

Un nouvel horizon de rationalité

L'humain face aux défis sociaux actuels

A New Horizon of Rationality

Human in the Face of Current Social Challenges

Isidore Wennongodo MINOUGOU

Auteur correspondant, doctorant, Université Félix Houphouët Boigny
(Côte d'Ivoire) ; minougouisi@yahoo.fr

Date de soumission : 14.12.2021 – Date d'acceptation : 20.01.2022 – Date de publication : 30.01.2022

Résumé — Les défis sociaux actuels apparaissent comme des indices de la nécessité d'explorer un nouvel horizon de la rationalité. L'homme de par sa rationalité centrée sur l'autonomie, traverse une crise à la fois anthropologique et écologique. Cette crise à la fois anthropologique et écologique n'est ni plus ni moins que l'aboutissement d'une rationalité centrée sur l'autonomie. Cette rationalité a, d'une part, fourni à l'homme une perception de lui et du monde, qui tend à reléguer la nature à un second rang, et d'autre part la dérive égologique de cette rationalité a conduit à mettre l'homme au-dessus de tout. L'absolutisation de la rationalité centrée sur l'autonomie a foncièrement bouleversé le rapport de l'homme avec ses semblables et avec la nature. Aujourd'hui plus que jamais l'homme est ébranlé dans son être profond. Les défis sociaux actuels mettent en exergue cette situation d'impasse dans laquelle l'homme semble plonger. Aussi, cet article en posant la problématique des questions anthropologiques face aux défis sociaux actuels et en postulant une préséance de l'hétéronomie, rend possible la formulation d'une nouvelle rationalité qui explore sans complexe la notion de transcendance qui implique un agir responsable, qui ouvre à saisir l'homme à partir d'un dynamisme intégrateur où le savoir se saisit en termes de reconnaissance.

Mots-clés : *transcendance, hétéronomie, rationalité, anthropologie, écologie.*

Abstract — Current social challenges appear as clues to the need to explore a new horizon of rationality. Man, through his rationality centered on autonomy, is going through a crisis that is both anthropological and ecological. This crisis, which is both anthropological and ecological, is nothing more or less than the culmination of rationality centered on autonomy. This rationality has on the one hand provided man with a perception of himself and of the world, which tends to relegate nature a second, and on the other hand the egological drift of this rationality has led to putting man above of all. The absolutization of rationality centered on autonomy has fundamentally changed man's relationship with his fellows and with nature. Today more than ever man is shaken in his inner being. The current social challenges highlight this deadlock situation in which man seems to be plunged. Also, this article by posing the problematic of anthropological questions facing current social challenges and by postulating a precedence of heteronomy, makes possible the formulation of a new rationality which explores without complex the notion of transcendence which implies responsible action, which opens up to grasping man from an integrating dynamism where knowledge is grasped in terms of recognition.

Keywords: *Transcendence, Heteronomy, Rationality, Anthropology, Ecology.*

Introduction

Aujourd'hui plus qu'hier, l'instabilité s'étend à tous les niveaux de la vie de l'homme. Celui-ci tend à devenir un être sans fondement qui se décline au gré des idéologies et des intérêts politiques. Dans un tel contexte, dire ce qu'est l'humain semble se heurter à bien de difficultés. Notre vivre ensemble est sérieusement menacé par une banalisation de la violence. La suspicion du fait de l'insécurité est devenue ce qui caractérise le mieux nos relations interpersonnelles et sociales. Les remous suscités çà et là par l'évocation de certains sujets (genre, avortement, divorce, homosexualité, laïcité, religion etc.) montrent l'antagonisme de diverses conceptions de l'homme. Les principes éthiques de l'individu, voire de la société sont de plus en plus déterminés par des théories idéologiques.

Pour les uns, la traduction par excellence des aspirations humaines relève de la politique, tandis que pour les autres, elle relève de l'éthique, dans la mesure où « *les problèmes politiques sont fondamentalement des problèmes éthiques* » (Duffe, 1995, p. 03). Dans un contexte où l'on semble distinguer la politique et la morale, voire même les opposer, n'est-on pas en droit d'interroger à nouveau frais les questions anthropologiques ? Vu que l'absolutisation de la rationalité centrée sur l'autonomie a eu pour corollaire le relativisme d'une part, et que cette rationalité est capable de produire du non-sens, voire même de désorienter d'autre part, qu'est-ce qui peut sauver l'homme dans son humanité, quand tout semble s'écrouler ? Ces différentes problématiques nous conduisent à la formulation du thème suivant : **Un nouvel horizon de la rationalité : l'humain face aux défis sociaux actuels.**

