Crise de l'homme et quête du sens

La part africaine pour réenchanter la postmodernité

Ngor DIENG

Département de Philosophie Université Cheikh Anta Diop, Dakar

DOI : https ://doi.org/10.17184/eac.8666

Résumé : Chronologiquement, Les Lumières d'abord, la mondialisation ensuite, avaient promis un monde plus rayonnant et installé dans la « paix perpétuelle » et le progrès réel, à tous les niveaux de la vie. Que reste-t-il de cette promesse ? Notre humanité est traversée par des crises, à la fois ontologique, axiologique et intellectuelle. Les sciences humaines, sous le coup de la crise, cherchent une réponse à la quête du sens de notre existence. En philosophie autant qu'en sociologie, le sens de l'humain est en question. Après la faillite de la pensée occidentale moderne, dans sa tentative de solution, la pensée africaine est-elle en mesure de ré-enchanter le monde ? Les cosmogonies bambara[1] et peulh[2] développent, en ce sens, des conceptions de la personne où l'homme demeure un « être total ». Celui-ci doit prendre en charge toutes les dimensions de son être pour espérer ainsi trouver l'équilibre puis normaliser ses relations à autrui et à son environnement.

Mots-clés : postmodernité - mondialisation - crise de l'homme - ré-enchantement- pensée africaine

Introduction

Depuis l'effondrement des « *coercive utopias* » (utopies coercitives) à savoir le nazisme et les blocs communistes, notamment ceux de l'Europe de l'Est, les analyses ont convergé pour voir, dans le triomphe du capitalisme libéral, une nouvelle structuration du monde au plan économique, politique, culturel et moral. Ladite structuration va, progressivement, vider l'homme postmoderne de son essence prométhéenne héritée des humanismes modernes. Désormais, ce sont les profits et les capitaux qui prévalent dans les relations humaines fondées sur l'essor de la propriété privée. Cette situation a plongé l'humanité dans une sorte de crise culturelle et morale sans précédent, n'épargnant aucune couche sociale. C'est dans cette perspective économiciste radicale qu'on peut lire, dans le magazine littéraire *Hors-série/questions de notre*

[1] Ethnie du Sénégal, très présente aussi au Mali et dans d'autres contrées africaines.

[2] Ethnie du Sénégal, très présente aussi au Mali, au Niger, en Guinée et dans d'autres pays africains.

temps, l'expression du souci collectif des auteurs classiques de la sociologie comme Émile Durkheim, Auguste Comte et Marx Weber au sujet de la désagrégation du lien social liée à l'individualisme, à l'essor du marché, à la division du travail et au déclin de la religion[3].

À ces phénomènes s'ajouteront d'autres facteurs tels que la sécularisation, le positivisme extrême, le scientisme et le rationalisme effréné qui, dans le contexte de mondialisation, plongeront l'humanité dans une « crise profonde de l'existence ». Au plan de la philosophie, Edmund Husserl[4] établit une corrélation entre cette crise et les conséquences du rationalisme moderne excessif et la crise de la philosophie. S'inscrivant ainsi dans la longue tradition du soupçon, il s'attaque à la rationalité fondatrice du modernisme dont il annonce la crise. Dans la même logique que Husserl, certains philosophes de « l'École de Francfort », parmi lesquels Theodor Adorno, Max Horkheimer[5]et Jürgen Habermas, n'y verront qu'une instrumentalisation de l'homme grâce à un rationalisme démesuré, d'où la notion de « raison instrumentale »[6] Ainsi, s'intéresse-t-on moins à ce qu'elle peut apporter dans le dépassement de la crise de l'homme : crise de la postmodernité. Mais il s'agit d'une crise dont les prémices ont été déjà annoncées par les ruptures paradigmatiques phares de la modernité, notamment à travers, d'une part, les fausses promesses de progrès formulées jadis par les *Lumières* et « l'interconnexion pacifique du monde » tant vantée par la mondialisation.

Nous assistons aux conséquences de ce même phénomène (crise mondiale) que les penseurs du soupçon, entre autres, Husserl, Friedrich Nietzsche et bien d'autres auteurs contemporains à l'instar de Samir Amin, Alvin Toffler et Nkolo Foé, placeront au cœur de la crise de la mondialisation. Toffler décrit la crise généralisée du sens par le caractère vague des références terminologiques : extrasensorielle, médecine holistique, sociobiologie, anarchisme, structuralisme, néo-marxisme, nouvelle physique, mysticisme orientaliste, technophilie, technophobie, etc.[7]

La crise de la conscience humaine se traduit à travers les « maladies psychosociales » et les « maladies de civilisations » qui caractérisent, particulièrement, la plupart des sociétés européennes. Il y a un « mal de vivre » qui gangrène ces pays et bien d'autres car le phénomène est quasi universel. Il s'agit, proprement dit, de la crise de l'homme traduit par un vide existentiel qui expose les sociétés aux tentatives de suicides [dans toutes leurs formes] liées aux stress, aux phobies, aux traumatismes et aux crispations identitaires.

[3] *Cf. Hors-série /questions de notre temps,* numéro du mois de Septembre 2001, p. 35.

[4] Toutefois, Edmund Husserl oriente plus sa critique vers le rationalisme européen sans oublier les tâtonnements et les illusions des sciences modernes. C'est pour cela qu'il déclare : « Nous, hommes d'aujourd'hui, qui sommes nés au cours de ce développement, nous sommes devant le plus grand danger : celui de naufrage au milieu du déluge sceptique et de laisser ainsi notre propre vérité nous échapper. Rassemblant nos esprits, en cette détresse, nous tournons notre regard vers l'histoire de notre actuelle humanité. Ce n'est que par l'éclaircissement de l'unité de son sens que nous pourrons gagner la compréhension de nous-mêmes et par là obtenir une tenue intérieure ». *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1989, p. 20.

