



LA PAUVRETÉ COMME PRO-VOCATION

SESS Honoré Melchisédek

Département de philosophie

Université Alassane Ouattara (Bouaké – Côte d'Ivoire)

Résumé

La pauvreté ne saurait se réduire à un simple déficit de ressources matérielles ; elle constitue un scandale moral et une atteinte directe à la dignité et à l'autonomie morale et politique de l'individu, en le plongeant dans une dépendance absolue. Dès lors, le problème central réside dans l'incapacité d'un universalisme moral abstrait à répondre aux exigences de la misère matérielle dans les contextes de sous-développement, notamment en Afrique. Comment refonder un universalisme éthique capable de garantir la dignité humaine face à la vulnérabilité extrême ? Pour surmonter le formalisme déconnecté du réel, la réflexion engage un dialogue Nord-Sud entre l'humanisme kantien et le paradigme relationnel de l'Ubuntu. En s'appuyant sur l'éthique de la libération ancrée dans la réalité des périphéries, la dignité se repense non plus de manière isolée, mais sous un angle incarné et intersubjectif, articulant ainsi la rigueur des principes moraux à l'exigence de justice sociale et de transformation des structures d'injustice. Pour résoudre cette problématique, la démarche s'appuie sur une méthode herméneutique et comparative, propre au dialogue interculturel, couplée à une analyse critique et dialectique des concepts d'autonomie et d'intersubjectivité.

Mots-clés : Dialogue – Dignité – Intersubjectivité – Pauvreté – Ubuntu – Vulnérabilité.

Digital Object Identifier (DOI) : <https://doi.org/10.5281/zenodo.23474004>

1 Introduction

Définir la pauvreté uniquement par le manque de ressources matérielles revient à masquer sa dimension la plus destructrice : le ravalement de l'individu au rang de simple moyen et la négation de sa valeur intrinsèque. Dans le champ de la réflexion éthique et politique

contemporaine, le dénuement extrême ne saurait être réduit à un simple dysfonctionnement économique ou structurel ; il constitue une dégradation profonde de la condition humaine. Aborder « La pauvreté comme pro-vocation » invite ainsi à sortir d'une lecture purement empirique pour penser la misère comme un véritable scandale moral. Elle interpelle la conscience philosophique, ébranle les théories politiques traditionnelles et met en crise nos fondements anthropologiques et juridiques.

Au cœur de cette provocation se trouve le concept kantien de la dignité (Würde). Pour Emmanuel Kant, l'être humain possède une valeur absolue qui le distingue de toute chose ayant un prix. Comme le souligne le philosophe dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Ce qui a un prix peut être remplacé par quelque chose d'autre à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet aucun équivalent, c'est ce qui a une dignité. »¹

La pauvreté extrême constitue précisément la négation pratique de cette exigence : en plongeant l'individu dans une dépendance matérielle absolue, elle érode son autonomie, compromet sa capacité d'auto-détermination et tend à le chosifier. Sur le continent africain, cette déchéance prend une tournure singulièrement violente, en mettant à mal l'affirmation des sujets comme agents moraux et politiques à part entière.

La pauvreté devient alors une « pro-vocation » au sens fort : un appel qui somme la raison philosophique de sortir de ses abstractions pour affronter la réalité du besoin. Comment concilier la subjectivité théorique du criticisme et l'idéal du règne des fins avec l'épreuve existentielle de la faim et de la vulnérabilité ? Face aux limites d'un universalisme purement déductif, la réactivation de l'intersubjectivité s'impose pour repenser l'action morale au plus près des réalités de l'oppression et du sous-développement. Pour répondre à cet enjeu, cette étude s'articule autour de trois axes fondamentaux. Dans un premier temps, la réflexion croise l'éthique et la pauvreté en Afrique à travers un dialogue Nord-Sud articulé autour de l'humanisme kantien et de l'intersubjectivité. Il s'agit d'examiner dans quelle mesure le modèle kantien de la subjectivité autonome peut s'enrichir d'un dialogue herméneutique et éthique avec les philosophies de l'intersubjectivité, afin de penser la dignité au sein des réalités africaines. Ensuite, le travail aborde l'éthique de la libération en tant qu'éthique ancrée dans le contexte du sous-développement, en analysant la nécessité d'une démarche qui prend pour point de départ l'expérience des périphéries, la parole des dominés et le devoir de transformation des structures d'injustice. Enfin, la confrontation de ces deux paradigmes permet d'envisager deux approches complémentaires pour une éthique universaliste, évaluant ainsi la possibilité d'un universalisme renouvelé capable de conjuguer la rigueur des principes moraux abstraits et la concrétisation des exigences de justice au cœur de la vulnérabilité humaine.

2 Éthique et pauvreté en Afrique : Dialogue Nord-Sud autour de l'humanisme kantien et de l'intersubjectivité

La confrontation entre la théorie morale occidentale et la réalité empirique du sous-développement en Afrique impose une réévaluation des cadres conceptuels hérités de la

¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1993, p. 153.

modernité. Au cœur de cette exigence se trouve l'humanisme d'Emmanuel Kant, dont la formule de l'impératif catégorique constitue l'un des piliers de la philosophie morale : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.* »²

2.1 Les limites de l'autonomie abstraite face à la vulnérabilité matérielle

L'exigence kantienne pose le sujet moral comme un être autonome, dont la dignité (Würde) découle de sa capacité à se donner à lui-même sa propre loi rationnelle. Cependant, transposée dans le contexte du dénuement extrême qui touche une large part des populations africaines, cette conception purement formelle de la subjectivité rencontre une limite pratique majeure. La pauvreté absolue ne se contente pas d'entraver le bien-être matériel ; elle attaque les conditions de possibilité mêmes de l'exercice de l'autonomie.

