



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

Altérité et réparations post conflictuelles en Afrique

Justine Bindedou-Yoman

Université de Bouaké

Introduction

Face aux conflits persistants et aux mutations nouvelles qui s'introduisent dans les schémas classiques des guerres armées en Afrique, la problématique de l'humanitaire se trouve complètement étriquée. Dans son serment de maintenir la paix mondiale, la communauté internationale¹ doit faire désormais face aux guerres qui mobilisent, non essentiellement des soldats dans le sens où l'entend le droit international classique², mais des guerriers civils (femmes, enfants, civils de tout genre). Ces mutations nouvelles introduisent, à leur tour, des missions nouvelles à l'action humanitaire. Ce qui font dire à Eric Goemaere et François Ost que « conçue à l'origine par Dunant comme l'assistance, sur les champs de bataille, la voilà maintenant engagée dans des luttes intestines de longue durée, opposant souvent dans la plus grande confusion des Etats à une fraction de leur population ou des groupes rivaux dont l'identification, l'idéologie et les alliances ne sont pas aisément définissables »³. En effet, les tentatives infructueuses et sans cesse renouvelées de la communauté internationale dans le règlement des conflits armés, semblent se nicher dans cette nouvelle tournure de la guerre. De ce fait, la gestion du climat post-conflictuel, particulièrement en Afrique, se trouve profondément affectée. Ce qui nous contraints à un questionnement lucide et perspicace, si nous voulons nous donner les moyens de sortir des interrogations angoissantes et légitimes

¹ La communauté Internationale est constituée par les organisations internationales et régionales, les Etats dans leurs globalités ainsi que les grandes puissances mondiales qui pèsent d'un poids important dans l'ordre politique international. L'organisation des nations unis représente la figure de proue de cette communauté qui à charge la gestion et régulation mondiales des conflits et catastrophes humanitaires et naturelles.

² Dans les schémas classiques, une armée combat une autre armée pour des enjeux territoriaux ou géographiques ; les civils en sont éloignés et ne subissent que des dégâts collatéraux.

³ Eric Goemaere et François Ost, *l'action humanitaire : questions et enjeux*, [http://www.dhdi.free.fr/recherches/Droit de l'Homme/ Article/geomaereost.htm](http://www.dhdi.free.fr/recherches/Droit%20de%20l'Homme/Article/geomaereost.htm). Consulté le 26 décembre 2009.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

sur le destin des populations après les guerres traumatisantes.

Comment engager le processus de reconstitution politique du lien social brisé par la guerre, quand les repères classiques du règlement pacifique des conflits se trouvent eux-mêmes brouillés? Ne faut-il pas, comme le pense Charles Marazé, au besoin, réévaluer les savoirs et leurs logiques, quand le progrès « civilisé » fait craindre des arrêts ou des dérivations ⁴? C'est dans ce cadre que s'inscrit le présent travail de recherche. A la question de savoir s'il faut envisager un dépassement des repères classiques et conventionnels de la gestion du climat post-conflituel en Afrique, nous suggérons des pistes d'éclairage dans une approche éthique et souple du vivre-ensemble ; celles qui proposent un déconstructivisme de l'ego et des valeurs figées, pour introduire une nouvelle forme d'intersubjectivité dans les rapports humains. Intersubjectivité liée aux objets anthropologiques comme la parenté à plaisanterie⁵ par exemple et surtout une introspection au cœur de la notion de l'altérité dans sa forme purement traditionnelle, pour en tirer le substrat de la justice réparatrice, comme mode de recollection du multiple éparpillé. Une telle dynamique permet de contextualiser l'action humanitaire aux réalités culturelles locales de sorte à aboutir à « une réconciliation de... toutes les connaissances, dans une intelligence globale »⁶. De cette manière, l'on pourra envisager une déconstruction des subjectivismes et des certitudes, c'est-à-dire un déconstructivisme de l'ego, élément fondamental de l'ontologie et de la philosophie politique.

En quoi une telle approche peut-elle aider à l'intellection de la résolution pacifique des conflits en Afrique? Bien mieux, comment faire en sorte que les certitudes normatives de la communauté internationale s'ouvrent aux délicates questions de l'altérité telle que conçue en Afrique, une altérité basique et primordiale, dans la prise en charge du post conflit ? Au mieux, comment comprendre le « laisser mourir notre ego », perverti par les émois de la

⁴ Charles Marazé, *La science et les facteurs de l'inégalité. Leçons du passé et espoirs de l'avenir*, avec les contributions de Amady, de Hassan, de James Dator, Joseph Needham, André K. Olodo, Federio Pannier, S.N. Sem et Dere De Sollo Price, Paris, UNESCO 1979, p.154.

