



## LES FIGURES DE L'HUMAIN ET DU DIVIN DANS L'EXPRESSION CULTURELLE AFRICAINE

Ibrahim KONÉ

Enseignant-chercheur (Maître-assistant) à l'Université Peleforo GON COULIBALY (Korhogo/Côte d'Ivoire)

**RÉSUMÉ :** Dans la conception occidentale philosophique, l'humain est un dépassement sans cesse de ses potentialités. Ce qu'il acquiert ou façonne est le fruit de sa propre lumière qui jaillit de son intelligence. « Oser penser par soi-même » est le principe de son identité et la perspective de sa divinité. Qu'en est-il de la conception africaine ? Comment se révèle la figure de l'humain et du divin à travers l'expression culturelle africaine ? Quelle conception de la liberté est-elle en jeu ? À partir de cette problématique et à travers une argumentation analytique, critique et perspectiviste, la valeur de l'humain se révèle à travers un dynamisme subjectivo-communautaire pour mettre en lumière le sens et la valeur de l'éducation à travers les rites initiatiques. Parvenir à la perfection, c'est dessiner le sens du divin qui n'est pas seulement l'être retiré des humains, mais celui qui manifeste de la façon la plus suprême et élevée la portée de cette éducation pour le bien-être communautaire. La pensée subjective n'a de sens que si dans sa démarche, elle cherche, dans un élan de courtoisie à améliorer les idées et les conceptions des aînés sur un aspect bien particulier de la vie et de la société. Le rebelle ou le Zarathoustra africain ne brise pas les fondements socio-politiques et culturelles quant bien mêmes nihilistes, sans un minimum de démarches, de bienséances à l'égard de la hiérarchie générationnelle. S'il le fait, il désacralise ce qui a porté la société vers la cime de la perfection à une période de la vie de celle-ci ; et il se renie lui-même comme possibilité de meilleur pour elle.

**Mots clés :** Culture – Divinité – Education – Ethique du goût – Liberté

**ABSTRACT:** In the Western philosophical conception of human beings, we constantly strive to surpass our own potential. What someone acquires or shapes is the fruit of their own light, which springs from their intelligence. "Daring to think for oneself" is the principle of one's identity and the perspective of one's divinity. What about the African conception? How is the figure of the human and the divine revealed in African cultural expression? What conception of freedom is at stake? Based on this problematic, and through analytical, critical and perspectivist argumentation, the value of human is revealed through a subjective-communitarian dynamism to highlight the meaning and value of education through initiation rites. To achieve perfection is to draw the meaning of the divine, which is not only the being withdrawn from humans, but the one who manifests in the most supreme and elevated way the scope of this education for the well-being of the community. Subjective thought only makes sense if, in its approach, it seeks, in a spirit of courtesy, to improve the ideas and conceptions of elderly people in a very particular aspect of life and society. The African rebel or Zarathustra does not break the socio-political and cultural foundations, even if they are nihilistic, without a minimum of steps and decorum towards the generational hierarchy. If he does, he desecrates what has brought society to its pinnacle of perfection at a particular period in its life; and he denies himself as a possibility for its betterment.

**Key words:** Culture - Divinity - Education - Ethics of taste – Freedom

**Digital Object Identifier (DOI):** <https://doi.org/10.5281/zenodo.15715412>

## 1 Introduction

Qu'est-ce que l'humain? Comment se laisse-t-il appréhender dans sa dimension socio-culturelle et politique? Depuis l'Antiquité grecque, la question de la nature humaine est au cœur de la philosophie; d'autant plus que son élucidation justifie le type de société et la cime de la rationalité humaine. Or atteindre la cime de la rationalité, c'est exprimer le divin qui sommeille en l'humain. Le divin est de ce fait le dépassement de l'humain. Cette conception occidentale de la figure de l'humain et du divin n'est pas sans rejet dans les cosmogonies africaine et asiatique. Comment? Quelle est la figure de l'humain et du divin dans expression culturelle Africaine? Comment se laisse-t-elle appréhender et comprendre dans un monde pluriel, dynamique et varié?

Comme on peut l'appréhender, il est question dans cet écrit de proposer une césure de la figure humaine et divine Africaine autre que celles occidentales. L'Afrique, dans sa perception socio-culturelle, politique et philosophique est un essai de relecture innovante de la figure humaine et divine. En d'autres termes, dessiner une figure de l'humain et du divin autres que celles occidentales, c'est déposer la valeur de la culture africaine comme fonds de richesse inestimable pour l'humanité. Il appert que pour parvenir à cet objectif, il est bienséant dans un premier abord de décliner la figure de l'être Africain; autrement dit, montrer comment son ontologie diffère de celle occidentale. La critique d'une ontologie du divin en Afrique comme dialectique et phénoménologie de invisible jalonnera le deuxième moment de notre étude. De cette critique, il en sera exigé de proposer une axiologie qui prend en compte les positivités ontologiques des deux perceptions de l'humain et du divin pour une métamorphose humaine comme adaptation et dépassement des formes canoniques figées d'identification de excellence humaine.

## 2 La figure de l'humain dans l'expression culturelle Africaine: une ontologie communautaire

Une figure est la représentation d'un être ou d'une chose. En d'autres termes, la figure révèle la nature d'un être ou d'une chose; c'est-à-dire ce sans quoi il/elle ne peut échapper à l'identification et à la description humaine. La figure détermine de ce fait l'être ou la chose identifié(e) dans sa présence au monde comme telle. Ce qu'est une figure, c'est la forme; c'est-à-dire l'apparence d'un être ou d'une chose présent(e) au monde. Ce que Nietzsche appelle « l'apparaissant » (Friedrich NIETZSCHE, 1964).