Lorsque la quotidienneté est absorbée par l'urgence de la subsistance biologique, le sujet rationnel est confronté à une chosification de fait. Comme le souligne le philosophe camerounais Ebénézer Njoh-Mouelle : « *La pauvreté matérielle entrave la liberté d'esprit. On ne peut pas demander à un homme affamé d'exercer pleinement sa souveraineté de sujet moral sans lui donner d'abord les moyens matériels de son existence.* »³

L'écart s'aggrave ainsi entre l'autonomie de droit — reconnue théoriquement à tout être humain — et l'autonomie de fait, confisquée par la précarité structurelle. Une éthique qui se bornerait à proclamer l'égale dignité des personnes sans interroger les conditions matérielles et relationnelles qui permettent son effectivité risque de sombrer dans une abstraction inopérante, voire dans une légitimation passive du statu quo. Dans cette perspective, la philosophe américaine Martha Nussbaum rappelle la nécessité d'ancrer la dignité dans des capacités réelles : « *Les capacités ne sont pas de simples aptitudes résidant à l'intérieur de la personne ; elles englobent les libertés et les possibilités créées par la combinaison entre les facultés personnelles et le milieu politique, social et économique.* »⁴

2.2 Le paradigme de l'intersubjectivité : du Cogito au "Nous sommes"

Pour surmonter cette aporie, la pensée africaine contemporaine propose un déplacement épistémologique crucial : le passage de la subjectivité atomique (dérivée du Cogito cartésien ou de l'autonomie transcendantale kantienne) à un paradigme fondamentalement intersubjectif. Ce paradigme trouve son expression la plus articulée dans l'éthique de l'Ubuntu, théorisée notamment par John Mbiti et condensée par l'adage ontologique : « *Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, donc je suis.* »⁵

Dans cette perspective, l'être humain ne se réalise pas dans l'isolement de sa conscience rationnelle, mais dans et par le réseau de relations qui le lie à autrui. La personne (muntu) est un devenir permanent, une dynamique d'accomplissement éthique médiatisée par la communauté. Le philosophe d'Afrique du Sud Mogobe Ramose précise cette ontologie relationnelle : « *L'être de l'être humain se déploie dans une relation continue avec les autres*

² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard, 1993, p. 108.

³ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 1970, p. 45.

⁴ Martha Nussbaum, *Capacités : Essai sur la justice sociale*, trad. Solange Clavel, Paris, Éditions Clinamen, 2012, p. 38.

⁵ John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, trad. Christiane, Yaoundé, Éditions CLE, 1972, p. 142.

êtres humains ; l'individualité est une émergence constante issue de l'interaction sociale et non une substance isolée préexistante. »⁶

2.3 Vers une fécondation croisée : pour une dignité incarnée

Loin de s'exclure, l'humanisme kantien et le modèle intersubjectif africain gagnent à être mis en dialogue dans le cadre d'un échange Nord-Sud équitable.

La critique kantienne protège le modèle communautaire contre les dérives du communautarisme fusionnel ou de la tyrannie du groupe. Elle rappelle que le groupe ne saurait absorber l'individu au point de dissoudre son droit d'initiative ou sa liberté de conscience. Paulin Hountondji met en garde contre la réification de la tradition : « *La libération de l'Afrique exige une critique sans concession du passé et le refus de sacrifier la liberté de l'individu sur l'autel d'un unanimisme communautaire illusoire.* »⁷

Inversement, l'ontologie relationnelle offre à l'humanisme universel un ancrage concret. Elle montre que la dignité n'est pas une propriété statique que l'individu possède de manière autarcique, mais une réalité vulnérable qui s'entretient et se préserve par le soin mutualisé, la réciprocité et la responsabilité partagée. Comme le formule Achille Mbembe : « *Penser la réparation et la justice à l'échelle du monde exige d'admettre que notre humanité n'est pas un attribut individuel, mais un tissu commun forgé par la réciprocité des égards.* »⁸

Penser la pauvreté en Afrique sous cet angle transforme la réponse éthique : la misère n'est plus seulement une atteinte à la liberté d'un individu isolé, mais une rupture du tissu intersubjectif qui dégrade l'ensemble de la communauté morale. Ce dialogue montre la nécessité de dépasser l'assistance unilatérale pour fonder une justice redistributive et réparatrice basée sur le respect mutuel.

En somme, l'analyse de la pauvreté en Afrique à travers le prisme du dialogue Nord-Sud révèle les limites d'un universalisme abstrait lorsqu'il est confronté aux réalités matérielles de la misère. Si l'humanisme kantien offre un socle théorique indispensable en affirmant la dignité inaliénable de la personne humaine et en refusant qu'elle soit réduite à un simple moyen, il gagne à être réarticulé par les éthiques de l'intersubjectivité et de la solidarité communautaire. Le dialogue entre la philosophie occidentale de l'autonomie et les concepts africains du vivre-ensemble permet de redéfinir la pauvreté non pas comme un simple manque de ressources, mais comme une atteinte fondamentale à la relation et à la dignité partagée.