⁵ La parenté à plaisanterie ou cousinage à plaisanterie appartient est un ensemble d'objets classiques de l'anthropologie africaine. Il s'agit d'atouts traditionnels ou principes régulateurs qui favorisent le vivre-ensemble. Le système de parenté à plaisanterie propre à l'Afrique, varient d'une région à une autre.

⁶ Charles Marazé, op cit, p.154.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

modernité pour maximiser le profit culturel africain? Parvenir à la recollection des communautés africaines fragmentées par les guerres intestines et domestiques, c'est, sans nul doute, donner une dimension utilitaire et humanitaire aux outils traditionnels que nous mettons, très souvent, aux oubliettes par erreur. Comme le stipule Prince Dika-Akwa N'ya Bonambella, sociologue et philosophe camerounais, « Aujourd'hui le chercheur africain, le chercheur occidental... ne sauraient avoir la prétention d'avancer la science dans la connaissance de l'Afrique, s'ils continuent à ignorer l'expérience propre à l'Afrique, les racines socio-épistémologiques de son savoir spécifique, la logique interne qui sous tend le développement de ces sociétés et l'indissociabilité des phases « traditionnels » et « modernes » de celle-ci »⁷.

A quoi se rapporte l'ego dans l'ontologie africaine? Comment valoriser les codes traditionnels du vivre-ensemble africain, assurer une meilleure utilisation de ses codes et richesses socio anthropologiques, pour éclairer l'intellection contemporaine du vivre-ensemble? Le présent travail s'inscrit dans la compréhension de la notion de l'altérité dans la structure des communautés traditionnelles, certainement non encore bien perçue, mais à n'en point douter, capable d'apporter une dynamique nouvelle et efficace à la cohésion sociale post-conflictuelle en Afrique. Pour ce faire, nous allons poser les bases de notre réflexion, en nous arrêtant, sur quelques questions fondamentales. Qu'est-ce que l'ego dans les sociétés traditionnelles africaines, si tant est que ces sociétés sont en amont et en aval définies par une altérité propre et semble-t-il indépassable? La question de la quête du sens et de la (Dé) composition de l'ego dans la tradition africaine en fera l'objet. Nous aborderons, dans le même élan, la problématique du vivre-ensemble et la question fondamentale de l'accueil de l'autre. Enfin, il sera question des conditions de possibilité du redéploiement du sens de l'altérité dans une nouvelle approche de la négociation post-conflictuelle.

I- De la conception de l'ego africain

La pensée africaine traditionnelle du vivre-ensemble pourrait tenir dans la désatomisation de

⁷ Prince Dika-Akwa N'ya Bonambella, *Problèmes de l'anthropologie et l'histoire africaines*, Yaoundé, Clé, 1982, p.362.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

l'individu pour le laisser s'affirmer dans le moule communautaire. L'atomistique telle que semble la concevoir l'égologie occidentale n'est pas une réalité africaine. Elle lui est totalement étrangère. Cependant, lorsque l'atomistique se constate dans les communautés africaines contemporaines, elle y est reconnue forcément comme une déformation, la résultante de l'interpénétration des cultures vouées, au plus haut point, à cette pensée de l'atomistique. A quoi se rapporte donc l'ego dans l'anthropologie politique et dans l'ontologie africaine?

Dans son ouvrage *L'Esprit de l'aube*, Jamake Highwater, sociologue américain affirmait : « les relations tribales ... ne sont jamais fondées sur la tolérance des autres, mais bien sur l'expérience du moi comme une partie des autres »⁸. Cette affirmation de Highwater rend compte de la spécificité des groupes tribaux dans leur quasi totalité. En effet, les cultures primales peuvent nous aider à l'intellection de la vie communautaire qui, par ailleurs, a ses aspects négatifs. La communauté traditionnelle est, de fait, une communauté intégrée, c'est-à-dire que dans cette communauté l'homme se définit, de prime à bord, comme un être social et sociable. Il naît à l'intérieur du lien social.

Comme le disait Aristote « *l'homme est un animal social* ». Mais le lien social tribal va plus loin que cette affirmation aristotélicienne. Aristote pensait, en effet, qu'il fallait être un animal ou un dieu pour se passer de la société. Contrairement à l'aristotélisme, la conception tribale africaine ne voit jamais l'homme à l'extérieur du lien social. Il est connecté d'une manière ou d'une autre aux éléments visibles et invisibles de la communauté politique qui prend en compte tous les êtres vivants, les êtres inertes et les dieux. A ce titre, la terre, les plantes, les eaux et les êtres surnaturels, le temps et l'espace forment une symphonie qui donne un équilibre symbolique et réel à la communauté des hommes⁹. Communauté humaine sacrée et consacrée par des interdits, des totems et des pactes de sang pour maintenir la paix sociale. Tous les êtres sont d'emblée tous partie intégrante de la communauté politique

⁸ Jamake Highwater, *L'Esprit et L'aube, vision et réalité des indiens d'Amérique*, Editions Age d'Homme, 1984, pp.172-173.