[5] *Cf.* Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison*, collection de poche Fischer Taschenbücher, Trad. Éliane Kaufholz, bibliothèque des Idées, Paris : Gallimard, 1974.

[6] *Cf.* https://germanica.revues.org/2446..

[7] *La troisième vague*, Trad. De l'anglais par Michel Deutsch, Paris, Éditions Denoël, 1980, p. 359.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Sans faire une exception africaine, il nous semble important et stratégique d'explorer les paradigmes africains à propos des conceptions culturelles, philosophiques et anthropologiques de l'homme et de la personne, notamment le sens de la personne chez les bambaras et les peulhs. Un tel angle d'analyse permet, d'abord, de penser la fameuse question de la systématisation des connaissances et des sciences des sociétés traditionnelles africaines. Ensuite, il est susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives dans les tentatives de résolution théorique de la crise universelle de l'homme. Enfin, l'analyse s'inscrit dans la tradition herméneutique de quête de sens à travers l'historicité et l'altérité qui caractérisent fondamentalement les sociétés humaines.

1 Crise ontologique et déshumanisation : la quête du sens de notre humanité

1.1 Mondialisation et crise de l'homme

La mondialisation a-t-elle tenu sa promesse de planétarisation pacifique du monde et de réalisation du progrès perpétuel à tous les niveaux de la vie ? De l'abrogation de l'Ancien Régime[8]aux Lumières, un progrès a certes été réalisé mais, au plan humain, l'angoisse existentielle semble envahir l'homme malgré les vagues de sécularisation. De l'avis de Luc Deslandes, « *La sécularisation serait le mouvement par lequel des domaines de la vie sociale et de la culture sont soustraits à l'autorité d'une ou des institution (s) religieuse (s)* »[9]. Le bouleversement permanent des systèmes de valeurs installe l'homme dans une sorte de déflagration culturelle mettant en question le sens moral de son existence.

Devant une telle crise des valeurs, puisqu'il s'agit beaucoup plus de tares au plan éthique et au plan matériel, notre humanité subit négativement la domination des lobbies économicistes qui, dans une logique de spéculation intense, survalorisent le capital au détriment du facteur humain. Deux phénomènes justifient techniquement cette crise axiologique déshumanisante mais à un seul plan : la dépense mondiale annuelle. Celle-ci, depuis la guerre froide, est dominée par les dépenses en armement (guerres). Mais, aujourd'hui, l'humanité dépense plus pour la publicité et ce fait est lié à la puissance du phénomène grandissant de « la société de consommation[10] ». Serge Latouche met en garde :

> « Dénoncer la « frénésie des activités humaines » ou l'emballement du moteur du progrès ne peut suppléer à l'absence d'analyse de la méga-machine techno-économique capitaliste et marchande dont nous sommes les rouages peut-être complices, certes, mais sûrement pas les ressorts. Ce système qui repose sur la démesure nous mène à l'impasse. Cette schizophrénie met

[8]La laïcité politique est née à partir de la rupture moderne des sociétés européennes avec l'Ancien Régime dominé par le trio : les monarchies, la pensée scholastique et le pouvoir ecclésiastique. Ensuite, au sein même de l'Europe moderne, la laïcisation de l'État s'est faite progressivement. Selon Raymond Aron, « L'ancien régime était fondé sur l'inégalité des conditions, sur une noblesse, enracinée dans le sol », *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 21.

[9]*Dictionnaire de culture générale*, 2e édition, Paris, Librairie Vuibert, 2006, p. 176.

[10]Selon Serge Latouche, « Au total, pour l'ensemble du globe, plus de 500 milliards de dépenses annuelles. Montant colossal de pollution matérielle, visuelle, auditive, mentale et spirituelle », *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Éditions mille et une nuit, p. 34.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

> le théoricien en face d'une situation paradoxale : il a simultanément le sentiment d'enfoncer des portes ouvertes et la sensation de prêcher dans le désert »[11].

Les cultures occidentales qui forment la civilisation européenne comportent, plus ou moins une similitude, du moins, au plan du vécu quotidien. Il s'agit de conséquences au plan socio-humain : l'individualisme et l'indifférence. C'est pourquoi, avec l'accélération de la vie et l'industrialisation effrénée –caractères fondamentaux de la mondialisation-, il s'en est suivi, chez la plupart des peuples occidentaux un assèchement dans les relations humaines et une monotonie étouffante de la quotidienneté. À cela s'ajoute le manque d'espace de dialogue et la structuration chargée des horaires de travail. Finalement, les populations sont tiraillées entre les maladies de civilisations, les crises ontologiques et morales et le matérialisme étouffant. Celui-ci va engendrer la surenchère de la vie et la culture de la consommation. Il s'en suit, conséquemment, les taux élevés de sadismes, de suicides, de tueries, de psychopathes et de névrotiques, des crises de la famille, etc.

Le rationalisme démesuré et la cassure de la cellule familiale ne sont pas isolables de la crise sociale. Néanmoins, cet « étouffement social » est en train de créer, dans ces sociétés, des réflexes inconscients. Des réflexes qui, nonobstant la manifestation irrégulière et répétitive de comportements racistes et xénophobes, symbolisés entres autres par l'agitation passionnée des replis identitaires et la stigmatisation de l'autre dans l'espace européen, annoncent timidement le besoin de changement des paradigmes sociaux.

