



Afrique et Développement, Volume XLIX, No. 2, 2024, pp. 1-11
© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, 2024
(ISSN: 0850 3907) <https://doi.org/10.57054/ad.v49i2.5711>

Leçons de la pandémie : science, religion et citoyenneté mondiale

*Texte révisé de la conférence de clôture prononcée lors de la
16^e Assemblée générale du CODESRIA qui s'est tenue du 4 au 8 décembre 2023*

*Revised Text of the Endnote Lecture delivered at the
16th CODESRIA General Assembly held from 4th to 8th December 2023*

Souleymane Bachir Diagne*

Résumé

Chacun de nous, chacune de nous a vécu la pandémie d'une manière personnelle, intime, mais elle comporte également des enseignements universels et le temps est venu pour les spécialistes des sciences sociales et des humanités que nous sommes de commencer à tirer les leçons de ce qui nous est arrivé quand le virus du corona a fait irruption dans le monde. C'est à titre de contribution à cette entreprise – que le Codesria a mille fois raison, comme toujours, de juger urgente et nécessaire – que je vais partager avec vous des réflexions qui ont fait l'objet d'interventions publiques de ma part au cours des deux terribles années durant lesquelles le virus a sévi, sur des sujets comme la citoyenneté et la religion face à la crise sanitaire, le discours de la science au défi du Covid-19 ou encore pour une «(cosmo)politique d'humanité» en réponse à la crise sanitaire et à l'urgence climatique. Ces interventions ont eu pour cadre des conférences académiques, bien sûr, mais également des entretiens dans la presse lorsque, comme bien d'autres, j'ai été sollicité sur ces sujets en raison de mes travaux en philosophie islamique, d'une part, en épistémologie et histoire des sciences, de l'autre.

Mots-clés : pandémie, virus, corona, covid, religion, vaccin, mondiale

* Columbia University, Philosophy Hall, New York, NY, 10027, USA.
Email : sd2456@columbia.edu

Abstract

Each and every one of us has experienced the pandemic in a personal, intimate way, but it also holds universal lessons, and the time has come for us specialists in the social sciences and humanities to start drawing lessons from what happened to us when the corona virus broke into the world. As my contribution to this process – which, as always, CODESRIA is absolutely right to consider urgent and necessary – I am going to share with you some of the thoughts I have expressed publicly during the two alarming years in which the virus has been on the rampage, on subjects such as citizenship and religion in the face of the health crisis, the discourse of science in the face of the Covid-19 challenge, and the case for a ‘(cosmo)politics of humanity’ in response to the health crisis and the climate emergency. These speeches were given at academic conferences, of course, but also in press interviews when, like many others, I was asked to comment on these subjects because of my work in Islamic philosophy on the one hand, and in epistemology and the history of science on the other.

Keywords : pandemic, virus, corona, covid, religion, vaccine, global

Les intitulés de mes interventions annoncent ce que seront les trois moments de mon propos. Le premier concernera *la citoyenneté et la religion à l'épreuve de la pandémie*. On comprendra que, d'une question comme celle-là, l'on ne puisse traiter que depuis un lieu précis et du point de vue d'une religion précise donnée. On comprendra donc également que mon examen soit conduit à partir de l'exemple d'un ou plusieurs pays comme le mien, le Sénégal, où la religion est majoritairement l'islam. Mais cela dit, je crois que la leçon que j'en tire est valide au-delà du cas particulier que je considère. Vous en jugerez.

Le second moment de ma présentation portera sur le discours de la science en temps de pandémie. Je lui donne pour titre *Le Savant et le Politique* en évoquant ainsi, bien sûr, Max Weber et en passant ainsi du monde de la religion à celui, désenchanté, de la science. Je me propose d'y examiner brièvement la question de la nécessité, pour la décision politique, de suivre l'avis de la science (un thème important du débat politique lors de l'élection du nouveau président américain contre l'ancien) en posant justement la question du caractère apodictique de cet avis. Enfin, je terminerai sur la proposition d'un *cosmopolitisme pour le vingt et unième siècle* comme étant la tâche qui s'impose à nous si nous savons tirer les leçons de la crise sanitaire et environnementale que nous vivons. J'y vois une actualisation, devenue urgente, d'un idéal cosmopolitique, d'une citoyenneté mondiale : je l'appelle une « cosmopolitique d'humanité ».

