MANGER EN AFRIQUE AUJOURD'HUI : QUELQUES CONSIDERATIONS PHILOSOPHIQUES SUR LA SATISFACTION DES BESOINS FONDAMENTAUX

Domèbèimwin Vivien SOMDA
Université Saint Thomas d'Aquin
(Ouagadougou/Burkina Faso)
somda.vivien@gmail.com

Résumé

« Manger » est expérience quotidienne et nécessaire qui prend une signification particulière chez les humains. S'inspirant du philosophe français Gabriel Marcel et de sa méthode de la « réflexion seconde », la présente contribution a analysé cette expérience en faisant de la nourriture une métaphore qui permet de cerner au mieux le mystère humain sur le continent africain plongé dans une crise qui le handicape. Dans ce contexte, manger, c'est satisfaire ses besoins, au moins les plus fondamentaux en sachant que ces besoins ne se réduisent pas seulement à ceux socioéconomiques. L'étude a traité du rapport entre l'être humain et ses besoins fondamentaux à satisfaire, afin d'esquisser une anthropologie sous l'angle de la philosophie politique. En fait, l'analyse s'est s'intéressée spécialement à l'Africain contemporain avec aspirations et ses besoins que, du reste, il a du mal à satisfaire sur un continent entravé. Elle a fait apparaître les biens socioéconomiques et la liberté comme les principaux besoins des Africains. Elle a montré également que le sens de la responsabilité, le sens de la légalité, la créativité, la conscience historique et l'authenticité sont des conditions nécessaires du sur ce continent en quête de développement. En tout cas, il est clair qu'en Afrique, l'Homme est appelé à « manger » en s'inquiétant, en fonction de son contexte sociohistorique particulier.
***Mots-clés** : biens socioéconomiques, inquiétude, liberté, manger, société entravée.*

Abstract

Eating is a necessary daily experience that takes on a special meaning with reference to human beings. This paper which draws inspiration from Gabriel Marcel's philosophy of the and his method of second reflection, has analysed this experience, turning food into a metaphor that can allow one to understand the mystery of human being in Africa. This continent is facing a crippling crisis. In this context, to eat means to fulfil human needs, at least the main one. But human needs are not only socioeconomic. The study has dealt with the connection between human being and the fulfilment of his needs, in order to sketch an anthropology from the angle of political philosophy. In fact, the analysis has focused on the contemporary African and his aspirations and his needs. Besides, he cannot easily satisfy them on a blocked continent. The study has highlighted socioeconomic goods and freedom as the African main needs. It has also showed that sense of responsibility, sense of legality, creativity, historical awareness and authenticity are necessary conditions of happiness on this continent in search of development. After it has presented socioeconomic goods and freedom as what African need the most, the analysis is interested in those needs and indicates how to satisfy them. In any case, il is clear that the

human being in Africa can be considered as one who is expected to "eat" worriedly, with regard to the sociohistorical context.
***Keywords**: socioeconomic goods, worry, freedom, eating, blocked society.*

Introduction

Socrate aurait tenu ces propos repris plus tard par Molière (2005 : 69) : « Il faut manger pour vivre, et non vivre pour manger ». Dans cette formule, « manger » apparaît comme un banal moyen. Or, le fait de manger est une nécessité vitale qui préoccupe l'être humain. Contrairement aux autres membres du règne animal qui « bouffent » simplement ce qui est à leur portée, l'Homme « mange », c'est-à-dire satisfait ses besoins en respectant les codes culturels et en tenant compte des autres, en principe. Il le fait dans l'imitation (*mimesis*) et parfois dans l'inquiétude. Si l'on étend le sens de « manger » à la satisfaction des besoins humains ou encore au fait de jouir de ses possessions en ayant le sentiment d'être en sécurité, le terme signifie alors davantage : manger caractérise alors l'Homme qui, selon saint Augustin (1964 : 223-224), a le bonheur comme sens de la vie. Ainsi, « manger » acquiert-il non seulement une portée anthropologique mais encore il permet de poser la question métaphysique par excellence selon Marcel (1991 : 177) : « Que suis-je ? ». Par exemple, déboussolé parce que démuni sinon dépouillé, l'Africain(e) devrait s'interroger comme « l'homme de la baraque » qui, entre temps, « a possédé un foyer, une maison avec ses meubles, des terres, une ferme, des bêtes » (Marcel, 1998 : 12) et qui, désormais, se demande qui il est. Cela pose le problème de l'épanouissement de l'être humain habité par des besoins multiples et pressants sur continent bloqué. Placé au centre de la présente étude qui se réfère au contexte africain contemporain, ce problème suscite les interrogations suivantes : de quoi l'Africain(e) a-t-il (elle) besoin pour s'épanouir humainement ? Dans quelles conditions peut-il (elle) satisfaire au mieux ses besoins fondamentaux ?