L'aporie concernant la question de la figure se trouve dans sa définition dynamique; à savoir est-elle figée ou non? Cette question traverse la philosophie avec ascèse et densité au point qu'on pourrait même actualiser celle-ci en se questionnant: comment s'exprime la figure de l'humain en Afrique? L'humain comme être rationnel, propre à une éducation communautaire peut-il s'affirmer au-delà d'une rationalité, fruit d'une éducation qui prône le dynamisme subjectif? Autrement dit, comment sa rationalité subjective peut-elle dépasser celle communautaire? À y voir de près, ce qui est mis en exergue ici, c'est l'essai d'analyse et de critique de l'ontologie de l'homme Africain dans sa quête d'affirmation de soi et d'une société harmonieuse à participation dynamique pour cette communauté.

### 2.1 La figure de l'humain dans la culture occidentale: Affirmation et plénitude de l'ontologie subjective

La conception occidentale de l'homme, du moins dans les philosophies de Hegel et Nietzsche montrent que l'homme est un dépassement sans cesse de ses potentialités intrinsèques pour parvenir à la vérité de son être comme plénitude et sens de son engagement subjectif. S'identifier comme particularité innovante vis-à-vis de ses semblables suppose un niveau de culture d'intelligibilité subjective et une force mesurée d'engagement pour ses objectifs. En d'autres termes, dans l'affirmation de ce qu'il est, selon l'expression de F. Nietzsche, « deviens ce que tu es », il y a nécessairement un besoin de césure, de déconstruction de ce qui existe déjà pour l'affirmation d'un idéal meilleur. Dans l'affirmation de son être donné dans la phénoménologie de ses objectifs, l'être occidental doit nier l'existant pour l'affirmation d'un nouvel existant. L'affirmation de sa figure se révèle que par l'objectivité de ce qu'il propose comme moment crépusculaire du *déjà existant*.

Dans sa société, société de contrat, où chaque être jouit d'une liberté équitable à celle des autres, la valeur de l'homme s'exerce à travers ses mérites, où la cime de sa rationalité s'émancipe pour une meilleure gestion de celle-ci. Qu'est-ce qu'il dit d'innovant? Qu'est-ce qu'il propose pour l'amélioration des conditions de vie de ses semblables? Et en fonction de ses affirmations objectives, il bouleverse les réalités socio-culturelles et philosophiques de la cité et de ses semblables. Sa figure se nourrit de la déconstruction et de la critique pour s'affirmer comme absolue.

Cette figure subjective qui s'illumine par l'âpreté de la déconstruction objective et par l'ascèse de la critique est le reflet d'une société en quête permanente de perfectibilité; où la subjectivité intellectuelle, au-delà des normes épistémologiques et politiques communes, s'élève pour améliorer les principes organisationnels de celle-ci. Promouvoir l'élite intellectuelle, c'est faire la promotion des germes mêmes de sa destruction. Mieux, elle n'en a

pas peur. Au-contre, de sa remise en question permanente, elle est aussi le principe de sa valeur, de son éternité comme entité régulatrice des besoins et des actions des citoyens. C'est elle qui centralise, comme État, les normes de bienséance de la société et jouit des fruits de la critique à lui porter par les citoyens:

La démocratie est donc, par essence, le seul régime qui incite les gouvernés à protester contre les gouvernants. Cette organisation du mécontentement comporte, pour les citoyens, des avantages considérables, mais elle comporte aussi, pour les pouvoirs, d'énormes inconvénients. C'est quand un équilibre est maintenu entre ces deux facteurs que les démocraties fonctionnent. (Raymond. ARON, 1997).

Il existe ainsi une forme de corrélation nécessaire et permanente entre cet humain et la Société occidento-européenne qui met en évidence le besoin de raffinement intellectuel des subjectivités afin d'être les citoyens souhaités. L'humain comme projet sociétal est la plénitude du subjectif comme conscience dynamique pour une société équitable et promotrice des valeurs de l'excellence. Qu'en est-il des sociétés africaines? Quelle ontologie prouvent-elles?

## **2.2 La figure de l'humain dans la culture Africaine : décadence d'une ontologie subjective au profit d'une ontologie communautaire**

Dans les contrées africaines, en adéquation avec ses cultures faites d'initiation et d'éducation au respect strict et maçonnique des Anciens, l'être Africain est la conséquence de la communauté. Il est le fruit de celle-ci, c'est-à-dire que sa personnalité est le reflet des valeurs reconnues et communes déposées en lui. Ce qui transcende ici, c'est la communauté et non l'individu. Dans cette relation, il existe un non dépassement de la communauté. S'il devait avoir dépassement, il se ferait à travers une démarche douce, médiatrice du subjectif qui se fonde dans le commun sage. Il est loin de « l'homme révolté » (Albert CAMUS, 1951) qui, pour exprimer sa liberté, brise les anciennes tables de valeurs tant philosophique, culturelle, politique que sociale.

L'être Africain est un médiateur dans sa proposition d'amélioration des conditions de vie de ses semblables. Dans sa quête d'amélioration de la qualité épistémologique de l'ensemble des savoirs et des savoir-faire comme bien en soi pour le type d'être à façonner, il sait diluer sa force critique et déconstructiviste en vertu de propositions, d'alternatives douces et mesurées. Sa figure est la forme d'un conciliateur qui propose avec force d'arguments, teintée de patience ses idées en vue de se faire comprendre et accepter comme tel : celui d'un sachant, d'un sage. Sa valeur ontologique est inscrite dans le code de bienséance et de légitimité de cette société initiatique qui, même s'il sait la dépasser, sait toujours en revenir pour l'honorer et la magnifier. Mais aussi, il sait que ce que propose les sages Anciens comme valeurs épistémologiques qui dessinent les caractéristiques humaines en période initiatique n'est qu'une infime partie de l'ensemble du savoir ; d'où la démarche de l'humilité dans sa proposition. Amadou HAMPATE BAH (1994) montre l'attitude de la reine des termites par rapport à Siré dans sa quête de savoirs et de dépassement de ce qui est déterminé. On n'est jamais au firmament de la sagesse. Il existe toujours une dimension qui nous dépasse. Autrement dit, une petite dose d'irrationalité corrobore le rationnel. Ce rationnel façonné par l'irrational exige une attitude d'humilité, de métamorphose éthique vis-à-vis de nos semblables.