Citoyenneté et religion à l'épreuve de la pandémie

Un ouvrage collectif qui vient de paraître sous le titre *Les spiritualités en temps de pandémie* (sous la direction de Laetitia Atlani-Duault, Paris, Albin Michel, 2022) place au cœur de son propos l'idée que la crise du Covid aura été un *kairos*, un moment « décisif » et une « occasion critique¹ » où les religions se sont trouvées mises au défi de repenser les ritualités qui leur sont constitutives et jusqu'à la signification de la foi. La grande contradiction à laquelle elles ont dû faire face lorsque les seules armes contre la dévastation du Covid-19 étaient les mesures de distanciation sociale, les fameuses mesures barrières, est que celles-ci vont précisément contre le mouvement, naturel en période d'épidémie (considérée par les croyants comme un temps où Dieu se manifeste à travers un fléau qu'il envoie aux humains), de faire communauté dans la prière collective.

Au Sénégal, où je me trouvais au moment où les premiers cas ont été déclarés, on a pu craindre au début une résistance « religieuse » aux mesures dictées par la science épidémiologique (qui serait alors venue essentiellement des musulmans, puisque mes compatriotes catholiques ont rapidement suivi les bonnes décisions venues du Vatican) : renoncer à la prière du vendredi à la mosquée ? Renoncer aux célébrations programmées par les différentes confréries soufies auxquelles adhèrent une majorité de musulmans sénégalais et qui drainent vers les capitales religieuses comme Touba ou Tivaouane des centaines de milliers de fidèles ?

Le Sénégal est un pays laïc même s'il est démographiquement musulman (à 95 %). Sa laïcité, telle qu'elle fut définie en particulier par son premier président, le poète Léopold Sédar Senghor, il faut le préciser, ne reproduit pas le concept français du principe, mais insiste au contraire sur l'idée que les religions et les différentes traditions spirituelles, dans le respect de la séparation des Églises et de l'État, ont leur rôle propre à jouer dans la construction continue de la nation. Senghor parlait de leur rôle d'éducation, au sens large.

L'État devait donc s'adresser aux populations et ne justifier ses décisions que comme étant celles que commandait sa seule responsabilité devant les citoyens : fermeture de l'aéroport, interdiction des rassemblements, religieux en particulier, et bientôt état d'urgence avec couvre-feu la nuit pour mieux faire respecter les mesures barrières. Il était nécessaire aussi que, comme croyants, les citoyens fussent convaincus que le respect des mesures édictées allait dans le sens de l'esprit de la religion.

En effet, le caractère pour ainsi dire numineux de la pandémie, telle que perçue par un croyant, pouvait facilement mener à un refus des mesures en leur opposant une croyance au « décret de Dieu ». Ce discours

a été entendu dans bien des pays et pour bien des religions. Pour ce qui est de l'islam, je me souviens que la question semblait en effet urgente de savoir si cette religion supposée fataliste n'allait pas conduire au désastre des populations entières, persuadées de s'en remettre au décret de Dieu en ne se gardant pas du virus par les mesures barrières qui étaient alors notre seule protection. Cette question me fut posée très tôt au début de la période du confinement, lorsque je fus invité en avril 2020 dans la série d'émissions spéciales du *Temps du Débat* sur France Culture intitulée « Coronavirus : une conversation mondiale ». J'ai répondu que les temps imposaient en effet une réflexion sur la signification du « décret de Dieu » et que sur ce point il était heureux que le *kairos* de la pandémie (ce temps de crise où les croyants se tournent vers leur religion pour l'interroger sur ce qu'il faut penser et sur ce qu'il faut faire) ait rappelé et mis en lumière ces paroles du prophète Mohammed : « Si la peste se déclare dans une contrée, n'y allez pas, mais si vous y êtes déjà, n'en sortez pas. »