Ce questionnement oriente vers l'objectif de l'étude qui est d'approcher le mystère humain sur un continent caractérisé par une pauvreté multiforme. Pour atteindre cet objectif, la réflexion s'appuie sur la méthode de la « réflexion seconde » qui a été promue par le philosophe français Gabriel Marcel (1889-1973). Cette méthode va de pair avec des concepts typiquement marcelliens comme la « soif d'avoir » et l'« exigence ontologique ». Le second concept est synonyme

d'« exigence ontologique ». Ces concepts sont exploités dans cette étude qui est une recherche documentaire procédant par une approche analytique. Selon la méthode marcellienne dans laquelle la réflexion revient sur ses traces pour s'approfondir en « forant » sous les données premières, l'analyse exposera dans un premier temps sur deux besoins principaux des Africain(e)s. Ensuite, elle reviendra sur elle-même comme une « réflexion seconde » ; ce sera l'occasion de préciser les conditions de satisfaction des besoins fondamentaux des fils filles d'Afrique.

1. Manger dans les fers de sorte à pouvoir se libérer de ces fers

Depuis le commerce triangulaire, la traite arabe et la colonisation européenne, l'Afrique vit une situation de non-liberté dans laquelle les sociétés se présentent comme « entravées ». Par « sociétés entravées », Rawls (2006 : 130) entend des sociétés qui sont « privées des traditions culturelles et politiques, du capital et du savoir-faire humains, et souvent de ressources matérielles et technologiques nécessaires pour être bien ordonnées ». Dans leur condition « entravée », de quoi les Africain(e)s ont-ils (elles) besoin pour apaiser leur faim et leur soif d'épanouissement ?

1.1. Manger le plat des biens socioéconomiques

Dans une Afrique marquée au fer rouge de la pauvreté, les biens socioéconomiques retiennent l'attention : les citoyens veulent « manger » les biens de la terre dans l'histoire qui les éprouve. Marcel dirait qu'ils sont tenaillés par la « soif d'avoir ». Dans cette expression, le mot « soif » ne dit pas la simple envie de boire de l'eau ou quelque alcool, mais plutôt le besoin insistant qui habite chacun et qui porte sur l'avoir. Relativement à cet avoir, le philosophe opère une distinction entre l'avoir-possession et l'avoir-implication. L'avoir-possession désigne les objets extérieurs sur lesquels un sujet donné peut étendre son empire pour en faire siens. À ce sujet, Marcel (1991 : 114) disait : « Dans tout avoir-possession, il semble bien qu'il y ait un certain contenu ; le mot est encore trop précis ; je dirai un certain « quid » rapporté à un certain « qui » traité comme centre d'inhérence ou d'appréhension ». L'avoir-implication désigne en revanche des réalités non extérieures : elles habitent le sujet et sont « siennes ». Il s'agit des sentiments, des

idées, des vertus, des habitudes, etc. Le corps peut être pris en compte ici, mais à un titre particulier : selon les termes mêmes de Marcel (1991 : 117) pour qui « le corps est l'avoir-type » dans lequel se rencontrent et se distinguent les deux types d'avoir. Et la condition incarnée fait signe aux biens socioéconomiques qui, eux, font justement partie de ce sur quoi insiste particulièrement la « soif d'avoir ».

Relativement aux biens socioéconomiques, on peut noter que les Africain(e)s qui, jusque récemment, semblaient encore évoluer en marge de la société de consommation sont désormais, de gré ou de force, pris(e)s dans la course à ces biens. À peine ouvertes à la modernité occidentale, ils et elles sont entré(e)s dans le rythme, pressé(e)s par des besoins qui ne cessent de se multiplier. De fait, l'Africain(e) contemporain(e) doit réaliser des efforts parfois « surhumains » pour faire face à des besoins nouveaux, apparus dans le contexte actuel de la modernité et de la mondialisation. Par exemple, au Burkina Faso, le paysan qui vit dans l'arrière-pays est certes tenu de scolariser ses nombreux enfants, mais il lui faut trouver les moyens nécessaires pour s'acquitter de cette obligation. En effet, au-delà du discours politique, l'école coûte encore très cher aux parents. Outre la question de la scolarisation, les maladies semblent résister de plus en plus à la pharmacopée, alors que la couverture sociale demeure l'apanage de quelques privilégiés. De même, les Burkinabè s'efforcent de « s'habiller et boire moderne » à cause du mimétisme à l'œuvre, comme cela se voit chez tous les peuples en Afrique. Par exemple, la jeune fille du village ne peut plus se contenter d'un morceau de pagne et de plats en argile cuite pour valoriser son être féminin, si elle porte un projet conjugal de vie. Enfin, les ancêtres qui reçoivent régulièrement des libations ne sont plus intéressés par l'eau, la bière de mil ou autres boissons locales ; ils n'hésitent plus à réclamer du whisky ou autres boissons modernes ! À regarder de près, les besoins sont devenus plus nombreux et plus onéreux. Malheureusement, les moyens dont disposent les populations demeurent dérisoires dans l'ensemble.