⁹ Amadou Hampaté Ba, *Kaydara*, Abidjan, NEA, 1978.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

réelle et à la fois symbolique et sacrée. Un extrait du compte initiatique peul *Kaydara* de Amadou Hampaté Ba le montre bien : « ... nous venons tous d'une gouttelette tombée en pluie merveilleuse dans une cavité secrète et fertile. Nous allons vers la disjonction vers la putréfaction, vers le retour à la source »¹⁰. Retour à la terre mère et à la poussière, le lieu de provenance de l'homme. Ce qui à l'évidence représente le cycle de la vie humaine et, sans aucun doute, le cycle des êtres et des choses de la nature phénoménale. De fait, l'une des valeurs tribales primordiales en Afrique est la conception de la communauté. Elle est la mise en commun de toute la vie des hommes. Cette communauté est l'élément primordial et l'âme de la tribu. Elle est ce qu'on pourrait nommer *l'ego fondamental*, en ce qu'elle représente le socle de la communauté politique. Ce qui revient à dire que dans les communautés tribales, le plus petit élément ne peut être isolé. Cet élément primordial, à rebours de la théorisation du pouvoir politique occidental (Hobbes, Machiavel, etc.), ne se trouve pas dans l'individu, il se trouve plutôt dans la communauté, dans le commun, le lieu par excellence de la manifestation de l'altérité fondamentale.

Cette altérité prend forme dans la famille où le lien de sang, l'amour et l'affection solidifient le vivre-ensemble. Dans ces communautés primitives, l'altérité ne s'éprouve pas dans un contrat social. Elle ne le conditionne pas non plus. Comme le dit Alain, en substance, les sociétés fondées sur un contrat ne sont pas de véritables sociétés. De plus, en Afrique précoloniale, la vie communautaire se justifie par une histoire commune, une culture commune, des valeurs communes et surtout une identité commune : « les croyances proprement religieuses sont toujours commune à une collectivité déterminée(...) elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres(...)»¹¹. Les communautés primitives s'établissent sur des valeurs morales, affectives, culturelles qui lient leurs membres. En d'autres mots, les relations interindividuelles sont motivées par la considération primitive et primordiale de l'altérité, qui renvoie à une et une seule réalité : « je ne suis que parce que les autres sont ». Sans eux, je ne

¹⁰ Idem, p.44.

¹¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

suis rien et sans moi, ils ne sont rien, non plus. Ce qui veut dire encore que la relation aux autres n'est pas une relation séparée, intéressée et égoïste. Les jouissent d'une interpénétration primordiale qui donne sens à la vie communautaire elle-même.

De fait, l'ontologie traditionnelle africaine se rapporte à une forme de mysticisme d'élan magico religieux et à un type de rationalité qui lie l'être-au-monde aux éléments de la nature comme la terre, la forêt, les eaux et surtout le sang. Ce qui produit un être-au-monde spécifique très éloigné de l'existant ou du Dasein phénoménologique qui ne sont que des renversements du cogito. Il existe une liaison entre les hommes et tous les autres éléments de la nature, une âme collective primordiale à laquelle tous les hommes sont, de prime à bord, rattachés. En d'autres termes, le lien est au centre de toutes les formes de création naturelle. Le respect des éléments de la nature impose aux hommes des totems et autres interdictions pour maintenir l'équilibre entre l'homme et la nature. Toutes les choses sont vues comme mystérieusement reliées les unes aux autres. Chaque chose est, de ce fait, parente de tous les êtres ou de toutes les autres choses. Ainsi, rien n'a d'existence isolée¹². Bien plus clairement, la communauté tribale ne se réduit pas à un simple concept : elle est typiquement une expérience de vie quotidienne qui tire sa substance dans le sérieux accordé aux liens entre tous les hommes et toutes les choses auxquelles ils sont liés. On ne fait pas l'expérience de l'être-ensemble, on la vit avec notre être tout entier, et il ne peut en être autrement. Dans la conception tribale tout se joue sur le nivellement. En effet, l'esprit communautaire a l'avantage de mettre tout le monde sur un même plan. Une en son essence et multiple dans les choses et les êtres qui la composent, la société tribale africaine est faite d'êtres mus par l'idée immuable d'une reconnaissance de l'autre être comme un autre soi-même. Chaque être et chaque chose occupent, en effet, une place de choix et jouent un rôle qui assure l'équilibre et l'harmonie du monde. Comme le fait remarquer, une fois de plus, Jamake Highwater : « la liaison de l'individu et de la tribu s'étend vers l'extérieur, par delà la famille, la bande ou le clan pour inclure toutes choses du monde. Ainsi, rien n'existe de façon isolée.