Le Covid-19 n'est pas la peste, bien entendu, et éviter de se rendre dans une contrée infestée par la peste n'est pas la même chose que d'adopter des mesures barrières. Mais ce qu'il y a d'important dans ce hadith (ainsi qu'on appelle les paroles attribuées au prophète de l'islam), c'est qu'il présente de la religion la face rationnelle en donnant au « décret de Dieu » le sens qui doit être le sien.

Ce sens, justement, qu'il faut opposer à un stéréotype parmi tant d'autres concernant la religion musulmane, celui qui en fait une doctrine du fatalisme, et donc du fanatisme, du fanatisme parce que du fatalisme. Le stéréotype, parfois intériorisé par les musulmans eux-mêmes, ne date pas d'aujourd'hui, il vient de loin. Il est répété non seulement par la *vox populi*, mais même par un philosophe comme Gottfried Wilhelm Leibniz, qui croyait pouvoir affirmer que la croyance aveugle des musulmans (qu'il appelait *fatum mahometanum* ou encore *fatum* des Turcs) dans l'inévitabilité de la fatalité, de ce qui « est déjà écrit », est telle qu'ils sont prêts à se rendre dans un lieu où ils savent qu'une épidémie fait rage, dans la conviction que ce qui leur arrivera ne dépend que du décret éternel de Dieu.² Je ferai trois remarques ici :

1. Leibniz est un philosophe du pluralisme et de l'ouverture qui se sert de l'image d'une religion islamique fataliste comme d'un repoussoir, pour insister sur l'idée que sa propre métaphysique d'un monde produit nécessairement par le calcul divin du meilleur n'est pas un système de prédestination absolue ne faisant aucune place à la liberté. Il établit aussi un contraste avec le *fatum stoicum* et indique que sa philosophie sur la question est pleinement en accord avec le *fatum christianum*.

2. Le lecteur de Leibniz ignorant de la parole prophétique précédemment citée pourrait penser que le philosophe de Hanovre a totalement imaginé l'exemple qu'il donne de l'inconscience fataliste consistant à se rendre dans un lieu où sévit une épidémie. Or il n'en est rien puisque visiblement il fait allusion justement à la parole prophétique sur la peste.
3. Leibniz, et c'est la troisième remarque, prend totalement à contresens ce que dit l'islam de l'attitude à adopter face à une épidémie, puisque ce *hadith* est exactement le contraire de ce que l'auteur des *Essais de Théodicée* présente comme la doctrine musulmane : *ne* vous rendez *pas* dans un endroit où une épidémie s'est déclarée. Mais si vous y êtes déjà, n'en sortez pas (sous-entendu : afin de ne pas répandre le fléau).

Quelles leçons retenir? Pour parler de l'exemple précis, il était important que les décisions aient été dictées uniquement par le bon sens et la science à l'État laïc sénégalais. Elles ont néanmoins pu apparaître aussi comme une traduction moderne du hadith de la peste, dont la leçon de rationalisme fut d'autant mieux entendue que La Mecque elle-même s'est fermée au pèlerinage, donnant à voir aux musulmans l'image sidérante de la Kaaba vide de ces nombreux pèlerins qui, à toute heure du jour et de la nuit, tous les jours, reproduisent sur terre les éternelles circumambulations des anges autour du trône divin.

Plus généralement, le Kairos de la pandémie enseigne que ne pas tenir compte du bon sens et de ce que la science nous dicte n'est ni une manifestation de l'intensité de notre adhésion à la religion ni l'abandon confiant à la volonté divine que la vraie foi exige. Qu'au-delà de la situation qui en est l'objet, le hadith de la peste et du décret divin fait injonction aux croyants d'avoir foi en la raison humaine. Car les religions concernent d'abord l'humanité de l'humain. C'est ainsi qu'il faut entendre la parole de Maimonide lorsqu'il dit que la Tora parle le langage des enfants d'Adam, ainsi aussi qu'il faut entendre la parole du Christ disant que le sabbat est pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat. La leçon de cet humanisme de la religion, au-delà de la période Covid, est importante pour l'avenir.