Cette description sommaire donne de sentir l'ampleur de la soif d'avoir dans l'Afrique à l'heure de la consommation. L'Africain(e) a grandement faim des biens socioéconomiques ; cependant sa table en est peu garnie. Placé dans cette situation, il ou elle est alors prêt(e) à tout, y compris courir derrière l'avoir. Au regard de tout cela, la pensée marcellienne est éclairante. Préoccupant, l'avoir apparaît, sous la plume

de Marcel, omniprésent dans la vie quotidienne : chacun veut posséder. Cela a permis à Plourde (1975 : 26), commentatrice de ce philosophe, d'attirer l'attention sur le fait que, par exemple, « dans le théâtre marcellien, des gestes, tels que prendre la main de l'autre, poser la main sur son épaule, etc… ne sont pas sans signification et peuvent symboliser (...) la soif de possession qui anime les personnages ». L'ampleur de la « soif d'avoir » qui s'exprime ainsi est telle qu'elle ne devrait plus être négligée dans la méditation philosophique, comme cela a souvent été le cas. Cette soif doit seulement être contenue et évaluée à l'aune de l'« exigence ontologique » qui est cette poussée incompressible qui porte l'être humain vers l'au-delà de l'avoir dans lequel il est censé s'accomplir. C'est pourquoi, Marcel (1991 : 113) invite justement à en finir désormais avec cette espèce de méfiance hypocrite qui caractérise l'histoire de la philosophie pour ce qui concerne l'avoir.

Pour bien comprendre l'importance de la « soif d'avoir », il importe cependant d'évoquer la valeur de l'avoir lui-même. L'homme ne peut pas se passer de l'avoir. C'est pourquoi, même ceux et celles qui s'intéressent au spirituel se sentent renvoyés à l'avoir. En tout cas, « être sans rien ne convient pas à l'homme. Sans doute il vient au monde nu, mais on a préparé une layette : on l'habillera comme on ne fait d'aucun autre animal. Commencer de vivre, c'est tout naturellement commencer d'avoir » (Gaboriau et al. (1963 : 63). À la différence des animaux, l'Homme a et doit avoir, sinon il disparaît. En effet, comme le disent encore Gaboriau et ses coauteurs, « si l'homme possède (…), c'est qu'il a besoin d'avoir pour vivre. Il appartient par sa fragilité même (…) plus que tout autre vivant, à la catégorie du "menacé" » (Gaboriau et al., 1963 : 69-70). On comprend alors pourquoi Marcel qui est très critique non seulement à l'égard de l'avoir-possession, mais surtout à l'égard de la « soif d'avoir » qui tente d'étouffer l'« exigence d'être », reconnaît avec réalisme l'importance de l'avoir en général et des biens socioéconomiques en particulier. Interrogé sur son point de vue apparemment négatif quant à l'avoir, ce philosophe apporte la précision suivante :

> (…) je n'ai pas assez marqué que l'avoir est en effet une condition indispensable du progrès vers l'être. Je dirai même, si vous voulez, que l'être ne s'établit que par la transmutation de l'avoir ; ceci est très net dans le cas de la carmélite dont vous parlez. Absolument parlant, ne rien avoir c'est n'être rien. (...). Les notions de pauvreté

> et de richesse seraient à reprendre de ce point de vue. La pauvreté en tant que manque, qu'indigence (*penia*) ne peut absolument pas être exaltée ; mais seulement cette pauvreté qui est esprit et qui est libération (Marcel, 1991 : 186-187).

Si posséder s'avère dangereux pour l'homme parce qu'il peut constituer une menace pour l'exigence ontologique, ne pas posséder pose également problème. Et la prise en compte des deux types d'avoir présentés par Marcel laisse percevoir que le problème posé par le manque d'avoir est plus complexe. La pauvreté n'est pas qu'économique. Le manque d'avoir retentit sur tout l'être de l'Homme qui est un tout. En tant que corps, celui-ci ressent un certain nombre de besoins dont la non-satisfaction le met en péril. Le manque de biens socioéconomiques qui sont extérieurs peut affecter négativement l'avoir-implication ainsi que le bon fonctionnement du corps. Penseur de l'incarnation, Marcel sait que, dans sa condition incarnée, l'être humain a besoin des biens socioéconomiques, car le corps biologique est à « entretenir » pour que l'« unité indécomposable » en principe ne se désagrège dans une mort prématurée. Les besoins de ce corps sont souvent matériels, socioéconomiques : nourriture, logement, soins de santé, vêtement, plaisir, etc. À ces besoins, l'Homme ne peut demeurer insensible, à moins qu'il « veuille » travailler à sa propre perte. En effet, comme Marcel (1991 : 64) a pu le noter le 12 avril 1931, « toute perte dans l'ordre de l'avoir constitue une menace pour ce que j'ai appelé l'âme et risque de se transmuer en perte sur le plan de l'être ». Dès lors, satisfaire raisonnablement les besoins humains favorise l'épanouissement et l'accomplissement de chacun, car le confort peut prolonger la vie.