Dans cette même mouvance, nous avons comme l'impression que l'humanité est en train de confondre son propre confort à ceux de la machine. Autrement dit, la Science perd progressivement de vue son orientation initiale pour servir un idéal non encore réellement connu. Avec des techniques telles que le clonage et la transformation de l'ADN[12], pour donner un exemple, l'homme parvient à manipuler ce qu'il a de plus sacré et qui conditionne son existence : son propre génome. Un tel phénomène entraîne la « banalisation de l'homme ». Certains parlent de « chosification de l'homme », c'est-à-dire la réduction de l'homme en simple objet vulgaire de la Nature. Cela nous a plongés aujourd'hui dans cette crise, à la fois, morale et existentielle qui n'a pas encore fini de vider les civilisations de leurs essences. Face à une telle impasse, la nécessité de repenser l'homme s'impose, mais également la question de son rapport aux technosciences. Edmund Husserl corrobore un tel point de vue lorsqu'il affirme :

> « L'humanité en général, c'est par essence, l'être homme dans des humanités liées par génération et la socialité, et si l'homme est un être raisonnable [...] il ne l'est que dans la mesure où toute son humanité est une humanité raisonnable [...] et dirigeant désormais de façon consciente, et pour une nécessité essentielle le devenir des hommes »[13].

[11] *Ibid.*, p. 14.
[12] *Cf.* Iba Fall, *Obama et les cellules souches embryonnaires*, Paris, Harmattan, 2016.
[13] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 21.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Ce qui fait l'homme c'est sa sociabilité plutôt que la seule satisfaction de son strict ego ; c'est ce qui va faire de lui un être qui aspire à une certaine morale de la vie car la socialité et la sociabilité traduisent, en soi, l'engagement de soi et la possible participation de l'autrui. Avec un seul individu l'on ne saurait parler de socialisation[14]. Parmi les conséquences néfastes de la mondialisation, il faut également placer au premier rang l'éclatement du sens à donner à l'homme ; les produits économiques et politiques changent permanemment au même rythme que les valeurs culturelles et sociales[15].

La crise de l'homme se traduit dans celle de ses rapports à l'existence. La mondialisation n'a fait, en effet, que rendre plausible l'altération du facteur humain fondateur épistémologique, historique et holistique de l'économie moderne puis postmoderne, de la politique et de la communication. La mondialisation n'a pas tenu ses promesses fédératrices d'un monde ré-enchanté ; elle n'a pas non plus perpétué l'héritage humaniste des *Lumières*. Malheureusement, l'idéologie qui est en train de se substituer à la mondialisation, la postmodernité ou postmodernisme selon certains analystes, ne semble point apporter la solution espérée en tant que rupture paradigmatique aux plans des idées (philosophie, littérature, sociologie, art, économie, humanisme…). De l'économie, en passant par la politique, aux rapports diplomatiques entre les peuples, le monde ne semble pas aller vers l'un des rêves modernes : « la paix perpétuelle ». Samir Amin parle de « *L'empire du chaos*[16] ». Comment penser, en effet, le rapport de la postmodernité à la crise ontologique ?

1.2 Postmodernité et quête du sens : l'humanité et l'héritage des lumières

Penser le rapport de la postmodernité à la crise de l'homme exige une prise en considération, au préalable, des ruptures opérées par la mondialisation vis-à-vis de la modernité politique. Ensuite, il y a lieu de comprendre les idéologies sur lesquelles s'appuie la postmodernité. Selon la définition de Gilles Lipovetsky :

> « La postmodernité représente le moment historique précis où tous les freins institutionnels qui contrecarraient l'émancipation individuelle s'effritent et disparaissent, donnant lieu à la manifestation de désirs singuliers, de l'accomplissement individuel, de l'estime de soi. Les grandes structures socialisantes perdent de leur autorité, les grandes idéologies ne sont plus porteuses, les projets historiques ne mobilisent plus, le champ social n'est plus le prolongement de la sphère privée : l'ère du vide s'est installée, mais sans tragédie ni apocalypse »[17].

L'idée de Lipovetsky traduit clairement l'ère des ruptures. Pour une tendance plus radicale, la postmodernité s'est annoncée sous le mode de bouleversements, d'abord aux plans artistique, culturel, puis littéraire et philosophique et, ensuite, politique. Elle s'exprime globalement, avec la domination du capitalisme libéral sur tous les secteurs

[14] Albert Jacquard défend le même point de vue dans son livre *Éloge de la différence, la génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978.

[15] *Cf.* Iba Fall, *Crise de la socialisation au Sénégal*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2010, p. 17.

[16] Titre de son ouvrage paru en 1991 aux Éditions L'Harmattan.

[17] *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, p. 28.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

mais avec le sentiment de désapprobation totale installant une situation chaotique. La mondialisation n'y semble pas apporter l'héritage des acquis moraux, philosophiques et politiques de la modernité. La postmodernité va ainsi se déterminer comme un système idéologique de « planétarisation » du modèle libéral dans tous ses aspects et avec le concourt sans faille de la mondialisation. Pour Nkolo Foé, le « postmodernisme » reste sans doute l'idéologie dominante et la parfaite illustration de la crise de la mondialisation.