Le discours de la science face à la pandémie

Parlant de religion j'ai parlé déjà de la science et de la politique, objet de ce deuxième, bref, moment de mon propos.

Bien avant la crise du Covid, l'idée était relativement répandue, tout particulièrement chez certains croyants justement, que la science n'est qu'une voix parmi d'autres, un *récit* que valent d'autres récits. La science de l'évolution est ainsi la cible par excellence des propos sceptiques et relativistes

sur la vérité scientifique, qui tiennent que le récit d'une création du monde et des espèces telles qu'on les connaît n'a pas moins de validité que celui du transformisme et de l'évolution.

Avec la crise du Covid, l'opposition entre la confiance en la science et le déni de celle-ci s'est exacerbée et a pris, dans le climat politique que font régner les populismes aujourd'hui dans bien des pays, des allures de guerre tribale. Est tout à fait symbolique de ce climat le fait que la rivalité sportive entre les champions de tennis que sont Novak Djokovic et Rafael Nadal s'est aussi trouvée dramatisée en une confrontation entre le refus d'un vaccin dont le premier, remettant en question selon ses propres termes la science qui l'a produit, considère qu'il constitue une menace pour son intégrité physique et l'invitation du second à s'en remettre aux prescriptions de ceux qui savent mieux ce qu'exige la santé publique. Si le combat, qui est aussi politique, entre science et scepticisme ou antiscience tout simplement connaît une virulence particulière en ce temps de pandémie du Covid, c'est, entre autres raisons, parce que la science dont il est question est celle qui se cherche et non celle déjà établie. Lorsque je suis intervenu sur la question pour réagir aux complotismes les plus irrationnels qui se déversaient des réseaux sociaux en Afrique comme ailleurs, c'est là un point d'épistémologie qu'il m'a semblé important de souligner.

La science en train de se faire n'est pas celle axiomatiquement constituée, assurée de ses principes et établie sur des données empiriques éprouvées; dans le langage de Descartes, l'*ars inveniendi* n'est pas l'*ars demonstrandi* : voilà une évidence que deux longues et terribles années de crise sanitaire et d'essais pour y apporter réponse nous ont rappelée. Ces années nous ont amenés à poser les questions épistémologiques fondamentales : qu'est-ce que le scientifique? Est-ce l'indubitable? Comment convaincre de son évidence? Et de quelle nature est cette évidence?

Les réponses à ces questions ramènent à l'épistémologie de Karl Popper. Les controverses qui ont accompagné toutes les péripéties de ces deux dernières années depuis les confinements jusqu'à ce qui apparaît comme le salut par la vaccination illustrent parfaitement la thèse centrale du philosophe britannique : *la logique de la découverte scientifique* ne conduit pas de prémisses indubitables à des thèses qui en engendrent d'autres à leur tour, elle mène de *conjectures en réfutations*, pour jouer ici sur deux de ses titres. Faire des hypothèses pour ensuite chercher à les mettre à l'épreuve de tout ce qui peut les réfuter, telle est la démarche de la science. Le scientifique n'est donc pas l'indubitable, mais ce qui s'ouvre continûment au doute. On a ainsi vu des experts se contredire sur le port

du masque et autres mesures barrières, ou à un moment sur les vaccins, lorsqu'ils furent disponibles, non pas en dépit de leur expertise ou contre celle-ci, mais précisément parce que c'est ce qu'exige leur expertise : savoir, avec les faits, changer d'avis. Cela se comprend et se justifie dans le monde de la science, mais que se passe-t-il quand le discours de la science se présente dans l'espace public du débat et des décisions politiques ?