Dans le contexte qui est le nôtre, les questions anthropologiques sont difficilement séparables de celles de la société. C'est dans le cadre des sciences humaines et sociales qu'elles trouvent leurs développements les plus explicites et les plus élaborés. Du point de vue de la pensée philosophique, les questions sur l'homme se conçoivent dans une double dimension. D'un côté, elles ont une portée ontologique et cosmologique quand elles cherchent une sorte de principe général qui fonde l'homme dans son humanité, et situe sa place dans le monde. D'un autre côté, à l'instar de cette dimension métaphysique, subsiste une dimension axiologique, où les questions sur l'homme se posent en fonction des relations sociales ou des faits sociaux.

Nos sociétés modernes ont créé une séparation entre la dimension métaphysique et axiologique. Elles mettent en cause l'idée même d'une dimension métaphysique de l'humain. Ainsi, les questions anthropologiques tendent à être abordées uniquement au prisme de la gestion politique, des relations socioculturelles et de phénomènes sociétaux. À travers ce thème, il s'agit d'ouvrir un chemin qui aide à élaborer une compréhension de l'homme dans son être et son agir, en tant qu'il est un sujet à la fois hétéronome et autonome, intrinsèquement ouvert à la transcendance.

Nous abordons ce thème à partir de deux axes majeurs. D'une part, les questions anthropologiques face aux défis sociaux actuels. Dans cette optique, nous explicitons la nécessité d'une revalorisation de la transcendance et la pertinence d'un agir responsable. D'autre part, nous postulons une préséance de l'hétéronomie sur

l'autonomie qui implique l'urgence d'un dynamisme intégrateur et la mise en œuvre d'une nouvelle forme de rationalité qui se saisit en termes de reconnaissance.

1. Les questions anthropologiques face aux défis sociaux actuels

Cette thématique laisse entrevoir l'impasse auquel est confrontée l'humanité. Les défis sociaux actuels apparaissent comme l'expression d'une profonde crise anthropologique. En effet, le siècle des Lumières a porté la rationalité centrée sur l'autonomie à un niveau jamais égalé. L'hégémonie de cette forme de rationalité a relégué au second plan, voire battu en brèche l'idée même de la transcendance. La raison est érigée comme critère absolu pour une meilleure orientation de la vie de l'homme. Cependant, de nos jours, il est plus qu'évident qu'on peut s'écarter ou s'opposer à la raison tout en demeurant homme. La possibilité de la violence voire celle de la capacité à nuire, montre qu'il existe une part de l'homme qui non seulement n'est pas subordonnée à la raison, mais qui peut délibérément se révolter ou s'opposer à elle. Ainsi, « *l'homme n'est pas essentiellement que savoir [...] et que la satisfaction par le discours n'est qu'une possibilité que l'homme peut refuser* » (Weil, 1967, p. 394). En réalité, l'homme n'est pas la raison en soi, mais capable de raison. Dès lors, il s'agit de rendre explicite la possibilité d'une rationalité non centrée sur l'autonomie pour découvrir d'autres chemins de compréhension de l'homme.

1.1. Une redécouverte de la transcendance

L'absolutisation de la rationalité centrée sur l'autonomie, dans son expression la plus aboutie, a conduit au relativisme. Le relativisme est une problématique complexe. En tant que réalité, il est multiforme et varié.

« Pour les anthropologues relativistes, la moralité des comportements et des attitudes des membres d'une culture donnée est toujours fondée, et ne peut être remise en question, dès lors que ces comportements et attitudes prennent sens dans le cadre d'une culture vue comme un système cohérent de croyances et de pratiques » (Massé, 2000, p. 06).

En ce sens, on peut parler de relativisme culturel, de relativisme religieux, ou de relativisme éthico-social. Et comme courant de pensée, « *toutes les positions se valent et chacun est renvoyé à lui-même dans ses prises de positions* » (Ndongmo, 2012, p. 24). De sorte que des comportements éthiques autrefois bannis, sont aujourd'hui revendiqués et veulent se voir authentifiés et légalisés. Dans un tel contexte, d'individualisme et de subjectivisme où chacun a sa vérité, c'est l'homme lui-même dans son essence qui semble être bafoué. Cependant, si tout relativisme est en soi une dérive, force est de reconnaître que certains ont de lourdes conséquences sur l'homme et sa nature. « *On constate aujourd'hui un certain relativisme culturel qui se révèle dans sa nature comme un système et une défense d'un pluralisme éthique favorable à la décadence et à la dissolution de la raison et des principes de la loi morale naturelle* » (Ratzinger, 2002). En d'autres termes, la mentalité relativiste comporte un profond désordre

anthropologique qui entraîne un bouleversement personnel et social très important. La nature de ce désordre anthropologique peut être située à deux niveaux