La postmodernité s'est présentée de façon générale, au début, comme un style nouveau dans l'art et l'architecture, comme affirmation de l'anticonformisme vis-à-vis des modèles de la modernité. Mais, du point de vue de la politique et de la philosophie, elle consacre une libération vis-à-vis des « sentiers battus » de l'ère moderne. Elle manifeste l'expression d'une libération de la volonté humaine individuelle ne devant plus se laisser scléroser par un devoir de soumission tel que le stipulait, à la fois, l'idéal du « sentiment nationaliste », les courants humanistes des *Lumières*, le faux absolutisme des sciences modernes et la citoyenneté « collective » de l'État-nation. Au plan politique, la postmodernité met en œuvre une citoyenneté en totale rupture avec les idéaux politiques modernes. Seulement, du fait déjà que la postmodernité est portée par la mondialisation, Samir Amin et Nkolo Foé[18] y voient l'expression la plus aliénante et la plus « barbare » de l'idéologie du capitalisme libéral. L'homme postmoderne est engagé, de fait, –par un truchement permanent de la mondialisation- dans un « espace universel » de liberté qui est régulé par les chartes et les conventions des institutions internationales. Concrètement, le particulier (ou le local) disparaît dans l'universel. L'homme y est éclaté. Voilà justement ce qui explique le caractère complexe du lien social pour cet individu. Nkolo Foé écrit à propos du sujet postmoderne :

> « Il s'agit de l'homme sans attaches ni racines ; sans histoire collective ni véritable trajectoire personnelle. Pour le véritable sujet postmoderne, la déréliction constitue un style, un mode de vie. La dispersion et la mobilité ne sont-elles pas la condition même de la flexibilité ? […] Tel est le destin de ce sujet, « ultra-mobile, hyper-malléable et indéfiniment adaptable », dans un marché essentiellement flexible »[19].

Jean-François Lyotard précise que, dans la condition postmoderne, « *C'est le sujet social lui-même qui paraît se dissoudre* »[20]. Il tend à s'évader du « sentiment national » mais, paradoxalement, tout en se soumettant volontairement ou involontairement aux exigences de la nouvelle mondialisation, s'adapter ou périr. La postmodernité marque une nouvelle ère idéologique en rupture avec la modernité. Elle correspond à une phase nouvelle et la plus complexe de la mondialisation libérale. Celle-ci, selon Samir Amin, a connu trois phases progressives mais différentes en intensité. Les trois phases en question correspondent aussi à l'itinéraire du capitalisme[21]. La postmodernité va

[18] *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008, p. 29.

[19] *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, *op. cit.*, p. 124.

[20] *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 67.

[21] Les trois phases en question correspondent aussi à l'itinéraire du capitalisme dans ses étapes d'abord historique, libérale puis ultralibérale. Pour Samir Amin, la première phase a consacré la « formation du

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

opérer un bouleversement qui consistera à transférer la centralité de l'État et de la rationalité moderne aux « jeux des marchés » et celle du sujet-social à un universel sans bornes ni repères. « L'économique » aliène toutes les autres sphères de la vie. C'est pourquoi, en lieu et place de la rationalité politique, à la fois laïque, autonome, individuelle et collective, fondatrice de la modernité, la postmodernité la substitue à celle des marchés[22].

En vue de se donner comme le dernier système idéologique humain possible, le postmodernisme mise ainsi sur une rationalité absolument tournée vers l'homme lui-même, mais « l'homme matériel » qui ne doit et ne peut se réaliser qu'à travers le projet capitaliste libéral. C'est en cela qu'on va comprendre la place qu'occupe aujourd'hui la notion de « société de consommation » dans le schéma social du système capitaliste en question. Il substitue le « besoin désintéressé de penser » et la référence à un modèle de rationalité spécifique, moderne, par un culte de l'affirmation des instincts et passions humains mais en invoquant de nouvelles formes de transcendances. Pour un tel projet, l'homme aurait plus besoin de pragmatisme que de romantisme, plus de déterminisme que de philosophie, d'où l'intérêt paradoxal, pour le postmodernisme, à trouver des fondements idéologiques chez des penseurs de la dialectique et du soupçon comme Nietzsche, Marx, Kierkegaard, Paul Feyerabend, Hegel, ou encore des courants de pensée tels que l'herméneutique, le pragmatisme, le structuralisme et le réalisme.

Chez Nietzsche, la fameuse théorie du « surhomme » doit se réaliser concrètement au plan social par un « rebondissement » constant et hors de soi, par-delà lui-même, ce qui met l'individu dans une posture de force, laissant éclater ainsi ses passions les plus intimes. L'être est « volonté de puissance » et, donc, aucune structure transcendante ou externe ne doit corrompre sa volonté[23]. Dans le cadre social, l'individu, selon Nietzsche, ne peut être amené à mettre sa volonté à l'épreuve de celle collective. Sa volonté ne doit guère s'aliéner face aux règles, y comprises celles qui jouissent d'un large compromis. Nous avons ainsi un type de citoyenneté « rebelle » qui considère toute forme de conformisme comme une aliénation. Chez Nietzsche, la permanente révolte de la volonté individuelle contre la volonté collective trouve son fondement dans sa conception assez individualiste de la liberté. Dans une sorte de métaphore imagée, il compare la liberté dans son expression à un « miroir brisé » dont chacun, en ce qui le concerne strictement, détient un morceau. Bien évidemment, en se mirant dans un tesson de miroir on ne peut que s'apercevoir de son propre visage. L'autrui n'y a pas de place. L'intérêt pour l'homme postmoderne à se référer à Nietzsche relève plus d'un souci de donner une marge interprétative infinie à l'individu qui doit s'émanciper de tout déterminisme que d'une simple aspiration au nihilisme.

---

capitalisme sous sa forme achevée » avec la contribution des révolutions anglaise puis française (de la fin du XVIII^{e} et du début du XIX^{e} siècle). Quant à la deuxième phase, elle part de la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} et reste marquée par la « formation du capitalisme des monopoles » et la troisième qui commence vers la fin du XXème siècle, consacrant l'avènement du « capitalisme des monopoles généralisés ». La dernière phase correspond à l'idéal postmoderne de la démocratie libérale. Le Capitalisme historique occupe la première phase tandis que les deux autres correspondent à la rupture idéologique de la mondialisation libérale avec la modernité.