Dans cette démarche, il n'apporte aucune injure, aucun tort à la dignité des Anciens, à ceux qui lui ont initiés à la sagesse. Avec tact et souplesse, il doit s'avancer vers eux avec ses propositions. Pour l'acceptation de celles-ci, un ancien doit porter sa voix. Désormais, ce n'est plus sa personne qui est visible mais celle du sage, de l'ancien qui porte sa voix. Cette démarche procédurale et dynamique atteste une corrélation entre les générations et elle justifie le travail inestimable des générations passées dans la construction de l'idéal d'humain à construire pour une société harmonieuse.

L'individu n'est que le fruit de l'utilisation bienséante des valeurs qu'il reçoit lors des rites initiatiques. Sa finesse heuristique doit être médiatrice pour concilier les générations. Il n'existe pas chez lui, dans l'émulation de sa rationalité une rébellion ou une belligérance à l'égard de la société de façon violente et exacerbée. En tout temps et en tout lieu, il ne désacralise aucunement l'essence du savoir qu'il a lui-même bu à un moment de sa vie. Sa figure se révèle comme médiatrice entre les générations quant-il se projette vers la plénitude de son être.

On pourrait penser que les sociétés traditionnelles sont figées et nihilistes dans leur approche du devenir humain comme forme excellente de perfectibilité. C'est une lecture biaisée et fautive de ces sociétés. Aucune société n'est restée figée quant à sa définition de l'humain ; soit que l'on n'y ait pas sondé véritablement leurs perspectives sociétale, anthropologique et culturelle, soit que de façon délibérée on n'y a été obligé de les imposer cette idée d'infériorité vis-à-vis des autres êtres humains et sociétés du monde. Si leurs artefacts ont évolué, si leurs modes de vie et de stratégies militaires ont évolué, si leurs œuvres d'arts sont des formes sublimes de finesses esthétiques, c'est que leur conception de l'homme a évolué. Seulement, cette conception de l'homme obéit à un principe de médiation, de dialectique vis-à-vis des générations antérieures pour affirmer une vérité sur tel ou tel aspect de la

vie et de la société. Certes, il est à admettre que le système, dans sa lenteur à consolider les idées innovantes et réalistes est une conséquence de ces sociétés ; mais nullement, il n'a été un frein à l'émulation des intelligences subjectives pour l'amélioration des conditions de vie de l'humain dans son dynamisme d'affirmation de soi.

Aussi, faut-il affirmer que dans ces sociétés, chaque couche sociale et professionnelle accepte sa place et son rôle. Elles travaillent à renforcer leur qualité professionnelle. Dans son œuvre *Les soleil des indépendances*, Ahmadou Kourouma pointe du doigt cette spécificité des sociétés traditionnelles. Elles déterminent des individus socialement déterminés à exceller dans leur domaine professionnel afin que cette perfectibilité rejaillisse sur leur personnalité. L'acteur principal, Fama, est un griot ; mais il n'en est pas moins une plus-value pour la société. Il a sa place ; et son rôle dans la société est inestimable. Aucune couche sociale ne peut remplacer celle des griots et vice versa. La communauté reconnaît ainsi la valeur des personnes à travers leur couche socio-professionnelle et leur engagement à affirmer les différentes vertus et attributs de ces couches. « Le morceau de bois aura tant duré dans l'eau, il ne deviendra jamais un caïman » dit le proverbe. La valeur et la dignité de l'humain réside dans le savoir de ce qu'il vaut et ce qu'il peut pour la société. Sa figure, son être et sa dignité, s'ils apparaissent aux regards de ses concitoyens avec respect et honneur, tiennent aux valeurs portées par son statut socio-professionnel qu'il travaille non pas à nier, mais à valoriser en appliquant sa conduite selon les exigences de celui-ci. On n'échappe pas aux valeurs de son caste ; car le faisant, on atteste son inculture et son imbécilité, son « Gnamogodéya » (Ahmadou KOUROUMA, 1970, p. 9).

Au-delà de cette démarche médiatrice et conciliante, faite de patience où l'ontologie de l'Africain s'édifie, peut-on mettre en lumière la figure du divin qui transparait dans sa culture ?

---

## Revue-IRS

Revue Internationale de la Recherche Scientifique : [Revue-irs.com](http://www.revue-irs.com)

---

### 3 L'ontologie du Divin en Afrique comme dialectique et phénoménologie de l'Apparaissant

Façoner l'ontologie communautaire, c'est disposer l'être Africain aux valeurs d'harmonie et de responsabilité vis-à-vis d'une communauté des valeurs. Cette communauté, dans sa présence au monde, telle qu'elle se détermine est la conséquence de valeurs d'engagement, de valeurs conciliantes où la dignité d'humain se conçoit dans un élan de symbiose épistémologique entre anciens et jeunes. La figure de l'Africain se révèle comme médiatrice et conciliante entre les générations quant-elle se projette vers la plénitude de son être. Qu'en est-il de l'ontologie du Divin? Autrement dit, quelle perspective du divin s'élucide dans une cosmogonie africaine remarquablement structurée et dynamique?

#### 3.1 Dialectique transcendant de la conception occidentale de l'ontologie du divin: l'humain sublimé ou métamorphosé

Qu'est-ce que le Divin dans la conception occidentale? Est-elle en symbiose avec celle africaine? Autrement dit, comment apparaît le divin dans l'expression culturelle africaine par rapport à l'Occident?