¹². (Cette liaison entre l'homme et la nature, pourrait aider, au besoin, aux différentes recherches sur la crise écologique actuelle, et pourquoi pas, dans la recherche médicale et pharmaceutique. Mais cette parenthèse ne répond pas à nos objectifs présents)



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

L'individualisme ne suppose pas l'autonomie, l'aliénation ou l'isolement. Et la liberté n'est pas le droit de s'exprimer soi-même, mais celui, beaucoup plus fondamental, d'être soi-même »¹³, c'est-à-dire un être qui ne se définit que par et dans l'altérité.

Une telle conception diffère pleinement et totalement de l'ontologie occidentale de l'ego, en ce qu'elle met l'altérité en avant et à la base de la société. Pour les Africains, le primordiale se trouve dans l'être ensemble. Elle fait de l'altérité l'élément au début et à la fin de la communauté, contrairement à la conception ontologique occidentale qui, à l'image de la philosophie de Descartes et de Hobbes, pose l'ego comme l'élément primordiale de la société : « la connotation que les occidentaux...attachent au terme individualisme n'est pas valable pour les sociétés où l'interdépendance est une réalité substantielle et expérientielle, et non un slogan politique. Dans les relations tribales, il n'ya pas de salut en dehors de la perpétuation de la tribu elle-même parce que l'existence de l'individu présuppose l'existence de la communauté.»¹⁴. La connotation occidentale de la communauté est différente, à biens des égards, de la communauté africaine. Si nous nous en tenons à l'atomistique fondamentale de Descartes, Hobbes, Hegel, Marx et même Rousseau il ressort que la société se constitue par simple intérêt.

En effet, chez Hobbes, le lien social se justifie principalement par des intérêts. Ce n'est pas parce que les egos éprouvent de la bienveillance les uns envers les autres qu'ils pactisent. Ils le font parce qu'ils trouvent des avantages sécuritaires et économiques susceptibles de procurer une qualité de vie espérée. A cet effet, la lutte pour la survie est la première cause de la formation de l'Etat : « Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est soit en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque chose pour lui-même »¹⁵. Il est donc clair que pour lui, la société naît du besoin que les hommes éprouvent de rencontrer l'autre pour leur intérêt

¹³ Jamake Highwater, *L'Esprit de l'aube, vision et réalité des indiens d'Amérique*, Editions Age d'homme, 1984, p.160.

¹⁴ *Idem*, p.160.

¹⁵ Hobbes Thomas, *Leviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.p.131.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

propre ; ce qui rend difficile la question du déconstructivisme des individualismes dans son œuvre. Autrement dit, la société naît parce que les hommes se rassemblent pour défendre des intérêts propres et les intérêts communs. C'est parce que les uns ont besoin des autres qu'ils entretiennent des relations sociales entre eux et non par affinité. Finalement, c'est bien l'exigence de conservation de l'espèce humaine et des biens matériels qui réunit les hommes en société.

A la lumière de ce qui suit, le fossé se creuse de lui-même entre la philosophie occidentale de l'ego et la philosophie africaine de l'altérité primordiale. Sur le point touchant à la conception africaine, notre référence à l'histoire est très importante. En effet, si nous interrogeons l'histoire récente du continent noir, nous nous rendons à l'évidence que la colonisation a introduit l'autonomie individuelle dans les communautés primitives et brisé, par ce fait, progressivement l'unité collective telle que conçue par les bases de la tradition africaine. Ce sont là des signes caractéristiques d'une civilisation atomisée, d'un monde qui tue la collectivité au profit de l'individu. La tendance à renforcer l'individualisme se trouve amplifiée dans l'industrialisation, l'urbanisation, la scolarisation et l'introduction d'une administration nouvelle et complètement parallèle à l'administration tribale politico juridique de l'arbre à palabre ou de la chefferie traditionnelle.

II- Des transformations de l'altérité basique

La pénétration de l'individualisme occidental dans la civilisation communautaire africaine, par les canaux ci-dessus cités, a suscité un changement de style de vie, et introduit la modernité occidentale dans le quotidien des Africains. Les villages, les mentalités, le sens de la communauté se trouvent pervertis par les effets d'un tel mélange, qui possède aussi ses avantages. En écrivant *Peau Noire, masques Blancs*, Franz Fanon¹⁶ tirait déjà la sonnette d'alarme sur l'indigestion que pouvait susciter cette appropriation culturelle occidentale mal gérée. Son objectif était à la fois de dénoncer et de prévenir l'individu occidentalisé et la communauté traditionnelle sur la nécessité de garder une conscience vive des risques d'une

¹⁶ Franz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

rupture avec les sources et ressources traditionnelles et chercher à éviter un tel effacement culturel.