Le premier consiste en ce que la mentalité relativiste va de pair avec une excessive accentuation de la dimension technique de l'intelligence humaine au détriment de la dimension sapientielle. Ainsi, d'une part, la dimension technique cherche à dominer et à exploiter la nature, à fabriquer des instruments et à obtenir des moyens nécessaires. Aussi, grâce à cette fonction de l'intelligence, les choses et les forces de la nature y compris l'homme deviennent des objets qui peuvent être dominés et manipulés selon le profit. Dans cette perspective, connaître est synonyme de pouvoir dominer, de pouvoir manipuler, de pouvoir posséder. « *Posséder c'est maintenir certes la réalité de cet autre qu'on possède, mais en suspendant précisément son indépendance. [...] La raison qui réduit l'autre est une appropriation et un pouvoir* » (Levinas, 2016, p. 223). Tandis que d'autre part, la fonction sapientielle de l'intelligence vise, quant à elle, à comprendre la signification du monde et le sens de la vie humaine. Elle forge des concepts non pour dominer, mais pour atteindre les vérités et les conceptions du monde qui permettent d'apporter une réponse satisfaisante à la question sur le sens de notre existence.

La mentalité relativiste instaure donc un déséquilibre de ces deux fonctions de l'intelligence. Autrement dit, la fonction technique prévaut sur la fonction sapientielle. Dès lors, le moi individuel se renforce et se développe, et produit un affaiblissement de la capacité d'auto-transcendance qui enferme l'homme dans un individualisme égoïste. Pour tout dire, l'envie de posséder, de monter, de triompher, de se reposer et de s'amuser, de mener une vie facile et agréable, l'emporte de loin sur l'envie de savoir, de réfléchir, de donner un sens à ce que l'on fait, d'aider les autres par son travail, de transcender le domaine restreint de nos intérêts vitaux immédiats. La transcendance horizontale (vers les autres et vers la collectivité) est pratiquement bloquée, ainsi que la transcendance verticale (vers les valeurs idéales absolues).

Le second problème est intimement lié au précédent. Il s'agit du manque de sensibilité à l'égard de la vérité et surtout de la perversion de la liberté, à commencer par sa propre liberté. En effet, la consolidation sociale et légale du désordre anthropologique auquel nous assistons est fondée sur l'invocation de la liberté. Aussi invoque-t-on la liberté en tant que liberté d'avorter, liberté d'ignorer, liberté de ne pas rendre raison de ses prises de position, liberté d'être grossier, liberté de déranger, pour tout dire l'on a affaire à « *une liberté meurtrière et usurpatrice* » (Levinas, 1963, p. 20).

Ainsi, revaloriser la transcendance c'est rappeler à nos sociétés modernes et post-modernes qu'il y a bien un ordre moral objectif et des valeurs qui transcendent chaque individu et chaque société humaine. Le désir de savoir et la transcendance appréhendée comme ouverture et relation à l'autre sont inaliénables, et aucun système sociopolitique ou coercitif ne saurait les faire disparaître sans porter atteinte à ce qu'il y a de plus intrinsèque à l'humain. La relation éthique ainsi mise en lumière repose sur deux modes de reconnaissance : une relation éthique où « *la transcendance*

se révèle dans l'altérité comme trace de l'infini » (Levinas, 1991, p. 43) et la relation éthique qui permet à la raison de surmonter ses propres limites. Il y a là un enseignement fondamental : la transcendance qui émerge de la relation à l'autre n'est pas une contingence qui évolue au gré des sociétés. D'où l'exigence qui incombe à l'humanité d'agir avec responsabilité dans tous les domaines de son existence.

1.2. La nécessité d'un agir responsable

Face aux défis sociaux actuels, s'il y a bien une problématique qui soulève des questions anthropologiques majeures, c'est bien ce paradoxe de la mondialisation et du repli identitaire. Si par mondialisation l'on entend le mouvement global qui crée progressivement des interactions entre les hommes, les sociétés et les États, il convient cependant d'admettre qu'elle « *reste clivante dans ses modalités* » (Baudoin, 2012, p. 297). Et comme le souligne N. Gouzee, elle « *a de multiples facettes [...] des phénomènes de mondialisation sont observés dans une foule de domaines* » (2001, p. 83). D'où la nécessité de discerner, afin de distinguer les éléments positifs et négatifs des différentes facettes.