Dans la conception philosophique occidentale, l'expression du divin se lit dans la plénitude de l'humain lorsqu'il prend connaissance du refus d'un ailleurs transcendant nihiliste. Il faut déconstruire toute forme absolue qui empêche l'homme d'affirmer sa créativité et son Soi propre. Ainsi, Emmanuel KANT ((2020), exigeait qu'« on ose penser par soi-même ». Le penser par soi-même légitime l'autonomie et l'importance de la raison dans sa détermination à faire de l'humain un « maître et un possesseur de la nature » (René DESCARTES, 2023). Autrement dit, la figure du divin ne se révèle que sous une forme métamorphosée de l'humain qui, dans l'utilisation harmonieuse de sa raison parvient à dompter tous les autres êtres; mais aussi et surtout, utilise celle-ci pour façonner et développer ses moyens d'existence. Être maître et possesseur de la nature, c'est élever son niveau d'intelligibilité au-dessus des autres êtres de la nature. De ce fait, l'humain se place au-dessus des autres êtres sous une forme absolue et déifiée et ce, de par la puissance et le raffinement de sa raison.

Dans cette perspective, le Dieu de la tradition judéo-chrétienne doit mourir pour que naisse le « Surhumain » (Friedrich. NIETZSCHE, 1996). Dans ce sens, la figure du divin se reflète à travers une dialectique. Cette

dialectique montre la figure de l'humain sublimé comme forme du divin. En d'autres termes, la figure du divin n'apparaît dans ce monde aux humains que sous forme métamorphosée; forme de subtilité apparente comme code physiologique inscrite dans son essence. Le divin n'est pas ailleurs, il est présent à travers l'affirmation de sa métamorphose ascétique en symbiose avec le tragique existentiel.

Le Christianisme n'en dit pas moins. La tradition judéo-chrétienne par la représentation du Dieu transcendant Absolu sur terre (Jésus Christ) réaffirme cette métamorphose du Divin vis-à-vis des humains. En effet, le christianisme, religion d'origine occidentale appréhende le divin sous la forme de l'humain qui serait doté de qualités et pouvoirs exceptionnels. Jésus Christ ne peut s'appréhender à travers son identité divine que si des humains teints de discernement spirituel s'élèvent à cette dimension de son être. Par conséquent, exprimer la figure du divin requiert une aptitude de discernement. Cette identité à révéler ne devient possible que par une dialectique de l'être: de l'humain, naît le divin; et du divin, s'appréhende l'humain. L'ontologie dans le christianisme est une dialectique dialectico-phénoménologique à l'issue de laquelle se révèle l'identité de Dieu. Ce qu'est Dieu, au-delà du rien ou du nihil qui pourrait s'inviter à sa découverte ontologique, c'est le cheminement pour son Existence; car « celui qui affirme que Dieu existe précise souvent croire ou savoir que Dieu existe sans pour autant être en mesure d'indiquer ce qu'est Dieu » (Georg SIMMEL, 2016). Le christianisme dans la personne de Jésus Christ, par la dialectique du divin et de l'humain est une possibilité de réponse phénoménologique à cette problématique onto-philosophique de l'existence de Dieu.

Comment lire la figure du divin en Afrique? L'acte de la métamorphose par l'œuvre de la dialectique est-elle identique à celle de l'Occident? L'expression du divin en Afrique est-elle dégradante pour la dignité humaine? Cette expression peut-elle faire corps avec le mode de vie contemporain?

### **3.2 L'ontologie du divin en Afrique comme dialectique et phénoménologie de l'apparaissant**

Les Afriques traditionnels n'ont certainement pas la même approche de la question du divin. Dieu comme expression de plénitude absolue avec des attributs extraordinaires n'est pas à concevoir sous la forme d'une transcendance verticale métamorphosée; mais sous une forme horizontale vivifiée. Pour ces africains, Dieu, dans sa relation avec les humains anime la vie avec eux. Sa figure se caractérise par la force qu'il déploie dans la nature. En d'autres termes, la figure du divin est la vie, inextricablement liée à la force qui se déploie dans l'environnement des humains.

De ce fait, face à l'aporie onto-philosophique occidentale qui cherche à révéler l'Existence de Dieu, les Afriques affirment que s'il est pour eux et en harmonie avec eux, il ne doit pas être ailleurs que parmi eux. L'animisme que la plupart des Africains convoquent est un essai de production rationnelle et objectif à la question de la présence manifeste du divin. La présence certaine du divin s'éprouve par sa force manifeste et sa quête de vivifier l'existence de sa présence. À chaque fois qu'il est invoqué et évoqué, il manifeste sa présence en vibrant le naturel de sa présence. Le divin pénètre l'existant par sa force vivifiée. Cet existant perd de fait sa nature première. Il devient autre, transformé par la force divine en lui et autour de lui. Dès lors, il est cet hybride appelé divin-humain; forme de perfectibilité de l'humain dans sa perception et sa relation au monde. Ce n'est qu'à partir de ce moment que le divin-humain peut appréhender les choses voilées.

La figure du divin est l'expression de l'humain métamorphosé par les forces de la nature. Cette horizontalité de la dimension religieuse révèle au même titre que la conception Occidentale une dialectique comme méthode dans le processus onto-culturelle et philosophique du divin. Comment appréhender le divin-humain issu de la nature vivifiée de forces?

Le divin-humain est l'homme rompu aux savoirs endogènes acquis lors des rites initiatiques. Son œil est désormais rigoureusement fin pour appréhender la fausseté et la vérité des choses. Par conséquent, il oriente, dirige et conseille les ignorants, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore été visités par les forces vivifiées de la nature et ce, parce que n'ayant pas encore été à l'école initiatique. Mais mieux, il peut même orienter certains initiés par la lumière de sa sagesse. Tout ce que le divin-humain touche ou pose comme acte est la conséquence d'une science experte, dressée aux valeurs socio-culturelles. Ces valeurs s'inscrivent dans une nécessité de cohésion socio-politique établie par les sages initiés. Il existe donc une prééminence et une exigence de science pour légiférer les valeurs chez l'homme Africain.