Toutefois, théoriser la dignité humaine et le dialogue intersubjectif ne suffit pas à altérer les structures socio-économiques qui perpétuent le sous-développement. Pour passer d'une réflexion normative à une praxis transformatrice capable d'interpeller directement les rapports de domination, il devient nécessaire d'ancrer le questionnement éthique au cœur même de l'oppression matérielle. C'est précisément cette exigence d'émancipation politique et sociale qui conduit à penser l'éthique de la libération comme une éthique dans le contexte du sous-développement.

⁶ Mogobe Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu (La philosophie africaine à travers l'Ubuntu)*, Harare, Mond Books, 1999, p. 52.

⁷ Paulin Hountondji, *Sur la "philosophie africaine" : Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Éditions François Maspero, 1976, p. 74.

⁸ Achille Mbembe, *Politiques de l'imitabilité*, Paris, La Découverte, 2016, p. 112.

3 L'éthique de la libération comme une éthique dans le contexte du sous-développement

Si les réflexions abstraites sur le dialogue intersubjectif et la dignité humaine permettent de fixer des impératifs moraux universels, elles se heurtent brutalement aux réalités empiriques de la pauvreté structurelle et de la dépendance économique qui caractérisent les sociétés du Sud, et particulièrement l'Afrique. Penser la morale à partir des conditions réelles de la misère matérielle exige un changement de paradigme : la transition d'une éthique formelle de la discussion vers une éthique située de la libération.

Dans cette perspective, le philosophe latino-américain Enrique Dussel formule une critique radicale des systèmes éthiques hégémoniques du Nord en faisant du « pauvre » et de l'« exclu » le point de départ de toute critique morale légitime. Comme le soulignent Enrique Dussel dans son ouvrage de référence *L'éthique de la libération. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain* : « L'éthique ne peut débiter par l'affirmation de la liberté ou de la raison abstraite, mais par la prise en compte du cri des victimes du système, de ceux dont la vie matérielle est directement menacée par la pauvreté et l'exclusion. »⁹

Transposée au contexte africain du sous-développement, l'éthique de la libération cesse d'être une simple spéculation théorique pour devenir une praxis politique et sociale transformatrice. Il ne s'agit plus seulement de réparer les failles du dialogue entre le Nord et le Sud, mais d'interroger les structures d'exploitation et d'oppression qui reproduisent la misère. L'enjeu de cette section est donc d'analyser comment cette démarche éthique, ancrée dans la corporéité et la vie matérielle des dominés, propose des outils conceptuels permettant de repenser le développement non comme une simple assimilation aux modèles occidentaux, mais comme un processus d'émancipation intégrale des peuples.

3.1 Colonisation et géopolitique du centre et de la périphérie

L'occultation de l'Autre commence fondamentalement avec sa colonisation par un « centre » hégémonique qui transforme le reste du monde en sa « périphérie ». L'identité souveraine du centre s'affirme et se consolide à travers la domination systématique de ses marges. À travers ce processus historique et ontologique, les « autres » deviennent la simple projection négative du centre : leurs inférieurs, leur envers, leur négatif. La domination coloniale ne se réduit pas à une simple entreprise militaire ou politique ; elle met en jeu une vision globale du monde, un horizon hiérarchique de compréhension qui, imposé par le colonisateur, finit par s'intérioriser chez le colonisé lui-même. Cette réflexion sur le décentrement ontologique constitue le noyau dur de la Philosophie de la libération développée par Enrique Dussel.

Dans son ouvrage fondamental, *Philosophie de la libération*, Dussel explicite ce mécanisme de domination ontologique : « L'ontologie de la totalité est une ontologie du centre. Le centre impose ses catégories comme universelles et réduit le périphérique à l'état de simple instrument ou de néant. Libérer l'Autre exige de briser cette totalité pour faire émerger la parole de la périphérie. »¹⁰

⁹ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, trad. Stéphane Vinolo, Éditions Peter Lang, 2016, p. 45.

¹⁰ Henrique Dussel, *Philosophie de la libération*, trad. Équipe de recherche en philosophie de la libération, L'Harmattan, 1998, p. 28.

3.2 L'éthique face à l'échec du « développementisme » et à la théorie de la dépendance

L'éthique de la libération tente de résoudre le problème des inégalités socio-économiques et politiques entre le Nord (riche) et le Sud (pauvre). En effet, bien que la philosophie de la libération soit née dans les années 1960 — c'est-à-dire pratiquement à la même époque que l'éthique de la discussion —, elle se situe géographiquement et existentiellement de l'autre côté du monde. Ce positionnement géopolitique particulier détermine de manière décisive ses inquiétudes épistémologiques et ses catégories philosophiques. Dès ses origines, l'éthique de la libération s'est affirmée comme une éthique située dans le contexte de la dépendance, de l'échec flagrant des politiques de « développementisme » et de la misère structurelle des peuples du Sud. Elle prend en compte les multiples formes d'exclusions contemporaines ainsi que la crise environnementale majeure à laquelle l'humanité fait face.

Cependant, ces problématiques écologiques et sociétales restent secondaires au regard de la tâche fondamentale de la philosophie de la libération : l'élaboration, à partir de l'expérience de l'exclusion des peuples du Sud, d'une philosophie du Tiers-monde (des pays pauvres et/ou en voie de développement) authentique, capable de s'opposer à la pensée imitative et eurocentrique, elle-même victime et complice de l'oppression.