En fin de compte, la soif d'avoir qui insiste au cœur de l'homme exprime ce grand désir de nouer une relation de possession avec les objets en vue de sécuriser son être-au-monde. Plus précisément, ressentir la soif d'avoir c'est aspirer à la possession, tendre de tout son être et de toutes ses forces vers ce qui concourt à l'accomplissement humain dans ce monde. Éprouver la soif de l'avoir, c'est en d'autres termes, vouloir ce qui contribue à consolider notre être dans l'histoire. Dès lors, « la course effrénée vers l'avoir est en sa signification définitive l'expression d'une soif de plénitude non encore apaisée. La main qui se referme sur l'avoir ressemble à celle du mourant qui s'agrippe à celui qui le veille » (Somda, 2011 : 57), comme pour

implorer la grâce de ne pas cesser d'être, de ne pas perdre radicalement la possibilité même d'avoir. Dans ce sens, Plourde (1975 : 10) soutenait déjà que la « soif d'avoir » fait signe à l'« exigence ontologique » vécue avec autrui :

> Au fond, cette soif de l'avoir trahit maladroitement une soif plus profonde : la soif d'être. L'homme expérimente un jour ou l'autre sa fragilité et sa propre finitude. Après avoir cherché un achèvement de lui-même du côté de choses, qui sont impuissantes à le parfaire, il tend, timidement d'abord, une main amie à d'autres hommes avec lesquels il espère établir une communication libératrice. Et quand il réussit, il s'enhardit : l'autre devient pour lui non plus un objet à posséder ou à écarter, mais un « toi » qui lui répond, qu'il aime, qu'il appelle, à qui il donne foi. Il tente même d'établir avec un ou quelques « toi » privilégiés une relation d'être à être qui lui apporte un peu de l'achèvement recherché.

En tout, la soif d'avoir qui agite les Africain(e)s et les met à la recherche des biens socioéconomiques est justifiée : ils et elles cherchent à satisfaire leur légitime aspiration au bien-être dans la condition d'êtres incarnés et dans l'histoire particulière qui sont les leurs. Dans leur culture qui exalte les relations humaines, ils et elles ont besoin de l'avoir-possession pour exister en vivant et en s'expérimentant comme êtres de relation. Mais les biens socioéconomiques ne suffisent pas à les combler.

1.2. Boire le vin de la liberté

L'être humain n'est pas qu'un corps jeté dans l'histoire où il est livré à l'usure du temps. Pour être humain, le bien-être exige la liberté. C'est pourquoi, les Africain(e)s qui écoutent leur soif d'avoir se doivent également de satisfaire l'aspiration à la liberté qui insiste dans leur cœur et leur conscience. Autrement, en dépit des richesses socioéconomiques qu'ils et elles peuvent accumuler et améliorer ainsi leurs conditions de vie, ils et elles demeureront malheureux (ses), car traumatisé(e)s encore par la pauvreté qui ne se réduit pas au manque de biens socioéconomiques et de succès en société. Convaincu de cela, Marcel (1936 : 117-118) fait dire ceci par l'un de ses personnages :

> Il faut vous rappeler toujours que vous êtes la femme d'un pauvre… la pauvreté n'est pas le manque d'argent, ou le

> manque de succès. Eustache a l'argent, il a eu le succès : il est resté pauvre, toujours plus pauvre, il ne guérira sans doute jamais de sa pauvreté. C'est le plus grand mal de notre temps, il se répand comme une peste ; on n'a pas encore trouvé de médecin pour le soigner. On ne sait même pas le reconnaître.

Parmi les manifestations de ce mal qui se répand, il y a le manque de liberté dans un monde qui fonctionne et tend à faire fonctionner l'être humain lui-même comme une machine de production et de consommation.

Pour ce qui est de la vision marcellienne de la liberté, elle diffère tant de la liberté des Anciens que de celle des Modernes dont Munoz-Dardé (2005 : 15-16) livre une présentation résumée. La première est négative : elle se présente comme non-empêchement. Pour les Anciens, on est libre de (*frei von*) contraintes et cela dispose à la participation à la vie publique. En termes de politique publique, cette liberté exige que chacun soit préservé de l'ingérence possible d'autrui : on doit entourer ma liberté d'une forteresse de lois qui me rassurent contre les activités subversives d'autrui. La liberté marcellienne ne saurait se confondre non plus avec celle des Modernes qui est positive : celle-ci se conçoit comme la capacité d'agir de sorte à atteindre une fin visée. Pour les Modernes, on est libre pour (*frei zu*) faire quelque chose. Moins que par les obstacles, le sujet de la liberté positive est préoccupé par les moyens nécessaires à son autonomie. Des politiques publiques, il attend ces moyens pour se déployer dans la société.