Son analyse de ces valeurs est toujours une mesure entre son Soi interne et le Soi externe qui est « la raison de l'action collective » (Mahamadé SAVADOGO, 2013). Or la raison de l'action collective justifie la raison d'être

de l'ossature de la société. Le divin-humain corrobore ses actions parce qu'elles répondent à un « besoin de respect », d'« obéissance à la loi » (Jean-Jacques ROUSSEAU, 2016) comme principe de quête de liberté, d'« engagement » (Mahamadé SAVADOGO, 2012) et de justification même de la hiérarchie comme instance souveraine et comme État.

Il existe aussi une autre forme de l'expression du divin chez les Africains. Elle est la forme la plus lumineuse de représentation de leur philosophie, de leur cosmogonie et de leur culture. Nietzsche a perçu cette forme du divin chez les Africains à travers l'art; mieux, à travers leurs figures de l'art. En cela, il parlait de « gaieté africaine » (Friedrich NIETZSCHE, 1970) que la danse et la musique africaines promeuvent. Mais pourquoi cette référence du philosophe de Sils Maria à l'esthétique africaine comme forme épurée de l'humain et chemin vers la félicité? L'Afrique à travers ses danses patrimoniales est l'expression adéquate à l'affirmation de la métamorphose. Dans la vision des non-initiés, ce qui est divin, c'est ce qui est irrationnel. Mieux, ce qui est divin s'exprime par l'indéchiffrable comme forme de vie cachée. En d'autres termes, le divin est l'inexprimable pour les ignorants. Il pourrait être le « Non-Etre » héraclitéen comme l'affirme Parménide, en ce sens qu'« on ne peut saisir par l'esprit le Non-Etre, puisqu'il est hors de notre portée; on ne peut pas non plus l'exprimer par les paroles » (COLLECTIF, 1995). L'ignorant Africain est un affirmateur de « l'Être » en tant que ce qui est en rapport avec « penser et être ». Il ignore le divin en tant que « Non-Être » parce qu'il ne peut le décrire, le déterminer par la parole ni par la pensée. Pour déchiffrer le divin, pour le rendre à sa nudité, il faut avoir en main les codes de son interprétation. C'est dire qu'on peut percevoir le divin sans savoir le reconnaître comme tel. Le danseur porteur de masque est un individu rompu au savoir initiatique. Chaque expression corporelle est l'émanation d'une affirmation sensée qui se laisse saisir par les Anciens, ces sages et surtout par les initiés.

À travers les danses patrimoniales où les danseurs portent des masques, il existe dans l'univers esthético-africain une expression de la divinité. D'abord le masque est une obscurité entre le visible et l'invisible. Il est la matérialisation de l'être ou de la chose caché(e) qui ressent le besoin d'apparaître. Dit autrement, le masque cache le divin, l'être de science, le sublime et le parfait qui, dans son vœu d'apparaître, est obligé de se masquer, au risque de se confondre avec la vulgarité. Il ne peut apparaître dans sa forme généalogique au risque d'aveugler les non-initiés et les ignorants. Sa présence à la réalité se fait sous la forme d'une transfiguration. Dans ce dynamisme révérenciel, chaque pas qu'il pose exprime une vérité, une affirmation sublime et belle. C'est pourquoi dans la synchronisation de ses pas, le danseur exprime l'univers beau qui n'est autre qu'une compénétration du monde visible avec le monde invisible. De sorte que dans l'expression de synchronisation de ses pas de danse, il magnifie l'existence tragique avec une gaieté affirmée à celle-ci et ce, au-delà de son caractère ondoyant, flux et reflux de mouvements incessants comme formes par excellence de son instabilité.

Le danseur tragique Africain sait révéler la nature du divin qui est en lui: un divin-artiste, créateur des formes esthético-culturelle, sociologique, anthropologique et philosophique. Dans cet élan, sa participation à la vie communautaire se nourrit par son désir à cultiver et façonner les esprits à l'art du déchiffrement langagier de ses pas de danses synchronisés par les percussionnistes. L'art Africain se donne ainsi comme œuvre de science dont la connaissance requiert un niveau d'intelligibilité en rapport avec une forte dose d'ascèse socio-endogènes basée sur sa spiritualité.

Si la vie a le mérite d'être vécu, l'être tragique Africain doit s'y conformer sans ressentiment et sans culpabilité. On voit ici que la conception africaine du divin, dans sa compréhension a besoin d'une élucidation phénoménologique entre le visible et l'invisible; conception qui n'est en rien dégradante. Quant à la figure du divin en Afrique, elle est à bien des égards semblable à la conception occidentale. Le divin est la métamorphose de l'humain qui dans sa quête de plénitude, détermine un autre visage, une autre figure de l'apparaître.

#### **4 L'éthique du goût: dépassement des perceptions figées et actualité de l'être Africain**

Comment dépasser les perceptions figées de l'humain et du divin dans les conceptions occidentales et africaines? En d'autres termes, qu'est-ce qui dépasse ces entités (humain et divin) anthropo-sociologique et philosophique de ces particularités culturelles marginalisées? Comment construire l'universalité et l'objectivité autour de ces deux notions? Mais avant d'élucider cette problématique, il faut affirmer que le divin, tant dans la conception occidentale que africaine est la métamorphose de l'humain dans sa propension à la perfection. Certes, le chemin d'affirmation de cet idéal varie selon l'idée occidentale et africaine du rapport entre humain et société. Tel est le fond substantiel analysé et affirmé plus haut.

#### 4.1 L'ontologie communautaire comme principe de méthodologie participative à la gestion socio-politique

Les figures de l'humain et celle du divin dans l'expression culturelle Africaine nécessite pour sa compréhension une dialectique et une phénoménologie de l'être Africain en rapport avec sa cosmogonie. Ainsi, ces figures sont rangées au même titre que celles de l'Occident: des valeurs objectives et pourraient se fondre dans le moule de l'universalité si telle est l'idée d'un paradigme nouveau est d'actualité.