[22] *Cf.* Nkolo Foé *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, *op. cit.*, p. 27.

[23] *Cf.* Nietzsche Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Henri Albert, Livre 1, 4^{e} édition, Paris, Société Mercure de France, 1906, p. 245.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Quant à Paul Feyerabend, il élabore une théorie totalement en rupture et centrée autour d'un « anarchisme méthodologique ». Au-delà de son opposition à la vision cartésienne en la matière, son paradigme promeut l'expression, chez l'individu, d'une liberté affranchie des schèmes méthodologiques classiques[24]. Le rêve moderne d'une maîtrise des secrets de la Nature par l'homme reste un leurre car celle-ci ne dévoile jamais entièrement toutes ses potentialités. L'homme moderne prétendait ainsi dépasser l'altérité qui sous-tend les prescriptions épistémologiques. Au contraire, l'homme s'adapte et se détermine sans cesse. Le monde est fait de phénomènes et l'homme s'y découvre progressivement. C'est pourquoi la conscience humaine ne peut avoir un sens en étant coupée du monde ou en lui attribuant des schèmes statiques.

L'enfermement des prouesses humaines dans les limites de la raison occidentale moderne demeure une sorte « d'anti-progrès ». C'est pourquoi, la valorisation du « *surhomme* » et la critique nietzschéenne de la rationalité occidentale moderne, le rejet – par l'anti-méthode – de l'idée d'un modèle de méthode déterminé par des schèmes de la « *saine raison* » chez Feyerabend et « l'homme-dieu-esprit et matière », en même temps, se réalisant au terme du schéma de la *phénoménologie de l'esprit*, selon Hegel, sont à inscrire dans les tentatives de sortie de crise. Cette rupture témoigne particulièrement du besoin de ré-enchanter le monde. L'exigence pour l'homme de se déterminer une « marge de morale » semble alors déterminante dans la trajectoire de notre humanité actuelle car ceci reste le seul gage pour ne pas sombrer dans le chaos[25]. On peut donc dire, pour ce qui est de la crise morale universelle, l'homme ne peut aspirer à la plénitude sans, au préalable, mettre de l'ordre dans son être. Autrement dit, en tenant compte de toutes les dimensions de sa personne au lieu de prendre uniquement en considération l'aspect matériel.

Dans son étymologie, le concept personne est dérivé du terme latin *persona* qui signifie masque, c'est-à-dire, par extrapolation, le masque social que la société –grâce à toutes institutions politiques, sociales et culturelles- fait porter à l'individu pour que ce dernier ne s'enferme point dans son ego et ses pulsions démesurées. À ce titre, la prise de conscience de sa dimension anthropologique multiple aidera l'homme à toujours agir avec responsabilité sans nuire à son être, à son prochain et à son environnement. Malheureusement, nous assistons à une « fragmentation » de l'homme conduisant à un réductionnisme matérialiste primaire dont la conséquence plausible reste son désenchantement moral. L'homme devrait-il se vider de son contenu spirituel, pour espérer gouverner la Nature ? Les cultures et les littératures africaines peuvent-elles comporter des éléments de réponses à ce vœu pressant ? Comment réaliser l'homme-total en question ? Les cosmogonies bambara et peule apportent des réponses logiques et révolutionnaires à ces interrogations.

[24] *Cf.* Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979, p. 16.

[25] Albert Jacquard affirme à ce propos : « Si l'homme veut infléchir le cours des choses, s'il veut remplacer le jeu des vieux acteurs, hasard, nécessité, dieux, ou Dieu, par son propre jeu, il lui faut regarder en face son savoir, c'est-à-dire son ignorance », *Éloge de la différence, la génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978, p. 9.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

2 Le concept de personne dans les cosmogonies Bambara et Peule : contribution à la réhabilitation de l'homme

2.1 L'idée d'une herméneutique dans la pensée africaine

> « La prodigieuse variété des interprétations données à la pensée négro-africaine manifeste, par-delà le foisonnement des théories, son caractère essentiellement aporétique. Une lecture philosophique de ce type de pensée ne va pas sans de grandes difficultés. Car le contenu de la pensée cosmologique de l'Afrique ne peut jamais coïncider avec celui des concepts formés par la pensée occidentale »[26].

Cette formule d'Alassane Ndaw prouve avec éloquence combien nous avons eu et continuons d'avoir du mal, nous autres intellectuels africains, à dialoguer avec nos propres cultures littéraires africaines afin de transformer et transmettre la dimension discursive de nos cosmogonies et traditions. Dialogue au double sens du mot. D'une part, par rapport à la saisie de la logique interne de celles-ci et à propos de la démonstration de cette logique, d'autre part, sans pour autant la mesurer aux catégories occidentales de la pensée. Seules ces deux conditions peuvent permettre d'émanciper cette pensée pour lui donner une facture digne d'une pensée universelle, c'est-à-dire un système qui s'offre à l'humanité comme alternative à la crise du sens.

Il faudrait alors tenter des systématisons –fussent-elles fondées sur l'imaginaire collectif africain- d'où la nécessité de réelles relectures prospectives et exégétiques du patrimoine littéraire africain. Cette « archéologie » des valeurs intellectuelles fondatrices serait digne d'une nouvelle herméneutique progressiste et originale. C'est au nom de cette originalité qu'il est pertinent aujourd'hui de changer, d'abord, de paradigme dans l'approche de cette archéologie des « savoirs africains traditionnels ». « L'obstacle » supposé de l'oralité ne doit guère demeurer un blocage. En ce sens, Mamoussé Diagne écrit :

> « « Le sectarisme méthodologique » est d'autant moins justifié que l'ethnologie, par exemple, n'est pas un espace homogène : des débats s'y mènent, des stratégies s'y affrontent aux plans théorique et politique, dont il faut prendre acte. Sous leurs propos manifestes, ils traduisent, selon des modalités variées, le regard que l'Occident pose sur les autres cultures »[27].