Contrairement à l'altérité des sociétés traditionnelles africaines, l'individualisme est lié à l'égoïsme individuel qui dans son prolongement pourrait être apparenté à l'égoïsme de groupe. Le repli sur soi, le fondamentalisme, l'intégrisme, le tribalisme, la xénophobie et tous les maux émanant du trop plein de soi-même ou du refus catégorique de se mélanger aux autres peuples en sont les conséquences directes. Cet individualisme est en relation directe avec l'évolution des sociétés à deux vitesses qui ont tendance à se généraliser dans notre monde. Sociétés représentatives du Nord et du Sud, de l'Est et de l'Ouest. Sociétés où les plus riches s'enrichissent davantage et où les plus pauvres s'appauvrissent foncièrement. Sociétés dans les pays en voie de développement où le développement économique se fait au profit des minorités, tandis que la majorité des populations voit leurs conditions de vie se détériorer. Comme le dit Jean Rousseau : « ces sociétés à deux vitesses portent en elles-mêmes la semence de leur propre destruction comme en témoigne l'accroissement de la violence sous toutes ses formes »¹⁷. L'une des résultantes d'une telle société, est l'égoïsme communautaire, qui pousse, au plus haut point, le retrait et le repli du groupe sur lui-même. Si tant est que les sociétés africaines ont perdu leur originalité et leur authenticité et les repères culturels, comment alors se vit l'altérité dans les sociétés africaines modernes ? S'agit-il d'une altérité résurgente de la nécessaire déconstruction de l'ego ? Si tel est le cas, à quoi se rapporte l'accueil de l'autre ?

La mutation de l'égoïsme strict en ouverture communautaire exige, comme le dit en substance Emmanuel Levinas une défaillance de l'être tombant en humanité¹⁸. Cette nouvelle vision du monde qui suppose une fusion des egos, dans une nouvelle unité ne pourra advenir que si et seulement si, les individus sont prêts à tomber véritablement dans la proximité des autres hommes. C'est-à-dire effectuer une véritable déconstruction de l'ego en s'ouvrant aux autres.

¹⁷ Jean Rousseau, *Venir à la rencontre. Les obstacles au développement*, Montréal, Editions Sciences et Culture, 1996, p. 45.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de poche, Biblio Essais, 1972, p. 11.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

Mais dans la société occidentale l'altérité obéit à une distanciation propre qui semble tourner résolument le dos à une véritable déconstruction de l'égo. C'est une altérité très approximative contraire à « l'altérité qui infiniment obligent fend le temps d'un entre-temps infranchissable : (l'un) est pour l'autre d'un être qui se dé-prend, sans se faire le contemporain de (l'autre), sans pouvoir se placer à cotés dans une synthèse s'exposant comme un thème ; l'un-pour-l'autre entant que l'un-gardien-de-son-frère, tant que l'un-responsable-de-l'autre.»¹⁹. Faire signe à autrui, l'accueillir comme le dit Emmanuel Levinas suppose une déchirure de la facette de l'égo pour une fusion productrice d'une nouvelle unité. Cette unité nouvelle, à rebours de l'unité première exprimée dans l'égoïsme strict, devra faire augure d'une unité généreuse et globale dans laquelle toute la splendeur et le pacifisme de l'humain pourra s'exprimer : « l'un signifie l'autre et est signifié par lui, chacun est signe de l'autre, renonçant à ce que Jean-François Lyotard appelle sa figure pour trépassé à l'autre »²⁰.

L'une des plus grandes faille de l'économie politique occidentale semble se trouver dans l'allure presque indépassable des égoïsmes. A aucun moment, la nomenclature politique des sociétés occidentales ne réussit à justifier la nécessité du dépassement de l'égo, par autre chose que les intérêts particuliers. Dans un tel esprit, la société ne peut se définir que comme un agrégat d'intérêts opposés, comme système de tempérassions des intérêts contraires. L'objectif ici recherché est de résoudre la question de l'accueil de l'autre et de la communautarisation sous une forme de réinvestissement des énergies individuelles dans le formatage d'une communauté aux entrées multiples. Des entrées symbolisées par une sorte de rituel de négation ou de mort symbolique de soi, pour le surgissement de la communauté.

La conception de l'égo tel qu'il se déploie fait surgir une tache indélébile, un refus de l'altérité qui brouille le sens même du vivre-ensemble. S'il est vrai que les sociétés occidentales mettent en avant l'antériorité et la primauté de l'égo à l'intérieur de la communauté politique, il est aussi vrai que le déconstructiviste de l'égo pose un réel problème : celui de l'acceptation véritable de l'altérité. Comment peut-on déconstruire l'égo

¹⁹ *Ibidem*, pp.10-11.