À l'interdépendance déjà réelle entre les hommes, les sociétés et les États, il y a un risque que ne corresponde pas l'interaction éthique des consciences et des intelligences. Aussi, un agir responsable commande de corriger les dysfonctionnements profonds liés à ce lien paradoxal entre la mondialisation et le repli identitaire. Lien paradoxal qui s'exprime dans le désir des uns à imposer leur modèle de société aux autres, mais qui foncièrement restent hostiles à l'accueil des autres dans leur différence. C'est seulement dans la perspective d'une revalorisation de la transcendance porteuse d'une relation éthique que du lien paradoxal mondialisation, repli identitaire peut surgir un agir responsable. Un agir où la justice et le bien commun ont droit de citer, où le destin commun de l'humanité n'est pas une vue de l'esprit, où le progrès se bâtit dans une civilisation sans phobie de l'autre, en pratiquant « *l'être-pour-l'autre* » (Levinas, 1974, p. 205) dans la vérité, sauvegardant la liberté de la personne et reconnaissant sa pleine dignité.

C'est au nom de ce principe éthique de « *l'être-pour-l'autre* » dans la vérité que l'on peut dénoncer le protectionnisme à l'égard des produits qui sape l'avenir commun de l'humanité. En effet, sans ce principe éthique, la croissance des richesses allant de pair avec la croissance des inégalités devient une caractéristique de ce rapport paradoxal entre mondialisation et repli identitaire. Ces inégalités se situent à un double niveau, soit à l'intérieur de toutes les sociétés, y compris celles des pays nantis, ou bien entre les pays riches et les pays pauvres.

Les interdépendances liées à la mondialisation font que le local et le mondial deviennent des réalités profondément inter-reliées, de sorte que la mondialisation apparaît comme une fatalité, pouvant conduire à un repli identitaire. Aussi, dans la perspective d'un agir responsable, chacun est protagoniste et non victime de la mondialisation, avançant vers une société de conscience, de fraternité et de solidarité mue par le principe éthique de « *l'être-pour-l'autre* », expression d'une ouverture à la transcendance qui rend possible un vivre ensemble où tout repli identitaire

s'estompe. Dans la dynamique d'un agir responsable, le rapport antinomique mondialisation et repli identitaire en tant que dysfonctionnement est corrigé par l'ouverture à l'altérité qui est une relation de communion et de partage.

2. Pour une préséance de l'hétéronomie

Postuler une préséance de l'hétéronomie c'est avant tout élaborer une pensée centrée sur le primat de l'Autre. Une pensée qui nous ouvre à saisir autrement non seulement la liberté, mais aussi le rapport à l'autre. Il ne s'agit pas d'appréhender l'hétéronomie comme obéissance aux normes ou aux préceptes d'autrui. Par hétéronomie nous entendons la responsabilité qui incombe au sujet vis-à-vis d'autrui et qui n'est pas du fait d'autrui. Autrement dit, cette catégorie de liberté « *a lieu dans la constitution de la subjectivité comme sensibilité et de ce fait précède toute décision volontaire de se responsabiliser pour l'autre* » (Rabinovich, 2003, p. 95). Ainsi, ce n'est pas devant la loi que l'on est responsable d'une part, et ce n'est pas en obéissant à la loi que l'on manifeste son humanité d'autre part, mais c'est devant l'autre homme. Ce n'est pas la loi qui remet en cause mon égoïsme, c'est la situation de l'autre homme qui me libère de l'égoïsme. Dès lors s'entrevoit la possibilité d'un dynamisme intégrateur d'une part, et la possibilité de penser autrement le savoir d'autre part.