Amadou Hampâté Bâ souligne l'impérieuse nécessité pour les penseurs africains de procéder, de façon responsable, à cette consécration au bénéfice de l'humanité. Selon lui :

> « L'explication et l'interprétation des traditions africaines doivent donc partir de l'Afrique elle-même sans pour autant méconnaître les efforts remarquables accomplis, en ce domaine, par certains ethnologues de grande

[26] Alassane Ndaw, « Prolégomènes à une étude de la philosophie africaine », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n° 8, PUD, 1978, p. 9.
[27] *Critique de la raison orale*, Paris, Éditions Karthala, 2005, p. 11, 12.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

> qualité. L'abandon de nos langues nous couperait tôt ou tard de la structure même de notre esprit. Ce serait amputer irrémédiablement l'humanité d'une de ses richesses, d'un style de vie profondément humain, fraternel et équilibré, de plus en plus rare dans l'humanité moderne »[28].

Compte tenu de cela, il urge aujourd'hui que les intellectuels africains investissent ce champ de connaissances, en saisissent les différentes conceptions de la personne afin de contribuer à la résolution de la crise de l'être qui s'impose. Il ne s'agira pas seulement, dans ce cas, de le mettre à la disposition du reste du monde mais aussi et surtout de démontrer l'existence d'une cohérence et d'une logique internes susceptibles de lui donner une dimension purement rationnelle par comparaison aux autres visions sur le concept de personne. Autrement dit, il faut partir des schèmes inhérents aux représentations africaines sans aucun préjugé, dogmatisme méthodologique ou fixation cartésianiste préalable. Néanmoins, il est important de souligner que cette préoccupation ne vise pas à satisfaire un « instinct » arbitraire fondé sur une logique traditionnelle et comparative entre pensée africaine et pensée occidentale.

Pourtant, nonobstant les difficultés, certaines productions de penseurs africains demeurent intéressantes à ce propos. À titre illustratif, une figure comme Amadou Hampâthé Bâ nous semble être bien indiquée vu ses efforts soutenus en ce sens. Sans prétendre, pour autant, passer en revue toutes les facettes de la production littéraire de l'auteur, il nous plaît cependant de rappeler le caractère multidimensionnel de celle-ci et d'en exposer un aspect démontrant la logique dans la pensée négro-africaine en question. Mais l'intérêt fondamental reste la proposition d'une solution à la crise universelle de l'homme.

Au-delà du titre qui lui est souvent assigné (gardien et défenseur de la tradition orale africaine), Amadou Hampâthé Bâ s'est efforcé d'exposer la cohérence et la richesse inhérentes à la pensée négro-africaine, notamment dans certains passages de ses livres dont on peut citer, entre autres, *Amkoulel ou l'enfant peulh*, *L'étrange destin de Wangrin*, N_eddo Deewal : la calamiteuse_, *Les enseignements de Thierno Bocar*, *petit Bodiel* et *Aspects de la civilisation africaine*. Ce dernier ouvrage va particulièrement nous intéresser car il développe une vision très instructive de l'être en général et une conception holistique de l'homme, en particulier.

2.2 L'homme un « Être total »

En analysant les modes de vie des peuples africains et leurs manières d'interpréter l'existence, tels qu'exposés dans *Aspects de la civilisation africaine*, on est en face d'une conception de l'homme et du monde digne d'une ontologie (Science de l'être), une « ontologie bambara et peule ». Selon l'auteur : « Pour les traditions peule et bambara […] deux termes servent à désigner la personne. Pour les Peuls, ce sont Neddo et Neddaako ; pour les Bambaras, ce sont Maa et Maaya. Le premier mot signifie « la personne » et le second : « les personnes de la personne » »[29]. On retrouve exactement le même schéma binaire chez les deux peuples : l'homme ne se réalise pas d'un seul coup, il est un projet, un projet multiple. Mais l'humanité de l'homme passe

[28] *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine, 1972, p. 10.
[29] *Ibid.*, p. 11.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

impérativement par un ordonnancement de ses propres dimensions. L'homme n'est pas un être éclaté.

Ces lignes laissent voir la tentative réelle chez les peuls et bambaras africains de dire l'être et ce qu'il comporte ontologiquement suivant leurs propres catégories socio-culturelles de penser. Par ailleurs, dans cette ontologie, on constate la complexité et la complexion dont l'homme fait l'objet, selon les traditions. Il est tout un univers qui cache plus de réalités qu'il n'en révèle. Dans ces pensées, il ne suffit pas, chez l'individu, de porter le masque social « persona » pour trouver l'équilibre. Autrement dit, après avoir quitté le strict statut d'individu pour porter le « vêtement » de la socialité –vivant auprès de ses semblables- celui-ci doit encore procéder à un travail interne et personnel pour mettre de l'ordre dans les multitudes de modes d'être qui le constituent. Il convient de comprendre par-là que les conceptions africaines, par rapport aux théories de la personne, restent en général très rigoureuses et exigeantes. C'est pourquoi : « *[…] la notion de personne est donc, au départ, très complexe. Elle implique une multiplicité intérieure, des plans d'existence concentriques ou superposés (physiques, psychiques et spirituels à différents niveaux), ainsi qu'une dynamique constante* »[30].