²⁰ *Ibidem*, p. 10.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

dans un monde qui se définit essentiellement par son égoïsme ? A quelles conditions l'hospitalité ou l'accueil de l'autre homme peut-il être encore possible, quand les repères relèvent de l'hypothèse et de la déduction ? Jusqu'à quel point le déconstructivisme de l'ego peut-il croiser le sens du déconstructivisme derridien²¹ dans la problématique de la pacification des rapports post conflictuels ? Ces différentes interrogations rendent compte de la complexité du détachement de l'ego. L'ego fait face à une rigidité qui l'empêche de rentrer véritablement dans l'altérité. L'impossibilité de déconstruire l'ego, telle que systématisée dans les communautés politiques modernes est typique des sociétés occidentales, à rebours des sociétés tribales africaines. Comme toutes les sociétés qui s'engagent dans une dynamique de rencontre, les sociétés africaines dérivent dans des replis identitaires, mais restent pourtant profondément moléculaires.

III- L'accueil et les dérives de l'ego

La constitution de la pensée et de la parenté africaine n'est pas atomiste. Elle est profondément moléculaire. De fait, chaque Africain naît dans l'altérité. En Afrique, chacun possède naturellement un droit ontologique à investir l'ego de son frère. L'homme africain se saisit d'emblée comme un être social et sociable. La prise de conscience de soi est une prise de conscience collective ; ce qui annule, du coup, la substantialité du concept d'ego au profit de la fraternité et de la parenté qui sont du domaine du sacré. L'égoïsme, dans son assertion la plus stricte, se déploie hors du registre de la sagesse africaine. Si elle est aujourd'hui en vue dans les sociétés africaines modernes, c'est en raison de l'exode rural, de l'urbanisation, des phénomènes liés à la conquête occidentale de l'Afrique, qui a introduit la culture occidentale dans les habitudes africaines. L'ego dans l'Afrique tribale est foncièrement rattaché au groupe ou à la communauté. L'égoïsme au sens occidental n'y existe pas, ou, au mieux, il est phagocyté par la parenté et la fraternité qui prennent au dépourvu tous les dominants occidentaux sur la base de la sagesse populaire. La question de savoir ce que c'est que la société africaine au vu de l'ego de Hobbes va nous guider tout au long de ce travail, pour

²¹ Jacques Derrida est le penseur authentique du déconstructivisme. Il s'agit d'un mouvement de pensée philosophique qui met en avant une critique non pas négative mais productive d'une dimension nouvelle des choses. Il s'agit, plus clairement, d'une volonté de transgression systématique des codes et normes classiques pour parvenir à une nouvelle construction.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

rendre substantielle les relations à plaisanterie en Afrique, moyens d'ouverture aux autres pour la gestion durable des conflits guerriers. L'accueil doit prendre une autre dimension pour rendre compte du déconstructivisme de l'ego.

La conception de l'ego pourrait mettre en avant une pensée de l'égoïsme dans ses dérives les plus spectaculaires et les plus endémiques. L'égoïsme communautaire pourrait s'exprimer dans les questions identitaires, les extrémismes de tous genres (religieux, culturel, politique). De ce point de vue, toutes les problématiques des attentats du 11 Septembre sont des preuves. En effet, les sentiments de suprématie, de surpassement extrême et de repli sur soi nourrissent la plupart des conflits dans le monde et particulièrement en Afrique. Le génocide rwandais, les guerres de la Sierra-Léone, du Tchad, du Congo Kinshasa, du Liberia et de la Cote d'Ivoire en sont les preuves évidentes. La lutte pour la survie identitaire ou communautaire, religieuse et politique traduit, dans le fond, une lutte pour le maintien de soi au détriment de l'autre: l'autre, envahissant et envahisseur, étrange et étranger. Dans une perspective et une logique d'individualisation des relations intercommunautaires, l'autre représente un danger pour ma quiétude. Il est le pervertisseur de mon authenticité et se présente comme cet étrange individu, venu d'ailleurs pour me mettre en danger et voler mes biens. Des concepts comme l'ivoirité, sous le vocable de l'identité nationale, sont hautement significatifs d'une telle phobie de l'étranger. Car autour de ces concepts se dessine tout le malaise de l'immigration et de l'intégration sous régionale qui rendent illusoire la mondialisation et l'idéal du village planétaire. Que faire donc de cet autre, objet de ma perte? Est-il possible de le mettre en isolement ou de se mettre soi-même en autarcie? Est-il possible de vivre sans les autres?