2.1. Pour un dynamisme intégrateur

Dans l'histoire de l'humanité, l'orientation de la pensée s'est centrée sur l'autonomie au point où celle-ci en est devenue une caractéristique de l'humanité. En effet, toute la pensée s'est orientée vers une autonomie qui consiste à faire le choix du savoir et de la liberté appréhendée comme cause par la philosophie traditionnelle. L'humanité s'est engagée dans un sens où rien d'irréductible ne viendrait limiter la pensée et où, par conséquent, non limitée, elle serait libre de conquérir l'être. Cette orientation de la pensée montre aujourd'hui ses limites à travers des crises notamment anthropologique et écologique qui lui sont foncièrement intrinsèques. Et le souligne V. Hösle, « *si la crise écologique est ancrée dans l'essence même de l'homme, elle ne constitue cependant pas une caractéristique structurelle de l'esprit. Son émergence n'a été rendue possible qu'à un moment bien précis de l'histoire de l'homme* » (Hösle, 2013, p. 135-158).

Cependant, depuis plusieurs décennies, diverses approches de l'écologie ancrée dans la préséance de l'autonomie se côtoient et invitent à de nouvelles manières de vivre. Dans ce vaste champ écologique, certains courants anti-anthropocentriques ont émergé. Selon ces derniers, la crise écologique n'est que « *l'expression de cette structure d'opposition en l'homme et la nature* » (*ibid.*). En ce sens, l'homme n'est pas au centre du monde et sa supériorité est contingente. Dans cette perspective, défendre la nature consiste à la protéger de l'homme, et non à préserver la nature afin de protéger l'homme. Cette conception conduit à diviniser la nature et à désacraliser l'homme. Il s'agit « *d'une mentalité qui considère l'homme comme un trouble-fête qui abîme tout, un cancer, le véritable fléau de la nature* » (Ratzinger, 1990, p. 47). Une telle mentalité, expression d'une forme spécifique de rationalité, rendue possible par

l'affirmation de la préséance de l'autonomie de la pensée, ne saurait fournir une réponse adaptée à la crise anthropologique encore moins à celle écologique. Celles-ci n'étant que les faces d'une même réalité : l'autonomisation de la pensée. En ce sens, la crise écologique n'est pas d'abord économique ou sociale, elle est anthropologique.

L'affirmation d'une préséance de l'hétéronomie nous ouvre donc à une forme de rationalité qui non seulement valorise l'extériorité, mais favorise un dynamisme intégrateur de sorte que l'écologie de l'environnement et l'écologie humaine vont de pair. Alors, respecter la nature nous rappelle que l'homme lui-même en est une partie fondamentale. Autrement dit, orienter la pensée vers une hétéronomisation, c'est prendre conscience qu'à côté d'une écologie humaine, il y a nécessité d'une écologie environnementale, faite du respect de la personne et de son extériorité. Dans cette perspective s'explicité l'idée d'un dynamisme intégrateur bâti sur l'interaction vitale de l'homme avec son environnement. Ainsi, tout comme il est question d'un développement intégral pour parler de développement authentique, de même, il ne saurait y avoir une écologie authentique en marge d'une écologie intégrale. En d'autres termes, l'hétéronomisation de la pensée marque un point nouveau qui est « *celui de l'impossibilité de la séparation classique entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de l'homme* » (Colombo, Elloué & Guest, 2018). Ainsi, dans l'optique d'un dynamisme intégrateur, il y a une préoccupation majeure, celle de ne pas séparer écologie humaine et écologie environnementale. Ceci a pour conséquence une manière de vivre respectueux de l'homme dans sa nature et dans la nature. Il n'est donc pas question de choisir l'humain contre la nature, ou bien la nature contre l'humain. Il s'agit plutôt de chercher à « *réconcilier l'humanité et l'environnement, en conciliant respect absolu de la dignité humaine et préservation de la nature* » (Larrère, 2013). Car la détérioration de notre environnement ne peut qu'entraîner notre propre déshumanisation.

Une préséance de l'hétéronomie permet une remise en cause des structures qui déshumanisent l'homme en réduisant son extériorité. Ainsi, un dynamisme intégrateur basé sur une préséance de l'hétéronomie de la pensée rend non seulement possible une écologie intégrale, mais ouvre à un nouvel horizon de la pensée.

2.2. De la connaissance à la reconnaissance

L'affirmation de la préséance de l'hétéronomie, nous conduit à un point de rupture. Ce point de rupture se concrétise par la substitution d'un point de départ pratique, c'est-à-dire autrui à un point de départ traditionnellement spéculatif de la philosophie.

« Jusqu'alors, le rapport entre théorie et pratique ne se concevait pas autrement que comme une solidarité ou une hiérarchie : l'activité repose sur des connaissances qui l'éclairent ; la connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés [...] procurant la paix nécessaire à son exercice pur. [Levinas va] plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, [il traite] l'une et l'autre

comme des modes de la transcendance métaphysique » (Levinas, 1971, p. 15).