Les représentations africaines de la personne tirent leur complexité d'une quête de totalité qui tend vers la « perfection » : l'homme doit rester un « être total ». C'est tout le contraire de l'individualisme et de l'éclatement de la personne promus par la mondialisation. D'un point de vue terminologique, « l'éclatement » contraste avec la « concentration ». Autrement dit, la maturité humaine correspond à l'harmonie retrouvée entre ses diverses dimensions (psychologique, matérielle, morale, spirituelle, sociale, ontologique, etc.). Cette conception de l'homme prouve deux choses. Il est, d'une part, l'équation la plus difficile de la Nature et qu'il ne peut être réduit en une simple chose, telle qu'on le constate dans ce contexte actuel de mondialisation où la « chosification de l'homme » rime avec la « divination de la machine », d'autre part. Cette dernière note demeure la marque fondamentale de la postmodernité. Dans la pensée africaine, la collectivité demeure l'espace de réalisation individuelle de soi. L'individuel et le collectif ne souffrent d'aucun rapport antinomique. Amadou Hampâté Bâ écrit à propos des traditions peule et bambara :

> « Tant que l'homme n'a pas ordonné les mondes, les forces et les personnes qui sont en lui, il est le Maa-Nin, c'est-à-dire une sorte d'homoncule, l'homme ordinaire, l'homme non réalisé. La tradition dit : « Maa kakan ka sé i yere la noote a bè to Maa ni yala », c'est-à-dire : on ne peut sortir de l'état de Maa-Nin, pour réintégrer l'état de Maa, si l'on n'est pas le maître de soi-même »[31].

On peut déduire l'idée de recherche d'une harmonie intérieure, d'un équilibre et d'une maîtrise intérieure de sa propre structuration mentale, psychique et morale de la personne qui tend vers la perfection de soi. En plus, ce qui explique la complexité de l'Homme c'est que :

[30] *Ibidem.*
[31] *Aspects de la civilisation*, *op. cit.* p. 17.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

> « Maa-Ngala (ou Dieu-Maître) s'autocréa. Puis il créa 20 êtres, qui constituèrent l'ensemble de l'univers. Mais il s'aperçut que, parmi ces 20 premières créatures, aucune n'était apte à devenir son Kumanyon, c'est-à-dire son interlocuteur. Alors, il préleva un brin sur chacune des 20 créatures existantes. Il mélangea le tout et s'en servit pour créer un 21e être hybride, l'homme, auquel il donna le nom de Maa, c'est-à-dire le premier mot composant son propre nom divin »[32].

L'homme est donc vu dans cette tradition peule et bambara comme la plus parfaite des créatures grâce aux facultés supplémentaires que Dieu lui a données. Et, suivant la perfectibilité qui le caractérise, on affirme que :

> « Pour contenir Maa (l'homme), l'être tout-en-un, Maa-Ngala conçut un corps spécial, vertical et symétrique, capable de contenir à la fois un brin de tous les êtres existants […]. C'est pourquoi la tradition considère le corps de l'homme comme le monde en miniature […]. La tête, par exemple, représente l'étage supérieur de l'être, percé de sept grandes ouvertures. Chacune d'elle est la porte d'entrée d'un état d'être, ou monde, et est gardée par une divinité. Chaque porte donne accès à une nouvelle porte intérieure, et cela à l'infini »[33].

À la lecture de ce développement, on peut affirmer que la question philosophique et anthropologique, par excellence, « qu'est-ce que l'homme ? » demeure, en effet, au cœur de la pensée et des traditions négro-africaines. Nous jugeons nécessaire aujourd'hui d'explorer ce paradigme face à l'impérieuse problématique du devenir humain.

Compte tenu de la profondeur et de la logique de la conception ontologique globalisante de l'homme dans les cosmogonies et théophanies peules et bambaras, il convient maintenant de voir, en synthèse, en quoi cet exemple peut être une alternative universelle. Notre approche exégétique ne va pas dans le sens d'une simple restitution, mais elle s'inscrit plutôt dans la perspective d'une analyse devant nous permettre de réfléchir sur nous-mêmes, sur notre legs culturel et intellectuel africain et sur l'intelligence qui doit nous permettre de mieux le systématiser afin de promouvoir une contribution à la solution universelle de la crise de l'homme.

Le préalable demeure le nécessaire « retour » à nous-mêmes, c'est-à-dire à ce qui fait humainement de nous ce que nous prétendons être (nos valeurs). Mais, pour cela, nous devons, d'abord, nous débarrasser de notre jugement négatif et réfractaire vis-à-vis de nos cultures et littératures négro-africaines. Nous devons explorer l'archaïsme sans tomber dans « la nostalgie aveugle des origines ». La tâche implique une réelle « archéologie » des sources de la part de l'élite intellectuelle africaine pour en maîtriser la logique interne en vue d'une revivification non apologétique et pragmatique. L'essentiel c'est de s'approprier des richesses, à la fois, littéraires, sémantiques, et morales enfouies dans l'immense patrimoine africain, qu'il soit oral ou écrit, afin de pouvoir,

[32] *Ibid.*, p. 14.
[33] *Ibid.*, p. 14, 15.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

dans ce contexte de postmodernité marqué par la crise identitaire, offrir au reste du monde une vision nouvelle de l'homme et de son rapport au monde. Une vision qui sera susceptible de promouvoir l'émergence d'une « humanité plus humaine possible » où les civilisations s'acceptent.