D'une certaine façon, dans un tel espace, il se trouve déplacé. J'ai parlé, à propos de la religion, d'une contradiction fondamentale. Celle que connaît le discours de la science en train de se faire est justement de risquer de nourrir, par les incertitudes qui lui sont consubstantielles, le scepticisme antiscience. Parce que lui-même fait un usage rationnel du scepticisme, il peut conforter par son doute *de méthode* le propos de ceux qui font profession de semer le doute et qui trouvent aujourd'hui dans les réseaux sociaux les outils qui servent leur dessein. On a vu ainsi les sceptiques prendre appui sur l'histoire des sciences pour faire valoir qu'un vaccin « inventé » en quelques mois ne pouvait pas être valide quand on sait – ou croit savoir – qu'il a fallu plusieurs années pour mettre en circulation ceux qui sont d'usage courant. Un tel propos apparaît rationnel bien sûr et comme tel il demande une réponse rationnelle. Mais celle-ci ne sera audible que pour qui comprend que l'image d'une science qui progresse selon une logique et une temporalité propres, depuis l'*Eureka* du chercheur jusqu'à la bonne application technique, n'a pas grand-chose à voir avec la réalité d'une démarche aujourd'hui largement déterminée aussi par les facteurs externes que sont les incitations de toute nature et en particulier le financement : dans le cas des vaccins qui nous permettent aujourd'hui de retrouver une nouvelle normalité, ces facteurs qu'étudie la sociologie de la science ont joué pleinement.

Je termine sur ce point en évoquant, dans l'ouvrage *Le Savant et le Politique*, la différence qu'établit Max Weber entre une éthique de conviction et celle de responsabilité. Car la contradiction est là, précisément. L'éthique de responsabilité qui dicte en principe ses décisions au politique peut s'accommoder des incertitudes, au contraire de celle du « tout ou rien » dont Max Weber disait qu'elle est la posture caractéristique de l'éthique de conviction.

C'est là l'expression même du lien entre un savoir scientifique fondé sur la falsifiabilité et la démocratie. C'est là une autre importante leçon de la pandémie que de nous avoir rappelé la force, qui est également la fragilité des démocraties, de « faire avec » les incertitudes et les tâtonnements par souci du vrai, contre les populismes dont la nature est d'afficher des certitudes, même fondées sur des « fake news » ou des « faits alternatifs », selon un oxymore caractéristique des temps que nous vivons.

Une (cosmo)politique d'humanité

Mais la leçon essentielle, et ce sera le troisième et dernier volet de mon carnet de bord de la pandémie, est la nécessité où nous sommes de penser une citoyenneté mondiale ou ce que j'appelle une cosmopolitique d'humanité. Pour la définir, il faut d'abord voir contre quoi elle est nécessaire et commencer par l'affirmation qu'elle suppose un combat contre l'inégalité.

La crise du Covid-19 a mis en évidence ce qui n'allait pas dans un monde qui a dû s'arrêter. Et qu'est-ce qui n'allait pas? L'inégalité. Pas seulement de ressources, mais fondamentale: devant la mort. Le virus a frappé aveuglément, certes, mais une approche d'ensemble montre que ce sont les populations les plus défavorisées qui ont payé le prix fort. Lorsque, par exemple, les États-Unis ont souffert plus que tout le monde de la pandémie et que New York en est resté l'épicentre pendant une période qui nous a semblé une éternité, il est devenu patent que les populations noires, latino et amérindiennes étaient frappées de manière totalement disproportionnée. C'est ce caractère de l'inégalité sociale devant la maladie et la mort, devenu visible au point d'en être choquant, qui est sans doute une des causes de l'explosion sans précédent qui a suivi le meurtre de George Floyd et explique pourquoi ce nom est devenu aujourd'hui synonyme d'une exigence de justice sociale et raciale, en Amérique et partout dans le monde. D'autres cas s'étaient produits sans entraîner la même réaction. Ce qui a fait la différence, c'est le contexte de la pandémie et la lumière crue qu'elle a jetée sur la signification vitale de l'inégalité et de ce qu'elle a d'insupportable.