Dans quelle mesure l'ontologie communautaire est-elle structurante pour les sociétés contemporaines? Quel modèle de l'humain promeut cette ontologie? Autrement dit, au-delà du dépassement de l'expression dialectico-phénoménologique des figures humaine et divine des Afriques traditionnelles, existe-t-il une possibilité de relecture ou de réinvention des sociétés Africaines contemporaines avec une réelle prise de conscience d'un monde compénétré à d'autres mondes? Quel monde devons-nous faire?

L'enjeu du projet qui se dessine entend jauger l'apport et la nécessité de l'ontologie communautaire dans la construction d'une société contemporaine libre et ouverte aux valeurs d'un monde globalisé. Il oblige à un « sens propre de création dans le domaine politique » (Mahamadé SAVADOGO, 2013) mais aussi à un sens de citoyenneté à façonner, à polir (Emmanuel KANT, 2020).

L'ontologie communautaire a attesté chez l'initié une démarche médiatrice et conciliante, faite de patience dans son rapport à la science, à la culture. En aucune période, l'initié qui a bu à la source philosophique des Anciens ne procède par critique ni par rejet systématique. Il est conscient que « le changement (...) est toujours un phénomène collectif » quand bien même qu'il prend sens à partir d' « une appropriation d'une initiative individuelle par une masse de citoyens » (Mahamadé SAVADOGO, 2013). De ce fait, l'initié applique la loi inscrite au cœur du cercle des Anciens comme valeur fondamentale de l'humain pour la société Africaine à construire. Le respect, la patience et l'humilité sont au cœur de sa démarche épistémologique et philosophique que lui offrent les Anciens. Ils attendent retrouver ces principes et valeurs chez lui, lorsque celui-ci désirera apporter une plus-value à la science proposée.

On appréhende ici qu'il existe une démarche, une méthodologie participative dans l'élan de construction d'un bien commun. La culture, science par excellence d'un peuple est l'ensemble des apports individuels multiples et divers en vue de constituer un vivier de richesses représentatives de la communauté humaine et sociale. L'action politique et sociale est le fruit d'un état d'esprit participatif teinté d'une forte dose de conciliation, de respect, d'humilité et de patience. Cet état d'esprit peut être considéré comme sélectif à bien des égards et ce, parce que le cercle des Anciens peut estimer qu'une forme de savoir, au-delà de son efficacité ne concourt pas à la visée socio-culturelle, humaine, économique de cette communauté. Le cercle des Anciens, détenteur du patrimoine culturel, considéré lui-même comme État, régule les doléances, les différentes perspectives subjectives pour une harmonisation dynamique de la société selon les normes de bienséance qu'il s'en donne.

Dans cette démarche, le cercle des Anciens ou l'État se veut ouvert, disponible à toute requête si et seulement si les subjectivités citoyennes respectent les normes de bienséance vis-à-vis de lui. Tant au niveau du cercle des Anciens que des subjectivités citoyennes, il doit exister un préalable: la connaissance des lois qui régissent la communauté. Ce préalable oblige les deux entités, le cercle des Anciens et celle des subjectivités citoyennes (les initiés) à adopter une démarche participative; renforcée par un art de la réciprocité rationnelle pour une société de paix et d'enracinement des valeurs endogènes dans les consciences.

La liberté et la justice sociale nécessite dans cette démarche participative qui se plie au respect des lois, un amour à faire valoir ce qui revient de droit, mais aussi ce qui engage les différentes responsabilités. À partir de ce fait, l'homme Africain contemporain serait-il non apte à la contemporanéité démocratique? La réponse est non. De par la démarche participative et conciliante entre l'initié et le cercle des Anciens, l'Afrique traditionnelle nous enseigne que la démocratie, forme de gouvernance qui légifère une responsabilité au peuple et une autorité à l'État par le « contrat social » (Jean-Jacques ROUSSEAU, 2016) atteste qu'elle n'est pas étrangère à elle. Dans la méthode, dans la démarche et par le sens de l'action, c'est-à-dire l'harmonie socio-culturelle selon les bases acceptées et établies, la justice et la démocratie ne sont pas étrangères à l'Afrique et aux Africains. C'est ce qu'affirme John RAWLS (1987) en ces termes: « De plus, dans une société bien ordonnée qui est effectivement dirigée par une conception commune de la justice, il y a aussi une entente publique sur ce qui est juste et injuste. »

Cette conception commune de la justice, fruit de l'adhésion et des volontés nourries des initiés pour les lois de justice et de liberté dans les écoles initiatiques, concourt à une entente publique. Or une entente publique sur ce qui est juste et injuste est l'émanation et la volonté d'un consensus social et politique. La démocratie est donc au

cœur de l'Afrique si l'on scrute le sens et la nature des démarches corrélacionnelles entre les couches socio-professionnelles et la hiérarchie (Cercle des Anciens). Il faut éviter d'analyser la structuration politique figée de l'Afrique traditionnelle (la monarchie) en lui déniaut l'art de la gestion participative et celui du consensus comme preuve de démocratie. Si les structures ont dans leur fonctionnement des formes figées, ce n'est pas le cas de leur démarche corrélacionnelle entre les différentes entités de la société. Quel est donc le principe existentiel de l'être Africain au-delà de l'affirmation du principe participatif cultivé par les différents acteurs de la société?