En effet, connaître, savoir, dans la perspective aristotélicienne, c'est assimiler, faire sien, réduire à soi, bref, c'est ramener tout au Même. C'est « *un saisir* », une « *appropriation* », par le biais de la connaissance, par le processus même de la connaissance. Autrement dit, la théorétique, logos de l'être, telle que reçue par la tradition philosophique aborde l'être connu de façon que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit. On peut dire que la formulation d'une philosophie de l'hétéronomie, dans l'optique de la rationalité, constitue un changement de paradigme. La question fondamentale n'est plus celle de l'Être, mais celle de l'Autre. En d'autres termes, au centre de la démarche métaphysique, est placée la question de l'Autre. Comment atteindre l'autre tout en le respectant dans ce qu'il est ?

La philosophie de l'autonomie, mise en œuvre dans les métaphysiques de la subjectivité, est la mainmise sur l'Autre, son absorption ou sa réduction. Or, cette réduction s'opère dans le rapport entre la pensée et l'être. Ce qui est donc mise en cause c'est l'accès à l'être, c'est la connaissance, c'est-à-dire, la manière dont nous touchons l'être. Par contre, dans l'optique, d'une philosophie de l'hétéronomie la raison s'instaure en tant qu'il procède de la différence absolue, par l'existence d'une pluralité d'interlocuteur. En d'autres termes, la raison commence avec la mise en question du Moi qui passe par la déconstruction de l'animal rationnel d'Aristote et du cogito cartésien, enfin de parvenir à la reconnaissance que le monde ne m'est pas donné et que ma relation avec le monde passe par la relation avec les autres. Dès lors, la question de l'Autre est la question de l'accès à l'être, qui n'est autre que la préoccupation centrale de la métaphysique. Ceci, permet d'entrevoir la nécessité d'une présence de l'hétéronomie : « *Être ou ne pas être, ce n'est probablement pas là la question par excellence* » (Levinas, 2004, p. 265).

Une philosophie de l'hétéronomie introduit dans la sphère philosophique l'autre comme irréductible et permet d'abord l'idée même de transcendance sans référence à un arrière monde. Tout comme le passage de l'univers clos à l'univers infini à changer notre perception du monde, la présence de l'hétéronomie sur l'autonomie, nous permet d'envisager le savoir en termes de reconnaissance. Autrement dit, une philosophie de l'hétéronomie laisse entrevoir la possibilité d'une pensée ouverte à plus que la pensée, ouverte à la présence d'un autre, sans faire appel à des éléments qui sont de l'ordre d'une croyance ou d'une foi révélée. Ainsi, il ne s'agit pas de s'opposer à la raison, mais de penser à une nouvelle rationalité. Ce qui est dénoncé c'est le cercle vicieux d'une pensée dialectique, d'une philosophie de l'autonomie qui ne laisse pas subsister l'hétéronomie. Si chacun cherche à s'auto-affirmer, nous sommes au cœur de la pensée de l'autonomie, et c'est la concurrence en permanence. La philosophie de l'hétéronomie rompt le cercle vicieux. Il n'est ni question de l'auto-affirmation de soi contre l'autre, ni la considération de l'opposition des deux termes en présence (la dialectique), mais la reconnaissance des deux termes l'un par l'autre, dès l'origine de la relation. Cette reconnaissance remonte même en deçà de l'origine,

car, l'autre me précède. Autrement dit, l'hétéronomie est première. Elle est avant toutes choses. Et comme le souligne S. Rabinovich :

« L'autrement que savoir n'est pas irrationnel, c'est l'accueil de l'idée de l'infini qui a lieu dans la raison ; cependant il s'agit d'une raison éthique pré-originelle, raison alternative et altérative. Cet autrement que savoir n'est pas la croyance mais la possibilité du Dire, la socialité même qui est antérieure au logos et qui est langage, responsabilité envers l'autre » (Rabinovich, 2003, p. 96).

La nouvelle rationalité que défend la philosophie de l'hétéronomie se construit à partir de la finitude de l'homme et d'une remise en question du moi. Cependant, cette remise en question du moi n'est pas une destruction de la subjectivité. Elle est plutôt une remise du moi à sa place. Ainsi, l'idée même de la transcendance en tant qu'expression de l'idée de l'infini nourrit certes la conscience d'être un étranger sur la terre mais ne rend pas moins homme. Au contraire, elle me rend plus homme ou plus humain puisqu'elle me libère de la possession qui m'enserme :

« L'idée de l'infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l'incarnation offre des pouvoirs nouveaux à une âme qui n'est plus paralytique, des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, hospitalité » (Chalier, 2002, p. 110).