Pour Marcel, la liberté n'est pas avant tout attendue des autres. La liberté individuelle par exemple se décline comme la condition de l'être humain qui est réconcilié avec lui-même pour s'être recueilli dans un monde de dispersion et de fonctionnement. Cet être est présent à soi de sorte à profiter non seulement de la lumière de l'Être qui est Dieu, mais aussi de la force qui en émane. Par ailleurs, l'Homme ne peut pas jouir pleinement de la liberté s'il se retire dans le solipsisme et se recroqueville sur lui-même, comme dans une tour d'ivoire. La liberté se célèbre avec les compagnons de route qui, dans une histoire parsemée d'embuches, expérimentent l'amour ainsi que la fidélité non seulement des uns aux autres, mais surtout l'amour de Dieu et la fidélité de/à ce Dieu qui est le « Toi absolu ». Concernant l'amour, Marcel cité in Plourde et al. (1985 : 337) affirme qu'il « est essentiellement l'acte

d'une liberté qui en affirme une autre et qui n'est liberté que par cette affirmation même ». En d'autres termes, l'être libre est un être aimant et, au mieux, aimé également. Quant à elle, la notion de fidélité est également déterminante dans la compréhension marcellienne de la liberté. Loin de se réduire à un conformisme et à un légalisme qui, au fond, la nient, la fidélité est cette flamme qui est alimentée par l'« exigence ontologique » ; elle est censée aider chacun(e) à surmonter les obstacles sur les chemins de sa vie et à se réaliser en tenant ses engagements. Elle évite à l'être humain de se contredire et se renier, quels que soient les intérêts et les enjeux de l'heure.

Sur le plan politique qui est fondamentalement celui du collectif ou, plus exactement, de l'intersubjectif, Marcel cité encore in Plourde et al. (1985 : 333) fait observer que « ce qui importe avant tout, ce n'est point une liberté massive et globale qui serait comme un attribut invisible du citoyen, mais un ensemble de libertés à la fois distinctes et hiérarchisés (…) concrètes ». Ici, notre philosophe fait un clin d'œil aux libertés fondamentales reconnues à la personne humaine. Mais cette personne se doit de les assumer dans la maîtrise de soi et le respect des normes éthiques. En effet, on ne se montre pas libre en faisant n'importe quoi, on est libre en se réalisant dans une société qui a ses normes plus ou moins contraignantes, toujours imparfaites et perfectibles, mais qu'il faut respecter et faire servir à la fidélité par laquelle on est et se fait. Des politiques publiques, la conception marcellienne de la liberté attend qu'elles créent justement les conditions de la fidélité qui permet à chacun(e) de se réaliser en communauté. Les biens socioéconomiques font partie de ces conditions ; ils sont même une condition non négligeable, puisque, comme Marcel l'a dit plus haut, « ne rien avoir c'est n'être rien ».

Dans tous les cas, l'Africain(e) qui mange les biens socioéconomiques risque de s'étouffer s'il est privé du liquide salvateur de la liberté qui désaltère et réjouit le cœur de l'Homme. À quoi cela sert-il en effet d'être riche en avoir-possession et même en avoir-implication si l'on manque de liberté pour en jouir conformément à ses aspirations profondes ? Mais la liberté n'est jamais donnée, elle est toujours une conquête. Dans ce sens, après avoir dénoncé la vision rousseauiste et révolutionnaire selon laquelle la liberté serait un attribut humain naturel, Marcel (1961 : 190) précise immédiatement :

> Il faut dire plutôt que chacun de nous a à faire de lui-même un homme libre, qu'il a dans la mesure du possible à mettre à profit les conditions structurales dont j'ai parlé et qui rendent la liberté possible. En d'autres termes, la liberté est une conquête – toujours partielle, toujours précaire, toujours disputée.

Cette conquête n'est pas vouée à l'échec dans une Afrique lourdement entravée. En d'autres termes, les Africain(e)s n'ont pas besoin d'être des Sisyphe pour engager le combat de la liberté sous le regard impitoyable de quelque Dieu qui les aurait puni(e)s. C'est ce que l'on peut aussi retenir de Marcel (1961 : 190) qui a fait « observer ici que tout comme l'espérance (…) c'est au sein d'une situation de captivité que la liberté peut prendre naissance et cela d'abord comme aspiration à se libérer ». La liberté sans laquelle les biens socioéconomiques ne sauraient combler l'être humain est donc possible en Afrique ; mais elle doit encore s'accompagner de la responsabilité qui a ses exigences particulières.