Pour accomplir cette tâche, la philosophie de la libération s'appuie, au niveau théorique, sur la « théorie de la dépendance ». Bien que la théorie de la dépendance ait essuyé de nombreuses critiques, elle conserve le mérite historique d'avoir brisé l'illusion trompeuse du développementisme linéaire et d'avoir mis à nu l'articulation structurale des nations sous-développées au système-monde capitaliste, articulation qui constitue la cause externe majeure de la misère du Tiers-monde. Cette expérience vécue d'appartenir à la partie exploitée de l'économie mondiale s'est imposée sur le plan philosophique comme l'exigence absolue de dépasser une ontologie qui légitime la domination.

C'est précisément dans le sillage de cette critique de la dépendance et des limites du développementisme que s'impose la nécessité de refonder la justice sur une altérité radicale : en passant de la critique des structures socio-économiques à l'éthique de la relation, l'apport levinassien offre avec la trans-ontologie et l'extériorité d'Autrui une nouvelle grille de lecture pour penser le sujet vulnérable hors des cadres de la domination.

3.3 L'apport levinassien : trans-ontologie et extériorité d'Autrui

La découverte de la pensée d'Emmanuel Levinas à la fin des années 1960 offre à l'éthique de la libération de nouvelles catégories philosophiques décisives. La catégorie levinassienne d'Autrui permet à la philosophie de la libération de formaliser conceptuellement son « expérience originaire » : la prise de conscience de la domination du Nord qui conditionne le sous-développement du Sud.

Le dépassement de l'ontologie de la totalité, entrepris à partir de la misère matérielle du Tiers-monde, devient possible grâce aux concepts clés empruntés à l'œuvre majeure d'Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité* : « *Le Visage d'Autrui détruit à chaque instant et dépasse l'image plastique que me laisse de lui l'idée à ma mesure. Il s'impose sans que je puisse faire la sourde oreille à son appel, ni l'englober dans la totalité de mon savoir.* »¹¹

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1990, p. 43.

Grâce à ces apports, la catégorie métaphysique d'Autrui ouvre pour la philosophie de la libération la voie d'une « trans-ontologie », tandis que la notion d'« extériorité » donne un langage philosophique à l'expérience d'oppression vécue par les populations des pays du Sud.

3.4 La praxis de la libération et l'option pour les pauvres

Le point de départ irréductible de l'éthique de la libération réside dans la dénonciation de l'exclusion et de la domination en tant que négation de l'extériorité constitutive et historique d'Autrui. Armée de ces outils philosophiques, la réflexion approfondit la critique des structures d'oppression à travers une remise en cause radicale de la prétention universaliste de la raison européenne et de la « communauté réelle de communication ».

En opérant le choix fondamental pour les pauvres, la question de la libération des peuples du Tiers-monde s'érige en thème central de cette philosophie. Cette libération ne saurait être abstraite : elle doit s'incarner concrètement dans l'ensemble des dimensions de l'existence humaine — qu'elles soient féministes, pédagogiques, politiques ou économiques.

En somme, l'éthique de la libération s'impose comme une relecture critique indispensable des réalités du sous-développement en ancrant la réflexion philosophique au cœur même de la souffrance matérielle et de l'exclusion des peuples du Sud. En brisant le paradigme eurocentrique et l'illusion d'un « développementisme » linéaire, elle réhabilite l'expérience originaire des périphéries colonisées et dominées. Grâce aux apports trans-ontologiques de la philosophie levinassienne — notamment les notions d'Autrui et d'extériorité —, cette démarche transforme l'exigence morale en une praxis globale d'émancipation, touchant aussi bien aux dimensions politiques, économiques, pédagogiques que sociales de l'existence.

Néanmoins, si cette éthique située au plus près des victimes permet de dénoncer avec force les asymétries du système-monde, elle soulève en retour un enjeu théorique fondamental : comment concilier la particularité d'un ancrage dans la misère du Tiers-monde avec la nécessité d'impératifs moraux partagés à l'échelle globale ? Pour éviter l'écueil du relativisme culturel tout en ne cédant pas à l'impérialisme moral du centre, la réflexion doit interroger la possibilité d'un socle normatif commun. C'est précisément cette tension entre contextualité et portée mondiale qui invite à examiner les deux approches pour une éthique universaliste.

4. Deux approches pour une éthique universaliste

Face à la mondialisation des échanges et à l'interdépendance croissante des nations, la philosophie contemporaine se trouve sommée de dépasser les morales particularistes pour élaborer une éthique à portée véritablement universelle. La mise en lumière de l'oppression matérielle et de l'exclusion des peuples du Tiers-Monde exige de repenser les fondements du devoir moral non plus à partir du seul sujet isolé, mais au sein de structures globales d'interaction. Dès lors, le débat éthique contemporain voit s'affronter et se compléter deux paradigmes majeurs de l'universalisme : d'une part, l'éthique de la discussion développée par Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, axée sur les conditions procédurales de la rationalité argumentative ; d'autre part, l'éthique de la libération théorisée par Enrique Dussel, qui réintroduit la matérialité de la vie et le cri de l'exclu comme conditions d'une justice authentique.

Dans son ouvrage fondateur, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Enrique Dussel explicite la tension féconde entre ces deux paradigmes en affirmant :

*Si les victimes ne peuvent pas participer réellement à la discussion argumentative, disposées à arriver à des accords sans autre contrainte que celle du meilleur argument, le consensus obtenu demeure une illusion hégémonique. L'universalisme formel de la discussion doit être subsumé dans l'universalisme matériel de la vie.*¹²

L'objectif de cette troisième section est d'examiner la possibilité d'une macroéthique capable de répondre aux défis planétaires contemporains tout en procédant à une confrontation critique entre l'universalisme procédural du Nord et l'universalisme matériel du Sud. Il s'agira de démontrer que loin de s'exclure radicalement, ces deux démarches révèlent une relation de complémentarité dialectique indispensable pour penser une justice globale efficace et inclusive.