Cette nouveauté permet de repenser l'économie du marché pour la mettre au service de l'humain. Dans le domaine économique, les modalités pratiques de l'application des principes d'une pensée de l'hétéronomie ne sont pas strictement les mêmes que dans le domaine affectif, familial ou social. L'homme reste toujours le même et l'économie doit obéir aux mêmes principes éthiques que le reste de la vie en société. Dans la situation actuelle, la mise en œuvre du modèle économique est source d'effets pervers sur le plan économique et humain. L'on constate un déséquilibre de l'économie que l'on peut situer à deux niveaux. Le premier déséquilibre est celui qui se rapporte à l'échange et au développement qui est un monde sans foi, à savoir une économie sans assises, sans racines. Le second, c'est un monde sans loi, l'économie privée de sens, enclin à la productivité et à la marchandisation, sans tenir compte de l'homme et de la société. L'économie est ainsi polarisée sur « l'axe horizontal au détriment de l'axe vertical qui est celui du développement humain » (Sauvage, 1999, p. 48). L'analyse de met en évidence une économie actuelle étrangère à l'homme, qui mine le tissu social et la dignité fondamentale que chacun peut acquérir en vivant de son travail. En ce sens, une philosophie de l'hétéronomie est à même de fonder une économie humaine enracinée sur une juste conception de l'homme. Ainsi, « le premier but assigné aux activités économiques est d'en finir avec les niveaux de vie inhumains » (Puel, 2004, p. 79).

Économie et finance ne peuvent fonctionner sans un agir responsable commandé par une relation éthique. Celle-ci n'est pas une lapolissade dans la vie économique et financière, mais une condition sine qua non. Autrement dit, c'est seulement la

dimension éthique expression d'une philosophie de l'hétéronomie qui peut nous aider à trouver quel est pour l'homme, le sens et la finalité de l'activité financière.

Conclusion

Au terme de ce parcours analytico-critique, il a été question de l'humain face aux défis sociaux actuels. L'enjeu était de montrer que les défis sociaux actuels ne peuvent avoir de réponses pertinentes qu'en remettant en cause notre rationalité centrée sur l'autonomie. Ainsi, répondre à cette problématique de l'humain face aux défis sociaux actuels, c'est remettre en selle les questions anthropologiques face aux défis sociaux actuels d'une part, et postuler pour une préséance de l'hétéronomie d'autre part.

La démarche a consisté d'abord à montrer la nécessité d'une redécouverte de la notion de transcendance et celle d'un agir responsable pour rendre raison des questions anthropologiques que soulèvent les défis sociaux actuels. Ce retour a permis de montrer que l'homme est animé par le désir profond d'un ailleurs. Un ailleurs qui ne s'appréhende pas comme un arrière monde, mais saisi comme l'absolument autre. Ainsi, l'autre métaphysique n'est pas autre comme ce qui m'est extérieur et familier. Ce désir intrinsèque à l'homme qui se révèle comme une dimension fondamentale de sa nature nous invite à redécouvrir la notion de transcendance qui dans cette perspective renvoie à l'idée de l'infini. Cette redécouverte de la notion de transcendance, permet de saisir à nouveau frais le sens et les principes de fonctionnement de la relation à l'autre en tant que relation éthique. À ce propos, il ressort que la relation éthique est ce qui caractérise l'homme dans son humanité. En d'autres termes, la redécouverte de la transcendance a permis d'établir les conditions indispensables pour la mise en œuvre d'une ouverture à l'altérité. Ainsi, la transcendance ouvre l'être humain à une relation verticale (avec des valeurs et idéaux) et horizontale (avec son semblable), mais surtout révèle une manière d'être qui exige un agir responsable, pour donner sens à son existence et à son devenir.