2- À la table de la responsabilité qui repose sur ses quatre pieds

La jouissance des biens socioéconomiques est dangereuse quand elle menace d'étouffer l'« exigence ontologique » qui sourd au cœur de l'Homme. De même, un certain rapport à la liberté peut se révéler liberticide si elle ne tient pas compte des réalités sociohistoriques. Pour jouir positivement de la liberté et des biens socioéconomiques, les Africain(e)s ont besoin de se retrouver autour d'une table dressée pour voyageurs. Cette table devra être assez garnie pour apaiser la faim et la soif du cortège qui passe, mais aussi assez légère pour éviter aux convives le confort qui installe dans des entraves qu'ils sont justement en train de fuir. Cette table est celle de la responsabilité dont la planche de la justice repose sur les pieds du sens de la légalité et de la discipline, de la créativité, de la conscience historique et de l'authenticité.

2.1. La responsabilité, une condition fondamentale à assumer dans l'inquiétude

Penseur de l'intersubjectivité, Marcel conçoit l'être humain comme un sujet, un « je », toujours en route et toujours situé par rapport à un « tu ». Selon lui, même si le « moi » a sa réalité propre, il se pose et s'éprouve par rapport à un « toi » qui peut être soit relatif (être

humain) soit absolu (Dieu). Et la relation horizontale se vérifie dans celle verticale. Sans la vérité qui vient du « Toi absolu », le monde se trouve sous la menace d'une « éthique de la désinvolture » (Marcel, 1998 : 175). Contre cette éthique qui ne peut produire qu'une apparence de liberté, Marcel (1961 : 195) soutient que « l'homme qui a trahi la vérité (et il faut entendre par là non pas la vérité prise abstraitement, ce qui ne signifie rien, mais sa propre vérité) ne peut plus être un homme libre ». Devenu l'ombre de lui-même, un tel homme est livré à tous les vents et est incapable de se trouver un point d'appui. Contre la désinvolture qui ne peut que gâcher la joie des convives, c'est le sens de la responsabilité qu'il faut promouvoir. Être responsable, c'est non seulement assumer son passé et ses actes, mais aussi se prendre en charge en pensant aux autres et à l'avenir. Dans ce dernier cas, être responsable, c'est s'engager à léguer à l'humanité et aux générations futures un monde dans lequel elles pourront encore « manger » les biens socioéconomiques et « boire » le vin de la liberté. La situation actuelle de l'Afrique incite ses fils et filles à se décider tant par rapport à un passé à assumer (responsabilité) qu'à un avenir à construire (engagement). Aussi, plus que tout le monde, les décideurs africains se doivent d'en tenir compte.

Dans le même ordre d'idées, l'indépendance politique exige que les décideurs africains agissent sans se reposer sur des garanties extérieures : c'est à eux d'assumer l'histoire de leurs peuples respectifs, de prendre les engagements nécessaires pour faire face aux défis tout en étant prêts à se laisser revendiquer par leurs actes et choix et à en répondre positivement ou négativement. Concernant l'Afrique, il y a une urgence de responsabilité dans le domaine politique et socioéconomique. Cette urgence presse les Africain(e)s de se mettre à table autour de la liberté et des biens socioéconomiques qu'il faut encore rassembler. Là, chaque Africain(e) se trouvera interpellé(e) par son voisin d'en face ou d'à-côté dont le visage éprouve et appelle à l'aide comme le disait justement Levinas (1982 : 87-108) dans sa philosophie du visage qui rappelle à chacun sa responsabilité à l'égard d'autrui. L'appel à l'aide qui émane du visage d'autrui commande aux convives de choisir une table circulaire dont la planche de la justice qui accueille les mets à partager est tournante. C'est ainsi que chacun recevra à temps opportun sa ration. Installés sur les sièges de l'inquiétude, les convives procéderont à un partage fraternel sous le

regard du « Toi absolu ». Certes, tout bon partage a besoin d'une égalité certaine, mais sachant qu'ils n'ont pas les mêmes besoins au même moment, les convives éviteront l'égalitarisme qui est en fait une antichambre de l'injustice. Marcel (1951 : 8) a justement dénoncé en son temps « un certain fanatisme égalitaire » dont fut coupable la Révolution française qui voulait tout niveler par le bas. C'est dans le même sens que J. Rawls a élaboré sa théorie de la justice comme équité dont le second principe prône les inégalités justes, c'est-à-dire profitables à tous y compris les plus défavorisés. L'égalitarisme est un danger qui guette de nos jours les Africain(e)s dont beaucoup n'hésitent pas à se soulever pour réclamer justice (sociale) : ils et elles n'oublieront pas que le partage dans le sens de l'égalité mathématique peut être contre-producteur en matière socioéconomique.