Mais je voudrais m'appesantir plutôt sur l'inégalité entre les nations que sur celle au sein de celles-ci. Et pour cela, voir la pandémie et sa leçon sur ce plan depuis le continent africain.

Nous nous souvenons qu'il y a quelques mois, lorsqu'il est devenu évident que la crise du Covid-19 allait devenir une pandémie mortelle, on s'attendait, comme toujours, à ce que l'Afrique soit finalement la principale victime du virus. On s'attendait à ce que ses faibles infrastructures de santé publique ne fassent pas le poids face au virus et soient rapidement submergées. La perspective était que l'incapacité des États africains à mettre en œuvre les mesures sévères nécessaires pour protéger leurs populations serait synonyme de troubles sociaux pouvant conduire au chaos.

Les craintes qui se sont ainsi exprimées traduisent la reconnaissance du fait de l'inégalité face à la maladie et à la mort. Quelle que soit l'origine du virus, était-il ainsi reconnu, il finira par suivre dans ses ravages le chemin de moindre résistance pour devenir une nouvelle tragédie africaine, encore une. Ce qui est ainsi reconnu non sans un certain fatalisme, c'est ce que Senghor,

le premier président du Sénégal, avait appelé « l'ordre de l'injustice qui régit les rapports entre le Nord et le Sud³ ». D'abord, le propos de Senghor est de dire : ne regardons pas l'inégalité seulement comme une fracture, pour ainsi dire naturelle, entre un Nord riche et un Sud sous-développé, définie en termes économiques. Pour le penseur et homme d'État sénégalais, le fondement de l'ordre régnant de l'injustice mondiale est principalement culturel et seulement secondairement économique. Pour lui, un ordre économique mondial fondé sur l'inégalité est lié à ce qu'il appelait en 1983 le « mépris culturel⁴ ».

Et aujourd'hui, « l'ordre de l'injustice qui régit les rapports entre le Nord et le Sud » se manifeste dans la crise socioéconomique créée par les réponses nécessaires aux pandémies (et aggravée par les conséquences de la guerre en Ukraine).

La pandémie a mis en évidence cet « ordre de l'injustice », tout particulièrement lorsqu'il s'est agi de l'accès au vaccin et de la proposition, qui a été tout simplement bloquée par les États-Unis, le Royaume-Uni et l'UE, que les pays en développement ayant des capacités dans le domaine augmentent l'offre de vaccins en fabriquant des génériques à condition que l'Organisation mondiale du Commerce accepte de suspendre pour cause de pandémie, et donc cas de force majeure, les protections habituelles de la propriété intellectuelle. On se rappellera le propos d'Édouard Glissant opposant au « marché monde » qui se satisfait parfaitement des égoïsmes et des ethnonationalismes ce qu'il a appelé la « mondialité ».

Le président Biden, lorsqu'il était le candidat Biden, avait dénoncé dans le langage de l'éthique l'isolationnisme vaccinal du président Trump au nom de « la dignité humaine », déclarant qu'une politique pour l'accès de tous à la vaccination était « la seule chose humaine au monde à faire ». Dans une tribune du *New York Times* en date du 29 mai 2022, David Wallace-Wells, appelant comme beaucoup l'injustice vaccinale un « apartheid », appelle à s'aviser que le combat contre l'inégalité sanitaire va de pair avec celui contre l'injustice climatique (« What Vaccine Apartheid Portends For the Climate Future »). Je m'arrête sur ce mot d'apartheid qui représente la politique des murs contre l'idéal cosmopolitique. Comme telle, elle n'est pas seulement éthiquement et politiquement condamnable, elle est aussi absurde devant les défis qui sont aujourd'hui ceux auxquels nous faisons face. Car cette période extraordinaire de la pandémie que nous vivons nous montre que l'humanité est une et fragile devant un ennemi invisible qu'aucune frontière, même devenue un mur, n'arrêtera et qui nous révèle, si nous ne le savions pas déjà, combien notre terre est petite et notre monde fini. Elle nous rappelle également à quel point nous sommes vulnérables et