#### **4.2 L'éthique du goût comme propédeutique existentielle de l'être Africain**

L'Africain est donc cet être de mesure, cet être des possibles. Dit autrement, il est cet être intermédiaire<sup>1</sup> qui, comme un caméléon, prend la couleur de la situation qui s'offre à lui. Il a la capacité de s'adapter à toute forme d'existence. Dans sa quête d'affirmation et d'adaptation à une forme de gouvernance et d'existence (Monarchie, Démocratie, etc), il cultive un art des possibles en rapport avec une éthique : « l'éthique de la responsabilité » (Romain ARNOUX, 2017) sociale. L'Africain est un être respectueux et responsable des normes de bienséance de sa société. L'éthique de la responsabilité sociale qui s'incarne par l'ontologie communautaire est l'effort, la construction et le dépassement identitaire pour une existence déterminée, engagée et penser. Penser son engagement à travers sa culture, c'est penser ce qui l'unie à sa société et au monde ; – être en soi comme forme indissociable à la vie des siens ; — et source de valorisation de sa dignité en tant qu'être nourris par cette culture qui ne saurait se replier sur soi. L'éthique de la responsabilité sociale se nourrit de « l'éthique de l'engagement » (Mahamadé SAVADOGO, 2008). En d'autres termes, l'Africain est un être engagé à la promotion des valeurs éducationnelles, civiques et politiques. Cet engagement concourt à un certain nombre de principes concourant à sa dignité, à son intégrité et à sa responsabilité selon des normes qui régissent sa communauté.

À ce stade, l'Africain est un être ouvert au monde qui s'adapte aux circonstances de vie d'un monde contemporain en perpétuel fluctuation. Sa fluidité à se conformer aux normes de bienséance sociétale est la preuve de sa prise de conscience, de sa participation consciente à l'harmonie d'une société à responsabilité franche et souhaitée des différents membres. Il développe une éthique du goût en plus des deux autres éthiques. L'éthique du goût est un art des principes de subtilité caractérisant l'être Africain. Rejeter tous les principes qui désagrègent le tissu social et politique est le sens fondamental de cette éthique du goût. Prendre sur soi, promouvoir et tisser ce qui fortifie le lien entre État et citoyens, c'est expérimenter ce qui valorise le citoyen comme acteur de participation à l'équilibre socio-politique de la cité. L'être Africain fait donc un choix, un choix d'engagement à un idéal de responsabilité vis-à-vis de la communauté des humains. C'est sa manière à lui d'affirmer son apport à la vie de la communauté ; — son goût à affirmer sa nature et son originalité existante par rapport à d'autres natures et existences. Dans l'expression de cette disposition existentielle, il affirme et détermine sa nature, son être comme forme de vie épurée par l'ascèse des dispositions socio-culturelles de sa communauté. Autrement dit, à travers ces dispositions, ce qu'il promeut, c'est l'homme lui-même ; l'homme de science, responsable de ses engagements de bienséance avec les normes socio-culturelles.

L'homme devient lui-même son propre projet ultime d'une culture qui, dans sa propension, dessine la figure d'un humanisme en tant qu'art de vivre en symbiose avec les normes d'entente et de bienséance de la communauté. L'homme n'est jamais donné. Il est à révéler, à découvrir dans l'âpreté et dans la profondeur de l'effort de patience, de rigueur épistémologique et de responsabilité. Ce qu'il veut ou ce qu'il désire n'est rien d'autre que l'assentiment de ses souhaits, de ses volontés avec les différentes subjectivités et avec l'État. Il est la fusion d'un accord de principe de bien-être épistémologique, philosophique, sociologique, politique et économique d'une communauté ayant une cosmogonie bien particulière. L'éthique du goût est une éthique de découverte de l'humain en quête de sa responsabilité et de son engagement pour un vivre ensemble harmonieux et dynamique avec l'ensemble des acteurs de la communauté. L'homme africain est flexible à toute forme d'existence parce qu'il sait s'élever à la plate rébellion qui n'engage pas un effort de compréhension et d'appropriation des normes régissant la communauté.

L'éthique du goût ainsi déterminé est un principe de découverte de la divinité humaine. Il n'est nullement aisé de cultiver la patience, le respect, la sagesse et la justice quand-t-on a la foi que ce qu'on veut ou doit déposer au fond du creuset culturel est digne d'attention, digne d'espérance pour sa communauté ; car œuvrer à l'innovation

---

<sup>1</sup> Pascal a dit que « l'homme est cet être intermédiaire entre deux formes extrêmes d'existence : l'existence purement animale et l'existence purement divine » (Pascal, 2015). L'intermédialité de l'Africain est le sens inouï de sa perfectibilité en tant que mouvement vers des formes d'existence.

scientifique est la preuve de la valeur qui gît en l'humain<sup>2</sup>. Fort de ce fait, on doit faire preuve de patience, de disponibilité vis-à-vis des subjectivités citoyennes et de la hiérarchie ; afin que chacun, en fonction de ses dispositions concourt à la dignité de l'être communautaire à façonner.

On comprend que, ce qu'est l'homme, dans sa quête de définition, n'est jamais une identité figée ; mais toujours la possibilité d'un essai de perfectionnement continu. La divinité ou la perfection de l'homme Africain s'inscrit dans un processus de perfectionnement en adéquation avec ses valeurs socio-culturelle, humaine et politique. Par conséquent, le but de l'ontologie communautaire est de parvenir à la perfectibilité existentielle de l'Africain. Si l'existence concourt à la définition d'un certain « humanisme rationnel » (Jean-Paul SARTRE, 1996), elle ne saurait l'arracher à la matrice d'harmonisation et de dynamisation de la société qui fait de lui un citoyen. Ainsi, cette matrice inscrit cet être africain comme dépassement sans cesse de ses potentialités et de ses possibilités ; puisqu'elle est elle-même flexible du fait de son dynamisme.