Pour échapper au piège de l'égalitarisme, les Africain(e)s gagneraient à s'inspirer une fois de plus de Marcel (1971 : 244) qui prône davantage la fraternité :

> L'Égalité est par essence égocentrique : « Je suis ton égal ». Il est à base de revendications et comme l'a vu si profondément Scheler, de ressentiment. La Fraternité, au contraire, est hétérocentrique : « Tu es mon frère », et parce que tu es mon frère, je suis capable non seulement de reconnaître ta supériorité, mais même de m'en réjouir.

Cette insistance sur la fraternité de la part de ce philosophe qui invite à multiplier et à soigner les relations fraternelles est intéressante pour notre monde qui, marqué par le goût de l'abstraction et prompt à revendiquer, souffre de l'anonymat et de l'exclusion et laisse prospérer l'égoïsme. La fraternité rapproche les humains, favorise la connaissance mutuelle et rend possible le partage des biens, même les plus rares et les plus chers. Marcel (1971 : 244) note également que l'esprit fraternel « comporte un dynamisme qui est en réalité celui de l'amour – et non point, comme ce serait le cas pour l'égalité celui de la revendication ». Ce dynamisme est essentiel à l'Afrique qui souffrent de divisions liées souvent à la chose politique et à la chose économique, le tout exacerbé parfois par des tensions ethniques. Cela ne favorise guère la convivialité des pèlerins qui se mettent à table.

Si les pèlerins se mettent à table pour célébrer la vie qui se laisse prendre en charge dans la responsabilité, cette célébration doit être en même temps aiguillonnée par l'inquiétude, car, selon Marcel (1998 :

182), « l'absence d'inquiétude, sauf peut-être chez le saint, est un symptôme grave ; (…) une âme à laquelle toute inquiétude (…) est étrangère est une âme sclérosée ». Mieux, avec ce philosophe, l'Afrique qui est engagée dans un processus de développement démocratique et socioéconomique devrait pouvoir « saluer l'inquiétude comme la condition de tout progrès, voire de toute création authentique » (Marcel, 1998 : 84). Cette inquiétude qui doit habiter les convives peut contribuer effectivement à l'avènement du bonheur en entretenant le souci qui met en route. Elle inscrit en effet dans la conscience de chacun un souci multiforme : le souci du frère, le souci de soi, le souci du reste du chemin, etc. Manger dans ces conditions provoque une joie inquiète ; et parce qu'elle est inquiète, cette joie est apte à contribuer au salut en sauvant de l'installation qui est voisine de la mort. Sans l'inquiétude, le risque est grand de s'endormir sur le doux oreiller des accomplissements provisoires et égoïstes. Or, l'inquiétude maintient éveillée l'attention à l'« exigence d'être » qui insiste en chaque convive. Cette attention doit également se porter sur les autres dont la présence humanise le repas et rappelle à chacun sa condition de compagnon en pèlerinage.

L'inquiétude à laquelle les convives sont appelés tend à concerner tout. Ainsi, porte-t-elle également sur la qualité des pieds de la table, car il serait dommage que cette table cède sous le poids des mets péniblement rassemblés. En d'autres termes, cette inquiétude permet de cultiver d'autres vertus qui renforcent la responsabilité : le sens de la légalité et de la discipline, la créativité, la conscience historique et l'authenticité.

2.2. Autres conditions d'un manger plus nourrissant

La solidité du pied du sens de la légalité évoque la capacité des Africain(e)s à respecter les lois qui régissent le vivre-ensemble et encadrent la coopération sociale. C'est du reste le chemin de la discipline qui est conforme à l'État de droit et qui est nécessaire au développement démocratique et socioéconomique. Cette discipline favorise le respect du bien commun et de l'ordre public. Cela est d'autant plus important que, dans le contexte actuel où la démocratie est confrontée à la défiance, les manifestations citoyennes donnent souvent lieu à des débordements qui sont destructeurs. Dans ces circonstances, les convives attablés en Afrique doivent être

particulièrement inquiets par rapport au sens de la légalité et à la discipline, car comme le rappelle avec raison Diakité (1986 : 140) ce continent souffre d'un manque grave « du sens de la loi et de la légalité » et cela alimente l'indiscipline. Ce manque est dû en partie à la désinvolture des détenteurs des pouvoirs publics qui en prennent et en laissent en matière de respect des textes. Se comportant comme s'ils étaient au-dessus de la loi, ils ne peuvent pas entraîner par l'exemple les citoyens au respect de cette loi que beaucoup ignorent du reste.