Afin de saisir la nécessité théorique et pratique d'une telle confrontation entre ces deux modèles éthiques, il convient tout d'abord d'analyser les mutations historiques qui imposent le dépassement des morales traditionnelles et nationales. C'est dans ce contexte de mondialisation des risques technologiques, écologiques et économiques que s'impose, en premier lieu, l'urgence d'une macroéthique universaliste à l'ère des crises globales.

4.1 L'urgence d'une macroéthique universaliste à l'ère des crises globales

Nous expérimentons d'une manière spéciale, de nos jours, le besoin de passer des morales conventionnelles — pré-universalistes et internes aux systèmes sociaux d'auto-affirmation — à une morale post-conventionnelle et, dès lors, universaliste. Ce besoin particulièrement urgent pour notre époque trouve son explication dans le fait que l'humanité actuelle se voit, pour la première fois, confrontée à des conflits dont l'envergure dépasse largement les frontières des États, jusqu'à devenir des conflits à l'échelle planétaire. Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées à garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes.

Aujourd'hui, nous avons besoin d'une éthique capable d'une part de rendre possible la coexistence et la coopération des diverses formes de vie à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales. D'autre part — et étant donné la « crise écologique » à l'époque contemporaine —, capable aussi d'organiser ce qu'Apel nomme en substance l'organisation communicationnelle de la responsabilité collective eu égard aux conséquences que pourront avoir les activités collectives de la science et de la technique.

Comme le souligne Karl-Otto Apel dans son ouvrage majeur, *Discussion et responsabilité* : « Il s'agit aujourd'hui de fonder rationnellement une éthique universelle, c'est-à-dire valide pour

¹² Enrique Dussel, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. Équipe de recherche en philosophie de la libération, L'Harmattan, 2002, p. 69.

toute l'humanité, capable de répondre aux défis macro-éthiques posés par la civilisation technologique mondiale et la menace d'autodestruction écologique. »¹³

Ces deux grands problèmes planétaires que vit l'humanité de nos jours — celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui concernant les conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines — sont deux problèmes qui se posent, aujourd'hui, pour la première fois « à l'échelle planétaire comme le problème d'une macroéthique universaliste aux dimensions de l'humanité. »¹⁴

Cette macroéthique universaliste n'est pas possible avec les présupposés du système occidental de complémentarité qui maintiennent le dualisme entre, d'un côté, une raison instrumentale, propre à la science et à la technique et, d'un autre côté, et pour tout ce qui concerne les valeurs ultimes et les normes, une décision en conscience. Par conséquent, le problème de la possibilité d'une rationalité éthique ou d'une fondation rationnelle des normes intersubjectivement valides constituera une question capitale dans la réflexion concernant une macroéthique universaliste. Si l'intérêt objectif de la raison théorique concerne la vérité et la connaissance, celui de la raison pratique consiste à élucider les intérêts individuels ou subjectifs qui peuvent être proposés par chaque membre de la communauté comme des exigences.

4.2 Les limites formelles de l'éthique de la discussion face à l'exclusion du Tiers-Monde

L'éthique de la discussion n'offre pas de norme concrète de contenu, mais elle signale les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse obliger avec légitimité, et ce de manière universelle. En ce sens, seule la rationalité propre à la communication consensuelle présuppose des règles ou des normes qui se situent a priori au-delà de l'intérêt particulier individuel, ce qui peut, alors, constituer la base d'une éthique universaliste. Ainsi, la possibilité de fonder, en raison, l'éthique résulte du fait de prendre conscience du caractère incontournable de la discussion argumentée (en ce sens que celui qui désire l'éliminer rationnellement se voit obligé de faire appel à des arguments, ce qui constitue une contradiction performative), et donc aussi des conditions de possibilité normatives et éthiques requises par l'argumentation.

Cependant, l'argumentation, si elle veut atteindre sa propre fin et avoir, de ce fait, du sens, présuppose la validité de normes éthiques universelles pour l'autre côté du monde, celui du Tiers-Monde (le Sud) qui ne peut pas y participer car, il demeure exclu de l'argumentation et de la vie. C'est là une des limites majeures de l'éthique de la discussion ; nous sommes certes conscients de l'importance et de la créativité de cette éthique, mais en même temps, nous devons la considérer comme insuffisante, car en tant que morale formelle de la validité intersubjective, elle n'a pas su intégrer le moment matériel de vérité pratique. Ce qui est indispensable surtout à partir du moment où les conséquences du système, qui provoque inévitablement des victimes, deviennent intolérables.

¹³ Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité*, "1. L'éthique de la discussion face aux défis de la rationalité moderne", trad. Christian Bouchindhomme, Cerf, 1996, p. 78.

¹⁴ Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation industrielle*, trad. Jean-Greich, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 285, 336 p.

4.3 L'universalisme matériel et les trois principes de l'éthique de la libération

De ce fait, l'universalisme de l'éthique de la libération aura comme principale caractéristique et différence le fait de revaloriser et de rendre prioritaire l'aspect matériel de l'éthique. En ce sens, et pour l'éthique de la libération, la reproduction et le développement de la vie du sujet humain constitueront le critère fondamental de vérité (théorique et pratique). Mais l'universalisme de l'éthique de la libération n'est pas seulement matériel. En effet, si ce moment matériel ou de contenu de l'éthique est en rapport avec la vérité pratique, le moment formel va se référer à la validité morale. Ces deux moments se co-déterminent et sont dès lors nécessaires tous les deux car le pauvre se trouve en même temps matériellement opprimé et formellement exclu.