Qui se prononce sur le vivre-ensemble et y travaille, le fait forcément à partir d'une expérimentation. Si le principe social de regroupement politique peut être dit « universel », il est vrai qu'il se construit avec des différents « moi », c'est-à-dire des individus aussi différents les uns des autres. L'expression de la rencontre des autres aussi douce ou violente qu'elle puisse paraître, ne peut ôter en l'être humain l'élan naturel de l'accueil de l'autre. Ainsi se dresse forcément une éthique de l'altérité et de l'altération telle que développé par la pensée africaine et par un penseur comme Emmanuel Levinas. Cette pensée de la réciprocité, si elle fait sens, résonne forcément en insistant sur la réceptivité et la vulnérabilité de l'homme.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

Cette affirmation selon laquelle tout sujet est altéré et s'ouvre à l'altération que provoque en lui l'autre s'adresse à tous les individus et les implique directement.

Accepter de déconstruire son ego c'est refuser la solitude et accueillir le support sans lequel la communauté est inexistante : l'alter ego. Autrement dit, il faut prendre conscience de la démesure de l'ego et des replis identitaires pour accueillir les autres. Cette mort à soi-même permet d'accéder à une nouvelle vision de la vie. C'est la vision du retrait de soi, de la mort à soi. Vision dont les sociétés tribales africaines symbolisent, au plus haut point, l'effectivité. C'est à ce prix que la mort donne sens à la vie, que le « *moi* » donne être au « *nous* », que l'ego accueille l'alter ego, dans une intégration et une interdépendance véritable. L'homme, dans cette mesure, ne peut plus être présenté comme un *être-pour-soi*, mais comme un *être-pour-l'autre* ; ce que Emmanuel Levinas a rendu substantiel dans l'idée de l'ouverture à l'infini par rapport à la question historique de la totalité qui a alimenté l'histoire de la philosophie de Platon à Hegel : L'histoire de la philosophie de Platon à Hegel avait exploré la voie de la totalité. Levinas se risquait, sous nos yeux, à explorer l'autre voie, celle de l'ouverture à l'infini. Non pas à un infini inconnu et vague, mais à celui auquel ouvre toute rencontre véritable avec autrui.

Quand on étudie les cultures africaines tribales, on prend conscience de cette dimension de l'accueil et de l'hospitalité qui en rend compte effectivement. Pour les sociétés tribales africaines, vivre c'est vivre-ensemble. Et ce vécu ne néglige pas, outre mesure, les distorsions internes ou externes, les rencontres qui surgissent de l'esprit de conquête propre à tout peuple désireux d'étendre son territoire. La guerre est une réalité quasi humaine, qui n'échappe à aucun peuple, pas même aux peuples conçus sur le socle de l'altérité. Aucune civilisation ou société n'échappe aux périples des rencontres fracassantes. Aucune conquête ne s'effectue sans le combat. Le vécu de chaque peuple suppose des tensions et des torsions dont la cicatrisation obéit à des logiques internes et des codes réparatrices propres. La question n'est pas celle de l'abolition des conflits mais de leur question politique. Le travail consiste ici à montrer qu'en Afrique subsaharienne, la Paix peut être obtenue par la médiation des alliances ou parenté à plaisanterie.

Conclusion



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

Quand on étudie les cultures africaines traditionnelles, on prend conscience d'une dimension de l'accueil et de l'hospitalité qui en rend compte effectivement de l'altérité primordiale. Pour les sociétés traditionnelles africaines, vivre c'est tout simplement vivre-ensemble. Et ce vécu ne néglige pas, outre mesure, les distorsions internes ou externes, les rencontres qui surgissent de l'esprit de conquête propre à tout peuple désireux d'étendre son territoire. La guerre est une réalité quasi-humaine, qui n'échappe à aucun peuple, pas même aux peuples conçus sur le socle de l'altérité. Aucune civilisation ou société n'échappe aux périples des rencontres fracassantes. Aucune conquête ne s'effectue sans le combat. Le vécu de chaque peuple suppose des tensions et des torsions dont la cicatrisation obéit à des logiques internes et à des codes réparatrices propres. La question n'est pas celle de l'abolition des conflits mais de leur question politique. Le travail ici consistait à montrer qu'en Afrique subsaharienne principalement, la paix peut être obtenue aux sources du sens de l'altérité primordiale.

Cette introspection sur l'altérité basique est une invitation à des initiatives, en vue d'un *agir communicationnel*, pour changer le monde, non pas dans le sens d'une déconstruction béate et d'une refondation muette qui se soustrait de son l'histoire ; mais dans le sens d'une solidification des acquis culturels au service d'un vivre-ensemble harmonieux et de la paix. Penser ensemble pour agir ensemble, tel doit être le credo d'une l'humanité singulièrement attachée à sa culture ; le cri de cœur de toutes les contrées en situation post-conflictuelle, en situation de réparation, de reconstruction et de réconciliation. Il s'agit, pour nous, de mettre l'altérité en contexte, d'en exploiter les fonds pour tenter de proposer un procédé original qui tienne compte des réalités culturelles locales. Mettre à contribution l'altérité basique est une ouverture vers l'idée transitionnelle post-crise. Dans un tel esprit, la réparation et de reconstruction post-crise constitueraient, dans le fond, une forme alternative à la procédure normative et surtout à l'Etat de droit, qui vise à raccommoier le lien social brisé et à privilégier l'humain, en passant un accord sur les valeurs humaines.