comment, après une première phase d'auto-isolement, d'exacerbation des nationalismes et de la pensée tribale, nous devons envisager un avenir de développement solidaire autour de la sécurité humaine et de la valeur de la vie. Une politique qui soit donc la réponse de l'humanité comme humanité, seule réelle, parce que globale, aux deux crises majeures de notre temps : la sanitaire, dont on nous dit déjà qu'elle sera selon toute probabilité suivie d'autres, et l'environnementale, dont on convient qu'elle commande une mobilisation mondiale.

On l'appellera une « cosmopolitique » avec Étienne Balibar, lorsqu'il déclare que « toute politique doit être désormais pensée et pratiquée comme une cosmopolitique, une politique du monde et de la mondialité », ajoutant qu'elle doit être « une politique de l'espèce humaine ». Elle ne se confond pas non plus avec une politique humanitaire, car celle-ci ne ferait à bien des égards que reconduire la ligne de partage Nord-Sud dont parlait Senghor.

Je voudrais soutenir que cette politique globale sera fondée sur un nouvel humanisme à penser ensemble et qui repose sur le concept d'une humanité solidaire et d'une humanité responsable. *Solidarité* pour « faire humanité ensemble » et responsabilité de savoir « habiter ensemble la terre », deux significations qui sont réunies dans les mots wolofs et bantous *nite* et *ubuntu* lorsqu'ils ont été philosophiquement construits comme concepts.

Ce que nous disent ces concepts est que « l'humanité de l'humain se réalise dans la relation aux êtres humains ». Qu'elle n'est donc pas un état, mais une tâche et qu'elle se réalise dans la réciprocité.

Du mot *ubuntu*, Mandela a déclaré que le champ sémantique qu'il recouvre est assez vaste, mais qu'il signifiait simplement et en définitive : « trouver un moyen de rendre la communauté meilleure ». Aujourd'hui, la communauté, c'est le monde, celui des humains, mais plus largement celui du vivant en général.

La cosmopolitique est aussi et d'abord une politique de la vie. Disons qu'elle est ce que le philosophe Frédéric Worms a appelé un « humanisme vital » qui traduit bien ce principe qui est le premier article du serment des chasseurs :

Une vie naît avant une autre, c'est vrai, et pourtant aucune vie n'est plus « ancienne », plus respectable qu'une autre. De même aucune vie n'est supérieure à une autre : ainsi parle l'un des articles du « serment » des chasseurs du Mandé, dont l'origine, selon la tradition, remonte à Soundjata Keïta.

La vie dont parle le *Serment des chasseurs* n'est pas la seule vie humaine. Ce à quoi il faut faire droit, ce sont toutes les vies sur terre, car la cosmologie dans laquelle *ubuntu* puise son sens est une cosmologie de la continuité du vivant. Le principe vital (*ntu*) parcourt la chaîne de tous les êtres, de la Force des forces au minéral. Rien n'est donc inerte dans un univers où tous les vivants, de Dieu au caillou, comme le dit Senghor, sont solidaires. Avant de se traduire dans les relations de personne à personne, l'*ubuntu* s'inscrit dans la vie elle-même et nécessite de veiller à toujours renforcer le principe vital universel.

C'est pourquoi l'*ubuntu*, faire l'humanité ensemble et habiter ensemble la terre, exige de prendre soin de la vie et de prendre soin de la terre. Tels sont les fondements de la citoyenneté mondiale qu'il nous faut inventer.

Notes

1. C'est le philosophe protestant Olivier Abel qui parle ainsi dans l'ouvrage.
2. Dans la « Préface » aux Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.
3. « La culture face à la crise », dans Liberté, T. V, Le dialogue des cultures, Paris, Seuil, 1993, p. 194.
4. *Ibid.*, p. 197.