Un agir responsable devient nécessaire pour sauvegarder la relation éthique. Il permet de reconnaître de l'intérieur les propres limites, afin d'éclairer l'action que se veut rationnelle. Ainsi, du point de vue de la relation l'autre, la raison centrée sur l'autonomie est invitée à sortir de l'illusion de toute-puissance pour éviter que l'autonomie ne se transforme en auto servitude ou même en autodestruction. Dans cette optique, où la raison centrée sur l'autonomie doit ouvrir la délibération aux différents niveaux de la rationalité, un agir responsable n'est plus optionnel, mais devient une nécessité. Autrement dit, un humanisme qui n'est pas ouvert à la transcendance et faisant fi de la double dimension de l'homme à la fois ontologique et axiologique conduit à des impasses. Le déséquilibre dans le binôme ontologie-axiologie porte atteinte aux comportements de l'homme vis-à-vis de lui-même et de son environnement. D'où le postulat d'une préséance de l'hétéronomie pour maintenir un tel équilibre, mais aussi de saisir le savoir autrement.

De même que l'homme se détruit quand la raison centrée sur l'autonomie nie sa transcendance, de même un dynamisme intégrateur permet de mieux aborder la

question de l'humain face aux défis sociaux actuels. En d'autres termes, dans le cadre d'une préséance de l'hétéronomie, l'on ne saurait occulter les aspects contradictoires des politiques socio-économiques de nos sociétés modernes et postmodernes issues de la rationalité centrée sur l'autonomie. Un dynamisme intégrateur fondé sur une rationalité centrée sur l'hétéronomie, nous invite à dépasser les contradictions pour mettre l'homme au centre de tout, non pas comme une entité isolée, mais comme un être avec sa nature propre en interdépendance avec son environnement. Ceci est une interpellation à sortir des pièges de certaines activités humaines portées par des idéologies meurtrières pour aller vers une civilisation de l'altérité. Une civilisation qui nous aide à comprendre que le savoir autrement est possible. Un savoir qui nous appelle à sortir de ce qui est limité et non définitif ; qui nous donne le courage d'agir et de persévérer dans la recherche du bien de tous, qui nous aide à passer de la connaissance à la reconnaissance.

Références bibliographiques

1. BAUDOIN Roger, (2012), *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, Paris, Cerf.
2. CHALIER Catherine, (2002), *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf.
3. COLOMBO Fabien, ELLOUÉ Nestor Engone and GUEST Bertrand, "Réflexions autour de la philosophie de l'environnement", *Essais* [Online], 13 | 2018, <http://journals.openedition.org/essais/533> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/essais.533>
4. DUFFE Bruno-Marie, (1995), *De l'éthique en politique*, Lyon PROFAC.
5. GOUZEE Nadine, (2001), « réguler la mondialisation pour réaliser un développement durable », VAN CROMPHAUT Michel (cord.), *Les mondialisations. Gouffre ou tremplin ?*, Paris, L'Harmattan.
6. HÖSLE Vittorio, « Être et subjectivité : Les implications métaphysiques de la crise écologique ». *Laval théologique et philosophique* 691 (2013), 135-158, consulté le 17/10/2021. DOI : 10.7202/1018359ar
7. LARRÈRE Catherine, « Ce que sait la montagne. Aux sources des philosophies de l'environnement », *La Vie des idées*, 30 avril 2013. <https://laviedesidees.fr/Ce-que-sait-la-montagne.html>. Consulté le 01/12/21.
8. LEVINAS Emmanuel, (1963), *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel.
— (1971), *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic.
— (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff.
— (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
— (2004), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin.
— (2016), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (4e éd.), Paris, Vrin.
9. MASSÉ Raymond, « Présentation : l'anthropologie au défi de l'éthique », *Anthropologie et société*, vol 24, n°2, 2000, Québec, Université Laval.
10. NDONGMO Abbé Marcus, (2012), *À la quête d'une laïcité à l'africaine. Rapport État-Église-sociétés à la lumière de l'encyclique « Deus caritas est » et de l'exhortation « Africae munus » du Pape Benoît XVI sur l'Afrique*, Yaoundé, Taf et Melson.
11. PUEL Hugues, (2004), *Économie et humanisme dans le mouvement de la modernité*, Paris, Cerf.

Un nouvel horizon de rationalité

12. RABINOVICH Silvana, (2003), *La trace dans le palimpseste. Lecture de Levinas*, Paris, L'Harmattan.
13. RATZINGER Joseph, (1990), *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard.
— (2002), *Congrégation pour la doctrine de la foi. Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html
14. SAUVAGE Patrice, (1999), *L'impératif spirituel*, Paris Atelier/Ouvrière.
15. WEIL Éric, (1967), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin.

Pour citer cet article

Isidore Wennongodo MINOUGOU, « Un nouvel horizon de rationalité. L'humain face aux défis sociaux actuels », *Paradigmes*, vol. V, n° 01, janvier 2022, p. 107-118.