Aucune société africaine, dans son dynamisme corrélationnel entre ses différents acteurs n'est restée figée. Elles ont toujours été à l'image d'une espérance d'humanité forgée par l'ascèse d'une disposition forte et soutenue à la hiérarchie. Le respect de la hiérarchie (l'Etat) et les formes rigides de structurations politiques ne sauraient remettre en cause leur goût à l'échange, au consensus et à la recherche constante d'une harmonie bienveillante au sein de la société. C'est un choix de goût poussé par la construction d'un communautarisme et d'un humanisme rationnel ; parce que non violent, subtil, doux et consensuel. Ce choix ne subvertit pas et ne met pas à la marge les subjectivités citoyennes dans leur apport salvateur dans la définition d'un type d'humains et de sociétés parfaites. Au contraire, ce choix est l'art d'ensemencer des citoyens responsables et disposés, à trouver les moyens tant éducationnels (respect, patience) que intellectuels (la raison, la sagesse) pour faire admettre leurs idées et visions (la justice, la paix et la cohésion sociale) selon les codes régissant cette société. L'ontologie communautaire donne naissance à un communautarisme rationnel qui est la forme par excellence d'un idéal d'humains conscients de leurs droits et devoirs. L'éthique du goût est le projet d'un communautarisme rationnel dynamique ; une distance dynamique entre le moindre parfait et le parfait ; un désir de dépassement et de quiétude par rapport au manque de la vie. C'est cela le projet de la philosophie comme l'affirme Jean-François LYOTARD (2018) quand-t-il définit l'acte de la philosophie :

Pourquoi philosopher ? Parce qu'il y a le désir, parce qu'il y a de l'absence dans la présence, du mort dans le vif ; et aussi parce qu'il y a notre pouvoir qui ne l'est pas encore ; et aussi parce qu'il y a l'aliénation, la perte de ce qu'on croyait acquis et l'écart entre le fait et le faire, entre le dit et le dire ; et enfin parce que nous ne pouvons pas échapper à cela : attester la présence du manque par notre parole. En vérité, comment ne pas philosopher ?

## 5 Conclusion

Penser les figures de l'humain et du divin dans l'expression culturelle Africaine est une nécessité de première importance et des plus séduisantes. Elle questionne ces notions mêmes dans un essai de diversité et de différenciation à travers une perspective plurielle (Occidentale et Africaine). Loin d'une sénescence Africaine de ces figures, il faut appréhender le même objet que celui de l'Occident: parvenir à la transfiguration de l'humain et du divin à travers une démarche dialectico-phénoménologique. L'apparaissant est toujours le mouvement d'une trajectoire qui n'est pas linéaire et qui est invisible pour l'ignorant. Si l'objet est identique, la méthode pour révéler ce sens est différente. De ce fait, la question des figures de l'humain et du divin dans l'expression culturelle Africaine concourt à une propédeutique éthique sur l'être Africain dans sa disposition à vivre en symbiose, selon les bases fondamentales de sa sources socio-culturelle avec les différentes entités qui régissent la société. L'être Africain contemporain est une subtilité rationnelle ouverte et respectueuse des principes d'équilibre et de quiétude des sociétés. C'est un être actuel et un être du devenir.

## REFERENCES

- [1] ARNOUX Romain, 2017, *L'éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions Hermann, p.2.
- [2] ARON Raymond, 1997, *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution*, Paris, Éditions Fallois, p.78.

---

<sup>2</sup> Dans *La République*, Platon (2016) a estimé que la démocratie n'est pas donnée. Elle n'est pas facile et pour se faire, ce système de gouvernement doit être régenté par les philosophes-rois, des êtres sages et éclairés à même de diriger la société avec plus de justice.

- [3] CAMUS Albert, 1951, *L'Homme révolté*, Paris, Éditions Gallimard, p.23.
- [4] COLLECTIF (Auteur), 1995, *Les penseurs grecs avant Socrate: De Thalès à Prodicos*, traduction et présentation par Jean Voilquin, Paris, Flammarion, p.94.
- [5] DESCARTES René, 2023, *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*. Avec synthèse des œuvres, Paris, Editions Independently Published, p.65.
- [6] HAMPATE BAH Amadou, 1994, *Njeddo Dewal, Mère des calamités*, Abidjan, Nouvelles Editions Ivoiriennes, p.69.
- [7] KANT Emmanuel, 2020, *Qu'est-ce que les lumières?* Sous la direction de Hélène Vuillemet, Préface de Matthieu Haumesser, Paris, Éditions Flammarion, p.65.
- [8] KANT Emmanuel, 2020, *Qu'est-ce que les lumières?* Sous la direction de Hélène Vuillemet, Préface de Matthieu Haumesser, Paris, Éditions Flammarion, p.72.
- [9] KOUROUMA Ahmadou, 1970, *Les soleils des indépendances*, Paris, Éditions du Seuil, p.9.
- [10] LYOTARD Jean-François, 2018, *Pourquoi philosopher*, Paris, PUF, p.109.
- [11] NIETZSCHE Friedrich, 1964, *La naissance de la tragédie*, traduction nouvelle et présentation de Cornélius Heim, Paris, Éditions Denoël, p.4.
- [12] NIETZSCHE Friedrich, 1970, *Le crépuscule des idoles*, précédé de *Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner* et suivi de *L'antéchrist*, Paris, Mercure de France, p.54.
- [13] NIETZSCHE Friedrich, 1996, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, p.48.
- [14] PASCAL, 2015, *Pensées*, Paris, CréateSpace Independent Publishing Platform, p.92.
- [15] PLATON, 2022, *Ménon*, Paris, Hope Édition, p. 45.
- [16] PLATON, 2016, *La République*, Sous la direction et traduction de Georges Leroux, Paris, Flammarion, p.245.
- [17] RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, p.87.
- [18] ROUSSEAU Jean-Jacques, 2016, *Du contrat social*, Paris, Éditions TAZARI, p. 10.
- [19] SARTRE Jean-Paul, 1996, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, p.82.
- [20] SAVADOGO Mahamadé, 2008, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses Universitaires de Namur, p.5.
- [21] SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, p.61.
- [22] SAVADOGO Mahamadé, 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, Editions L'Harmattan, p.137.
- [23] SAVADOGO Mahamadé, 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, Editions L'Harmattan, p.136.
- [24] SAVADOGO Mahamadé, 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, Editions L'Harmattan, p.136.
- [25] SIMMEL Georg, 2016, *La philosophie de la religion*, Paris, Editions Payot & Rivages, p.105.