues par les puissances mondiales à cause de leurs intérêts. La conscience écologique peut-elle constituer un tremplin à travers lequel les humains pourraient s'orienter pour prendre soin de leurs semblables qui souffrent dans la chair, dont les âmes subissent des tortures. Que dire de la longue marche du désert de l'Afrique ? Tentons de circonscrire notre étude.

3. Conclusion générale

L'examen de la question d'une éthique transculturelle de la vie nous a permis de rendre compte des enjeux d'une question majeure sur laquelle se sont penchés entre autres les travaux de Dominique Kahang'a. Pour comprendre la problématique à traiter, il nous a paru utile de convoquer dans le débat quelques figures marquantes de la pensée philosophique contemporaine. C'est en ce sens que les divers concepts de la pensée éthique de Hans Jonas, Edgar Morin et Michel Henry ont servi de point de référence pour étayer le tournant éthique de l'humanité en modernité. Le paradigme de la Responsabilité forgé par Hans Jonas s'avère l'étendard de toute réflexion sur l'éthique de la vie future. Dans le cadre restreint de la présente réflexion, nous nous sommes inspiré des questions soulevées par Dominique Kahang'a. Loin s'en faut l'idée d'une simple fascination. La pensée de Kahang'a enracine les défis socio-économiques et politiques contemporains dans une perspective éthique de la vie et des aspirations de l'humanité en agonie. Le philosophe Kahang'a consacre avant tout son projet de saisir «le lieu commun» de la culture négro-africaine dont il décèle la matrice commune dans le pathos (l'épreuve) de la vie. La visée de maturité qu'il propose est une pédagogie transmise et vécue à l'école du maître initiatique dont peut s'en inspirer la pensée occidentale. Elle est avant tout un biotope qui participe à l'éveil à la responsabilité. Car elle veut «réinstaller l'homme africain dans la problématique de l'homme vrai en déployant pour lui la sagesse qui se dit dans les antiques rituelles, dans la pure lucidité sur la critique de l'ethos du politique»⁷¹.

Nous avons clairement établi que l'ordre culturel de l'univers négro-africain jette ses racines plus profondément dans la volonté d'être-ensemble des hommes, dans la puissance-norme, principe fondateur de l'avènement de l'ordre initial. Le

⁷¹ Cf. KAHANG'A RUKONKISH, *L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne: question sur le fondement de l'Etat de droit*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, suivis des Actes de l'Atelier sous-régional de formation: *Mécanismes Traditionnels de Prévention des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 407.

symbolisme initiatique de M'kand⁷² qui est une des métaphores essentiels du sens et du savoir traditionnel de la vie nous apprend que dans la scène initiatique se transmettent la vie et les valeurs éthiques et symboliques qui dévoilent l'intelligibilité du réel et du merveilleux. Cette saisie de la réalité de la vie en symbiose avec la nature est l'ouverture même du sentir qui préconise l'exigence de la vérité de l'unité cosmo-vitale de l'individu. Il n'y a de vie que quand elle est partagée en totale unité avec la communauté. Dans notre approche, il est apparu tour à tour le besoin de garantir et de conserver l'ordre cosmique. Si l'on considère l'unité cosmo-vitale de l'individu dans la tradition initiatique négro-africaine, la question éthique en modernité, telle que entretenue par les tenants de l'éthique de la vie, recouvre une autre dimension, celle technologique dont la tradition négro-africaine était dépourvue. Partant, nous pouvons désigner ce souci éthique comme *l'éveil à une certaine visée de maturité* dont la prise de conscience à la responsabilité donne l'espoir de continuer de vivre le potentiel de prospérité et de fécondité.

Dans le débat que nous avons engagé avec Dominique Kahang'a dont le corpus nous a servi de pièce maîtresse de notre réflexion, nous serions loin d'une éthique de la vie transculturelle sans penser à arracher notre approche à un développement contextuel de la réalité vivante. Encren une pensée d'une éthique de la vie en modernité dans un environnement universel, nous a permis d'élargir notre champ de perspective dans la vision de la mondialisation déjà amorcée. L'intuition d'une éthique de la responsabilité demeure le legs saisissant de Hans Jonas pour une vie du futur harmonieuse, juste et partagée. Loin de nous la prétention d'avoir soumis au lecteur une esquisse exhaustive d'une pensée riche et inépuisable. Ce que nous avons voulu présenter cherche à dépasser la nostalgie d'un monde caricaturé, afin de susciter une nouvelle immersion dans la Vie vraiment renouvelée et manifestée: juste et solidaire.

Bibliographie

BAYAMBA KASONGA, *L'Afrique et la mondialisation. De l'exclusion des «États manqués» à la responsabilité pour un monde commun*, in: KALAMBA NSAPO/BILOLO MUBABINGE (éd.), *Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwwenyi-Kweshi*, African Univ. Studies, Norderstedt 2009, 220–239.

⁷² KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps*, 74.