De cette précision, dégageons les trois principes universels qui fondent l'universalisme de l'éthique de la libération :

Premièrement, le principe de validité discursive (morale formelle) : Il récupère la transformation discursive du kantisme en affirmant qu'une action sera valide si elle est décidée grâce à la participation, rationnelle et symétrique, de tous les concernés dans une communauté de communication. Mais, comme nous l'avons vu, c'est ici que l'éthique de la discussion avoue ses limites car, empiriquement, il n'y a pas de symétrie dans la communauté réelle de communication.

Deuxièmement, le principe matériel universel (vérité pratique) : Antérieur au premier, ce principe est proposé contre les formalismes et les éthiques matérielles antérieures considérés particularistes. Si la vie humaine — qui inclut non seulement la survie biologique, mais aussi la plénitude culturelle et la dignité intégrale — est le mode-de-réalité (Realitätsmodus) de l'être humain et le critère de vérité pratique, le principe éthique matériel universel consiste en l'obligation éthique de « *produire, reproduire et développer la vie humaine en communauté.* »¹⁵, et, en dernière instance, de toute l'humanité, avec une prétention de vérité pratique universelle.

Troisièmement, le principe universel de faisabilité : Il énonce l'obligation éthique d'exécuter une action qui soit « possible » du point de vue empirique, technique, économique, politique et historique, à l'intérieur du cadre des deux principes antérieurs.

Ces trois principes ont leurs contreparties « critiques » définies à partir des effets négatifs subis par les victimes : D'abord, au niveau du sujet de vie qui ne peut pas vivre, il pose le devoir de critiquer tout système institutionnel qui empêche les victimes (les membres potentiels niés, les exclus) de vivre. Ensuite, au niveau du sujet de la rationalité exclu des débats, il énonce l'organisation symétrique des victimes dans une communauté de vie et de communication critique visant à projeter une alternative future de transformation. Enfin, au niveau du sujet de l'action transformatrice, il énonce le devoir de la communauté critique de déconstruire effectivement la négativité du système et de le transformer afin que les victimes puissent vivre et participer symétriquement aux décisions.

¹⁵ Enrique Dussel, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. Albert Kasanda Lumembu, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 39.

4.4 De la communauté idéale à l'interpellation transcendantale d'Autrui

De ce fait, l'essentiel pour l'éthique de la libération ne sera pas seulement le « nous » de la communauté de communication, mais aussi et surtout le « vous », « Autrui » ou l'extériorité transcendantale à toute communauté et ontologie. Dans cette perspective, ce qui est d'abord urgent, ce n'est pas tant de décrire les conditions de possibilité de toute argumentation, mais de rendre possible le fait de pouvoir participer aux discussions, d'effectuer le passage d'exclu à participant. Ce processus de libération est antérieur à la communauté de communication et constitue le thème central de la proposition de l'éthique de la libération.

Le principal adversaire de l'« universalisme authentique » que cherche l'éthique de la libération est, à la différence de l'éthique de la discussion, non pas le solipsisme méthodologique, mais l'universalisme totalitaire. En effet, l'éthique de la libération part du soupçon selon lequel la communauté de communication « réelle » peut toujours être une société hégémonique qui, lorsqu'elle domine les cultures, les nations, les classes, les sexes (le féminin) ou les âges (la jeunesse), impose comme « réelle » (et même comme « idéale ») sa propre particularité.

Dans ce contexte, et tenant compte de cette réalité de domination matérielle et d'exclusion formelle dont souffre la plus grande partie de l'humanité, le point de départ ou « source originelle » de toute discussion possible devra se trouver dans l'interpellation qu'Autrui lance à la communauté réelle de communication à partir de l'Extériorité, comme la condition a priori de possibilité de toute argumentation possible. Avant d'être « affecté » par les accords, Autrui est exclu des discussions par lesquelles s'obtiendront ces accords. Dès lors, la « condition absolue transcendantale de possibilité » de toute argumentation ne peut être que la reconnaissance d'Autrui en tant que personne, qui à travers son interpellation exige de pouvoir, dans un futur, participer (« faire partie ») à la « communauté de communication historico-possible »¹⁶. L'interpellation du pauvre met en question l'accord établi et renouvelle à partir de sa raison critique l'universalisme monologique et totalitaire dans le sens d'une nouvelle et plus authentique universalité.

4.5 Complémentarité dialectique et perspectives de justice

Néanmoins, les théoriciens de l'éthique de la discussion reconnaissent à plusieurs reprises l'inapplicabilité immédiate de la norme fondamentale de l'éthique de la discussion exigeant un règlement de conflits par la formation du consensus entre les parties concernées par la voie de la discussion.

Notre point de vue est qu'au lieu de voir une opposition radicale entre ces deux éthiques, on peut, en revanche, découvrir une relation de complémentarité, tout en reconnaissant les accents dépendants des différents contextes. Ainsi, par rapport à cette inapplicabilité de la norme fondamentale, l'éthique de la discussion souligne que nous devons, dans les sociétés actuelles et en tant qu'individus responsables qui argumentent, « reconnaître la norme procédurale d'une communauté idéale de communication et reconnaître [en même temps] notre appartenance à

¹⁶ Enrique Dussel, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. Albert Kasanda Lumembu, Paris, Éditions L'Harmattan, 2002, p. 120.

la communauté réelle — qui s'est historicisée — de communication. »¹⁷, communauté dans laquelle on trouve effectivement les injustices et les asymétries que nous avons révélées. De cette tension dialectique entre la norme fondamentale idéale et la réalité politique résulte, selon l'éthique de la discussion, une troisième norme, applicable au plan stratégique, qui consistera à « *contribuer autant que faire se peut à une transformation à long terme des rapports : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits.* »¹⁸.