Toutefois, pour ne pas rater l'enjeu, nous n'aurons pas besoin de penser ou de juger suivant les mêmes catégories et schèmes de pensées occidentaux connus. Nous n'avons pas besoin non plus de mesurer la validité intellectuelle de nos paradigmes en nous référents à des critères de validité répondant plus à des identités sectaires et régionalistes fermées qu'à une quête universelle et saine d'une rationalité multiple et transversale. Le challenge ne devrait donc pas se réaliser au sens que le conçoit le philosophe camerounais Marcien Towa consistant à tourner le dos à nos propres cultures pour saisir, d'abord, le « *secret de l'Occident* » qui favorisa le développement de sa pensée. Marcien Towa affirme à propos de la réforme : « *[…] elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond à comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous-mêmes* »[34].

Cette option ne nous semble pas fructueuse car les cultures africaines renferment leurs logiques et procédés méthodologiques constitutifs d'où la nécessité de partir de l'intelligence fondatrice de celles-ci.

3 Conclusion

En dépassant le cadre local et sous-régional, il importe de voir les possibilités qu'offrent les orientations morales et ontologiques contenues dans les cultures, les représentations et les cosmogonies africaines en général pour partager celles-ci au plan universel. L'objectif principal est d'apporter une nouvelle vision de l'homme dans son rapport à lui-même et à son environnement qui mettrait l'humanité à l'abri des maladies psychosociales, des crises de civilisation et de l'hypermodernité minant la survie de nos sociétés actuelles, particulièrement celles occidentales. En ce sens, cette réflexion s'inscrit philosophiquement dans le double rapport à la tradition herméneutique de quête permanente du sens et à l'héritage des philosophies du soupçon, espérant contribuer ainsi au dépassement de la crise de la mondialisation.

Ce dont on peut témoigner, sans avoir besoin d'une étude scientifique très poussée en ce sens, c'est qu'en Afrique, particulièrement au Sénégal, nonobstant la pauvreté et les crises multisectorielles, nous disposons de cultures intellectuelles et morales, tributaires de conceptions globalisantes de l'homme, toujours entretenues à travers des cosmogonies et des sociologies traditionnelles jusque-là non profondément explorées. De telles conceptions anthropo-ontologiques sont articulées autour du principe diptyque de la définition de l'homme : « totalité-participation ». Le premier terme implique une prise en charge de l'homme dans toutes ses dimensions et le deuxième nécessite le fait, pour l'homme, de se considérer comme élément d'un ensemble qui s'appelle Nature et dont l'harmonie et l'équilibre dépendent de la participation humaine.

[34] *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 40.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

De ce point de vue, cette approche diffère clairement du paradigme occidental de la double aliénation de l'homme par lui-même –contre lui-même- et de la Nature par l'homme, c'est-à-dire « faire de celui-ci maître et possesseur de la Nature », conformément au rêve cartésien. L'homme doit demeurer un « être-total ». Ce projet répond par ailleurs et justement à la quête d'humanité traduite à travers le raisonnement de beaucoup de penseurs, même non-africains ; le souci de dépassement de la condition humaine hypothétique est bien présent chez les sociologues contemporains comme Marcel Mauss[35], Danilo Martuccelli[36], Raymond Boudon[37] et Bruno Karsenti[38], pour ne citer que ceux-là. Ceci nous semble être le seul pari permettant à notre humanité de se réinventer. Si, aujourd'hui, malgré les nombreux espaces d'échanges créés entre les nations, les peuples continuent de dévoiler leur cruauté à travers génocides, racismes, guerres, xénophobie, il y aurait une bonne raison d'explorer la notion d'« homme total ».

Bibliographie

Ouvrages

Amin Samir, *L'empire du chaos*, Paris, L'Harmattan, 1991 ;

Aron Raymond, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965 ;

Deslandes Luc, *Dictionnaire de culture générale*, 2e édition, Paris, Librairie Vuibert, 2006 ;

Diagne Mamoussé, *Critique de la raison orale*, Paris, Éditions Karthala, 2005 ;

Fall Iba, *Crise de la socialisation au Sénégal*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2010 ;

Fall Iba, *Obama et les cellules souches embryonnaires*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2016 ;

Foé Nkolo, *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008 ;

Horkheimer Max et Adorno Théodor, *La dialectique de la raison*, collection de poche Fischer Taschenbücher, Trad. Éliane Kaufholz, bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1974 ;

Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989 ;

Jacquard Albert, *Éloge de la différence, la génétique et les hommes*, Paris ; Seuil, 1978 ;

Karsenti Bruno, *L'homme total, sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997 ;

Latouche Serge, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Éditions mille et une nuit ;

Lipovetsky, Gilles et Charles, Sébastien, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004 ;

Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 ;

Martuccelli Danilo, *Sociologie de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999 ;

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris : Éditions PUF, 1950 ;

Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Henri Albert, Livre 1, 4e édition, Paris, Société Mercure de France, 1906 ;

Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979 ;

[35] *Cf.* Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris : Editions PUF, 1950.
[36] *Cf.* Danilo Martuccelli, *Sociologie de la modernité*, Paris : Gallimard, 1999, p. 10.
[37] *Cf.* Raymond Boudon, *L'idéologie*, Paris : Fayard, 1986.
[38] *Cf.* Bruno Karsenti, *L'homme total, sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris : PUF, 1997, p. 100.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Toffler Alvin, *La troisième vague*, Trad. De l'anglais par Michel Deutsch, Paris, Éditions Denoël, 1980 ;

Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé, 1971 ;

Articles

Hors-série / questions de notre temps, numéro du mois de Septembre 2001 ;

Ndaw Alassane, « Prolégomènes à une étude de la philosophie africaine », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n° 8, PUD, 1978.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines,
ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026