Evidemment, une telle initiative pose un réel problème : celui de la suspension provisoire du cours normal de l'Etat de droit qui crée inévitablement la confusion entre les institutions démocratiques et le lien social. L'une des solutions possibles envisageable serait d'introduire une souplesse dans le nouveau contrat social; un contrat qui formaliserait les acquis culturels en passant provisoirement et momentanément sous silence, le train normal de l'Etat. Ainsi, se dégagera sans nul doute le sens propre du deconstructivisme des certitudes et de ce qui est conçu comme norme par la communauté internationale. Ce travail de recherche est une invitation à questionner notre façon habituelle de penser et de nous ouvrir à des cheminements autres que ceux déjà catalogués comme les bonnes voies à suivre dans la recherche du vivre-ensemble et de la résolution pacifique des conflits en Afrique. La



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

structure moléculaire des sociétés africaines est favorable à une redynamisation de l'altérité basique pour promouvoir les mécanismes traditionnels africains dans le règlement des conflits en Afrique.

Bibliographie:

Hampaté Ba (Amadou), *Kaydara*, Abidjan, NEA, 1978.

Balandier (George), *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

Berkman (Gisèle) et Jacot Grapa (Caroline), *Archéologie du Moi*, Saint-Denis, PUV, 2009.

Bidima (Jean-Godefroy), *La palabre, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

Dika-Akwa N'ya Bonambella (Prince), *Problèmes de l'anthropologie et l'histoire africaines*, Yaoundé, Clé, 1982

Dumont (René), *Pour l'Afrique, j'accuse. Le journal d'un agronome au Sahel en voie de destruction*, Paris, Plon, 1986.

Filliozat (Isabelle), *Les autres et moi. Comment Développer son intelligence sociale*, Paris, Editions JC Lattès, 2009.

Foucault (Michel), « *Il faut défendre le société* ». Cours au Collège de France (1975-1976), Paris, les éditions du Seuil et Gallimard, 1997.

Goemaere (Eric) et Ost (François), *L'action humanitaire : questions et enjeux*, [http://www.dhdi.free.fr/recherches / Droit de l'Homme / Article/geomaereost.htm](http://www.dhdi.free.fr/recherches/Droit%20de%20l'Homme/Article/geomaereost.htm). Consulté le 26 décembre 2009

Highwater (Jamake), *L'Esprit de l'aube. Vision et réalité des Indiens d'Amérique*, Editions Age d'homme, 1984.

Hobbes (Thomas), *De Cive*, Traduction Sorbière, Paris, Garnier, 1974.

Hobbes (Thomas), *Léviathan*, traduction François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

Ki-Zerbo (Joseph), *A quant l'Afrique*, Paris, Editions de l'Aube, 2003.



Revue Baobab: Numéro 7

Deuxième semestre 2010

Laruelle (François), *Théorie des étrangers, Science des hommes, Démocratie non- psychanalyse*, Paris, Editions Kimé, 1995.

Levinas (Emmanuel), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de poche, Biblio essais, 1972.

Levinas (Emmanuel), *Totalité et Infini- Essai sur l'extériorité*, Paris, le Livre de poche, Biblio essais, 1971.

Marazé (Charles), *La science et les facteurs de l'inégalité. Leçons du passé et espoirs de l'avenir*, avec les contributions de Amady, de Hassan, de James Dator, Joseph Needham, André K. Olodo, Federio Pannier, S.N. Sem et Dere De Sollo Price, Paris, UNESCO 1979.

Nancy (Jean-Luc), *Être Singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

Ricœur (Paul), *Soi-même comme un Autre*, Paris, seuil, 1995.

Rieff (David), *L'humanitaire en crise*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2004.

Rousseau (Jean), *Venir à la rencontre. Les obstacles au développement*, Montréal, Editions Sciences et Culture, 1996.

Sang Ong-Van –Cung (Kim), *Descartes et la question du Sujet*, Paris, PUF, 1999.

Sartre (Jean Paul), *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

L'action Humanitaire, Paris, PUF, coll. Que Sais-je ? 1998.

Sissao (Alain Joseph), *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina faso. Mécanisme de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou, Sankofa et Gurli Editions, 2002.