- BENOÎT AWAZI MBAMBI KUNGUA, *De la postcolonie à la mondialistaion néolibérale*, Paris: L'Harmattan 2011.
- BENOÎT XVI, *Encyclique «Africae munus», Exhortation apostolique post-synodale* (19 novembre 2011).
- BENOÎT XVI, *Pour une écologie de l'homme: anthologie de textes*, préface Jean-Louis Brugès, Les Plans-sur-Bex (Suisse), 2012.
- BÖHLER D., *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*, Bad Homburg: Verlag für Akademische Schriften 2009.
- CHAUNU P., *Leçons pour la paix*, Paris: Ed. du Cerf 2006.
- FRANÇOIS, PAPE (JORGE BERGOGLIO), *Laudato Si* (Loué Sois-Tu). *La sauvegarde de la maison commune*.
- GARRAU M., «*La justice à l'épreuve de l'altérité*», *La Vie des idées*, 7 juin 2012; <http://www.laviedesidees.fr/La-justice-a-l-epreuve-de-l.html>.
- HENRY M., *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF 2014, 596–598.
- HENRY M., *La métamorphose Daphné*, „Etudes philosophiques” (1977) N° 33, 324
- JONAS H., *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles: De Boeck 2001.
- JONAS H., *Le Principe Responsabilité*, Paris: Ed. du Cerf 1990.
- JONAS H., *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris: Flammarion 1991.
- JONAS H., *Pour une éthique du futur*, (tr: Philippe Ivernel et Sabine Cornille), Paris: Rivages 1998.
- KAHANG'A RUKONKISH, *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat, Montpellier, 1994/1995, 348–391.
- KAHANG'A RUKONKISH, *L'affectivité et l'expérience du temps. Essai sur la visée „Bantu“ de maturité*. Thèse de doctorat de 3è cycle, Strasbourg, 1979, 360–377.
- KAHANG'A RUKONKISH, *La mondialisation: la Paix entre les nations par la paix entre les religions*, in: *Religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité*. Actes du VIIè Colloque international du CERA, du 07–11 avril 2003, Kinshasa: FCK 2004, 5–14.
- KAHANG'A RUKONKISH, *L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne: question sur le fondement de l'Etat de droit*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, suivis des Actes de l'Atelier sous-régional de formation: *Mécanismes Traditionnels de Prévention des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juil-

- let 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 407–429.
- KAHANG'A RUKONKISH, *L'Afrique des États et le défi de la modernité, Communication sur la modernité africaine et responsabilité d'apprendre à faire communiquer l'art de gouverner les hommes*, in: *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale*, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional, Libreville (Gabon), UNESCO 2009, 47–52.
- KAHANG'A RUKONKISH, *Phénoménologie et vie sapientiale africaine. Apprendre à voir le sens d'une découverte*, in: *Problèmes et méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*. Actes de la 7e Semaine philosophique de Kinshasa, 1983, (Recherches philosophiques africaines 9), Kinshasa: FCK 1986, 165–171.
- KAHANG'A RUKONKISH, RADIO OKAPI, «*Le respect des droits de l'Homme doit être intériorisé dès l'enfance*». Entretien avec Alain Irung, Emission «Le Grand Témoin», 13 Juin 2008_10:59 (durée 30:27 min.).
- KAHANG'A RUKONKISH, *Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix*, in: *Philosophie africaine: Paix, justice, travail*. Actes de la 10e Semaine philosophique de Kinshasa, 1986 (Recherches Philosophiques Africaines, 13), Kinshasa: FCK 1988, 165–176.
- KANT E., *Paix perpétuelle, Esquisse philosophique*, Paris: Flammarion 2006.
- LARRERE C., POMMIER E., *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris: Publications de la Sorbonne 2013.
- LEGGEWIE C., WELZER, K. (éd.), *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2009.
- LENOIR F., *La guérison du monde*, Paris: Fayard 2012.
- MATADIWAMBA KAMBA MUTU T., *L'espace Lunda et identités en Afrique centrale: Lieux de mémoire*, Paris: L'Harmattan Rdc 2009.
- MAWANZI C., *Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart*, „Studia Oecumenica” 10 (2010), 351–364.
- MAWANZI C., *Dieu et l'Afrique. Entre l'impasse et le désenchantement*, „Studia Oecumenica” 14 (2014), 303–314.
- MAWANZI C., *Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale*, „Studia Oecumenica” 12 (2012), 277–296.
- MBEMBE A., *Sortir de la grande nuit*, Paris: La Découverte 2010.
- MORIN E., *Penser global. L'humain et son univers*, Paris: Robert Laffont 2015.

- MWAYILA T., *Refondation de l'Etat africain et mondialisation*, „Revue Présence Africaine” (2006) N° 173, 161–168.
- OZANKOM C., *Glaube und Gastfreundschaft*, in: *Einst Staatsaffäre- dann Privatsache – heute ein Politicum. Die Gretchenfrage der Religion*, Innsbruck 2006, 141–154.
- OZANKOM C., *Glaube und Identität*, in: M. DELGADO, H. WALDENFELS (éd.), *Evangelium und Kultur*, Fribourg – Stuttgart 2010, 198.
- PELLUCHON C., *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris: Cerf 2011.
- PETRAS J., VELTMEYER H. (éd.), *La face cachée de la mondialisation. L'impérialisme au XXIème siècle*, Parangon, 2002.
- POMMIER E., *Le principe responsabilité est-il un humanisme?*, in: C. LARRERE, E. POMMIER (éd.), *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris 2013.
- STEBE J.-M., *La crise des banlieues*, Paris: PUF 2010.
- TOUOEM P., *Dynamiques de l'ethnicité en Afrique: Eléments pour une théorie de l'État multinational*, Mankon: Langaa et Centre d'Etudes africaines 2014.