Au terme de cette analyse, il apparaît clairement que la pauvreté ne peut être cantonnée au registre de la statistique économique ou des politiques de développement ; elle demeure fondamentalement une lésion ontologique et morale. En analysant la pauvreté comme une provocation, nous avons mis en lumière la manière dont l'indigence matérielle porte atteinte à l'autonomie morale du sujet et fragilise les structures fondamentales de la liberté.

Cette analyse rejoint le constat dressé par Amartya Sen, qui redéfinit la pauvreté non comme un simple faible niveau de revenu, mais comme une privation dramatique de capacités fondamentales. Dans son ouvrage de référence, *Un nouveau modèle économique : Développement, Justice, Liberté*, il affirme : « *La pauvreté doit être conçue comme la privation des capacités de base, plutôt que simplement comme le niveau bas des revenus, qui est le critère habituel pour identifier la pauvreté.* »¹⁹

L'examen de la subjectivité kantienne confrontée à la misère en Afrique nous montre les limites d'un modèle purement individuel de la dignité. Si la subjectivité kantienne offre un socle théorique inestimable en affirmant l'inviolabilité de la personne humaine, elle risque de rester une abstraction impuissante si elle ne prend pas en compte le tissu social et communautaire dans lequel l'individu évolue. La provocation de la pauvreté réside précisément dans cette faille : elle exige que l'on passe d'une réflexion sur le sujet isolé à une pensée des conditions matérielles et relationnelles de sa réalisation. C'est ainsi que s'impose la nécessité d'un dépassement.

La pauvreté, en tant que provocation, ébranle la suffisance de la subjectivité solitaire et appelle une réponse qui ne peut plus être seulement individuelle, mais collective et relationnelle. Ce constat montre que pour relever le défi éthique posé par la misère sur le continent africain, il convient d'articuler le rigorisme de la subjectivité kantienne avec la dynamique de l'intersubjectivité, seule capable de fonder une véritable solidarité et une justice réparatrice.

Cependant, si la pauvreté s'impose comme une provocation éthique et existentielle majeure en dénonçant le scandale d'une humanité bafouée, elle ne saurait se réduire à un simple constat d'impuissance ou à un chiffre statistique. Réduire l'homme nécessiteux à la seule déchéance

¹⁷ Karl-Otto Appel, *Discussion et responsabilité*, 1. L'éthique après Auschwitz, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1996, Page 77, 336 p.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 331, 560 p.

¹⁹ Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique : Développement, Justice, Liberté*, trad. Michel Bessières, Odile Jacob, 2003, p. 123.

matérielle reviendrait à prolonger l'aliénation dont il est déjà victime, en oubliant la dignité inaliénable qui réside en chaque être raisonnable. Comme le rappelle Emmanuel Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « L'homme et en général tout être raisonnable existe comme fin en soi, non pas simplement comme moyen pour l'usage que telle ou telle volonté en ferait à son gré. »²⁰

Cette provocation exige donc un basculement réflexif immédiat : il ne s'agit plus seulement d'observer la détresse, mais de reconnaître le pauvre comme un sujet de droit et d'inconditionnelle valeur. Dès lors, le franchissement de cette étape fondamentale impose d'inscrire le débat au cœur des enjeux contemporains à travers l'émergence d'un nouvel humanisme. Il convient ainsi d'examiner comment la pensée kantienne de la subjectivité rencontre et féconde l'intersubjectivité africaine pour réaffirmer avec force que : le pauvre est une *personne*.

5 Conclusion

La problématique de la misère matérielle sur le continent africain ne peut être restreinte au simple registre des indicateurs macroéconomiques ou des politiques sectorielles de développement. La pauvreté constitue, avant toute chose, un scandale existentiel et une blessure ontologique qui ébranle les fondements mêmes de la dignité humaine. En l'analysant comme une pro-vocation — c'est-à-dire comme un appel critique qui interpelle la conscience morale et exige une réponse réflexive et pratique —, cette étude a permis d'articuler un parcours philosophique ambitieux entre l'humanisme occidental et les exigences d'émancipation des peuples du Sud.

La première étape de notre démarche a mis en lumière les apports et les limites du dialogue Nord-Sud autour de l'humanisme kantien et de l'intersubjectivité. Si la subjectivité kantienne offre un socle éthique inestimable en affirmant le principe absolu de la personne humaine comme fin en soi, sa formulation abstraite risque d'impacter faiblement les réalités matérielles du Tiers-Monde si elle ne s'articule pas à la dynamique communautaire et relationnelle propre à la pensée africaine du vivre-ensemble. Face à ce constat, la deuxième section a démontré que la prise en compte du contexte du sous-développement impose le passage d'une éthique formelle à l'éthique de la libération initiée par Enrique Dussel. En brisant l'illusion d'un développementisme linéaire et en s'appuyant sur les catégories levinassiennes d'Autrui et d'Extériorité, ce paradigme dénonce l'occultation de la périphérie par le centre hégémonique. Il fait de la corporéité, de la souffrance des victimes et de l'« option pour les pauvres » la source originelle de toute critique morale et politique légitime. Enfin, la troisième section a exploré les conditions d'une macroéthique universaliste à l'ère des crises globales. En confrontant l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas à l'éthique de la libération d'Enrique Dussel, nous avons révélé les limites d'un universalisme purement procédural qui tend à ignorer l'asymétrie réelle et l'exclusion matérielle des populations du Sud. Bien loin d'enfermer le débat dans un antagonisme stérile, notre analyse soutient la thèse d'une complémentarité dialectique : l'exigence d'une communauté idéale de communication formelle doit être nourrie par

²⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 105.

l'universalisme matériel de la vie et par le Principe-Libération, garantissant que chaque sujet puisse passer de la condition d'exclu à celle de participant à part entière.

En définitive, penser « la pauvreté comme pro-vocation », c'est affirmer avec force que la libération des dominés et le rétablissement de la justice globale ne sont pas de simples options morales optionnelles, mais la condition a priori de possibilité de toute universalité authentique. En réunissant le rigorisme de la dignité kantienne, la solidarité de l'intersubjectivité et l'engagement transformateur de l'éthique de la libération, cette étude conclut que la réponse à la misère exige une reconfiguration des structures économiques et politiques mondiales pour qu'enfin la voix du pauvre soit reconnue pour ce qu'elle a toujours été : l'affirmation souveraine d'une personne inconditionnellement libre et égale en dignité.

RÉFÉRENCES

- [1] **MBEMBE**, Achille, *Politiques de l'inimitabilité*, Paris, La Découverte, 2016, p. 112, 184 p.
- [2] **AMIN**, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale : Critique du sous-développement*, Paris, Anthropos, 1973, 618 p.
- [3] **APEL**, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, « 1. L'éthique de la discussion face aux défis de la rationalité moderne », trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996, 384 p.
- [4] **BUJO**, Bénézet, *La quête d'une éthique africaine : Éthique individuelle et communautaire dans une perspective africaine*, Yaoundé, CLE, 2000, 256 p.
- [5] **CARDOSO**, Fernando Henrique et **FALETTO**, Enzo, *Dépendance et développement en Amérique latine*, trad. Paul Blanquart, Paris, PUF, 1978, 224 p.
- [6] **DUSSEL**, Enrique, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. Albert Kasanda Lumembu, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 39, 265 p.
- [7] **DUSSEL**, Enrique, *L'éthique de la libération. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, trad. Stéphane Vinolo, Peter Lang, 2016, p. 45, 680 p.
- [8] **BOUSSSI BOULAGA**, Fabien, *À contre-temps : L'enjeu philosophique des théories historiques du sous-développement*, Paris, Karthala, 2014, 264 p.
- [9] **FREIRE**, Paulo, *Pédagogie des opprimés*, trad. Elza Ribeiro, Paris, Éditions Maspero, 1974, 208 p.
- [10] **HABERMAS**, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1992, 208 p.
- [11] **HANS**, Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation industrielle*, trad. Jean-Greich, Paris, Cerf, 1990, p. 285, 336 p.
- [12] **HÖFFE**, Otfried, *L'État et la Justice : Kant face à la philosophie politique moderne*, trad. Jean-Christophe Merle, Paris, Vrin, 2001, 384 p.
- [13] **HONNETH**, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Seuil, 2000, 304 p.

- [14] **HOUNTONDI**, Paulin J., *Combats pour le sens : Un itinéraire philosophique*, Cotonou, Flamboyant, 1997, 300 p.
- [15] **HOUNTONDI**, Paulin, *Sur la "philosophie africaine" : Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero, 1976, p. 74, 257 p.
- [16] **KANT**, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Le Livre de Poche, 1993, 192 p.
- [17] **LEQUAN**, Mai Le, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, 128 p.
- [18] **LEVINAS**, Emmanuel, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, 352 p.
- [19] **MBITI**, John, *Religions et philosophie africaines*, trad. Christiane, Yaoundé, CLE, 1972, p. 142, 299 p.
- [20] **METZ**, Thaddeus, « Toward an African Moral Theory », *Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n° 3, 2007, pp. 321-341.
- [21] **NUSSBAUM**, Martha, *Capabilités : Comment créer les conditions d'une vie plus humaine*, trad. Solange Chavel, Paris, Éditions Climats, 2012, 300 p.
- [22] **NUSSBAUM**, Martha, *Capacités : Essai sur la justice sociale*, trad. Solange Clavel, Paris, Clinamen, 2012, 298 p.
- [23] **POGGE**, Thomas, *La pauvreté dans le monde et les droits de l'homme*, trad. David Billards, Paris, Fleurus, 2007, 380 p.
- [24] **RAMOSE**, Mogobe B., *African Philosophy through Ubuntu (La philosophie africaine à travers l'Ubuntu)*, Harare, Mond Books, 1999, 208 p.
- [25] **RICŒUR**, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 432 p.
- [26] **SEN**, Amartya, *Un nouveau modèle économique : Développement, Justice, Liberté*, trad. Michel Bessières, Paris, Odile Jacob, 2003, 448 p.
- [27] **VINOLO**, Stéphane, *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, Berne, Peter Lang, 2016, 328 p.
- [28] **WALDENFELS**, Bernhard, *Phénoménologie de l'attention*, trad. Relay De Vulpillières, Paris, Vrin, 2012, 336 p.
- [29] **WIREDU**, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, 256 p.