Concernant la créativité, elle permet de libérer « le génie créateur » en promouvant des inventions qui, dans différents domaines, correspondent aux besoins des Africain(e)s. Sans se fermer au reste du monde, l'Afrique doit produire toujours plus ce dont elle a besoin. Il importe que les convives s'assurent que l'essentiel des mets qui leur sont servis vient de la sueur de leur front. En effet, à s'en remettre aux autres pour être nourris, ils risquent de se trouver devant une table vide ou de s'empiffrer de ce qui ne les nourrit pas réellement ou encore de se faire empoisonner. Dans le sens de la créativité qui leur permet de se prendre en charge, les Africain(e)s gagneraient en outre à promouvoir ce que nous appelons la « *metanoia* poétique », c'est-à-dire la faculté d'opérer, en fonction de leur histoire, un changement profond qui libère les initiatives positives et facilite la création.

C'est pourquoi, au pied de la créativité devrait s'ajouter celui de la « conscience historique ». Si la responsabilité consiste à assumer son passé et à construire l'avenir en fonction de ce passé, il importe alors de connaître ce passé. Mieux que le savoir théorique, il s'agit plutôt de nouer un rapport apaisé avec lui, de sorte à guérir des blessures et à faire des projets qui reconstruisent les individus et font avancer la collectivité. Certes, des cicatrices demeureront, mais elles ne pourront pas faire ombrage à ce qui sera réalisé en tenant justement compte du passé devenu un tremplin. Ce tremplin servira non pas au saut de l'idiot qui, croyant se projeter dans un fleuve pour s'y baigner, s'écrase sur le rocher qu'il vient de quitter ou bien se retrouve sur un nid de scorpions dont il connaît pourtant l'effet du dard. Faire du passé le tremplin qu'il faut, c'est savoir en user pour se projeter dans un avenir meilleur. Autrement dit, l'Afrique doit tirer les bonnes leçons de sa douloureuse histoire, si elle veut rompre avec le cycle infernal de la famine, au sens propre ou figuré du terme.

Mais trois pieds ne peuvent supporter convenablement la table de la responsabilité garnie de la liberté et des biens socioéconomiques. Un quatrième pied est nécessaire, celui de l'authenticité. Le souci de l'authenticité devrait permettre de rompre avec le mimétisme stérile et même étouffant que charrie le complexe de colonisé. S'il est vrai qu'un convive peut jeter furtivement un coup d'œil sur le voisin et son plat, c'est soit dans l'intention de venir en aide à ce voisin au cas où il aurait besoin de quelque aide, soit pour s'inspirer de lui par rapport à un mets que lui-même ne sait pas manger, puisque la communauté de table est un rendez-vous de donner et de recevoir. Les convives ne devraient cependant pas se singer les uns les autres, ni renoncer à leur être propre pour un « être-à-table » de substitution qui ne serait alors rien d'autre qu'une aliénation dans laquelle le « moi » se viderait pour ne plus exister qu'en apparence devant le « toi ». Dans ces circonstances, le jeu intersubjectif serait miné et même faussé. Pour une Afrique qui a été conditionnée par son histoire pour le mimétisme stérile, l'authenticité suppose une volonté ferme de rupture. C'est un acte de liberté que les Africain(e)s doivent pouvoir poser en se demandant, sur le conseil du philosophe Marcel (1951 : 17), « comment dans la situation historique qui est la nôtre et que nous avons à affronter *hic et nunc*, cette liberté peut être conçue et attestée ». Une telle question aura pour effet de pousser les Africain(e)s à définir lucidement et par eux-mêmes leurs urgences et leurs objectifs, à inventer les moyens adaptés à leur environnement social et culturel et à éviter le mimétisme des goûts. Du reste, « l'Afrique reste relativement vierge et riche de tous les avenirs possibles », selon Guissou (2002 : 484-485).

Conclusion

La métaphore du repas a donné l'occasion d'approcher effectivement le mystère de l'Homme par le côté de la satisfaction de ses besoins fondamentaux. Incarné, cet Homme qui « est » ou « a » un corps, un esprit et une âme, a besoin de ce qui peut apporter du bonheur à la totalité de son être. Si l'on ne considère que la nourriture matérielle, l'Homme mange les biens socioéconomiques et boit à la coupe de la liberté pour vivre et s'épanouir. Mais prise au sens métaphorique, la nourriture qui évoque le bonheur peut apparaître comme une finalité de la vie humaine, puisque l'Homme est fait pour le

bonheur vécu avec les autres. S'il faut, à ce niveau, considérer encore la nourriture comme moyen, c'est bien en tant qu'un moyen principal au service de l'accomplissement humain. En lien avec le contexte africain, la présente contribution a particulièrement insisté sur les biens socioéconomiques et la liberté, sans oublier la responsabilité, l'amour, la fidélité, la justice, le sens de la légalité, la discipline, la créativité, la conscience historique et l'authenticité. Ce faisant, elle a dressé un portrait-robot de l'homme ou de la femme qui est capable d'aider l'Afrique à sortir de ses entraves. Cet Homme apparaît comme un « mangeant » qui devrait s'inquiéter. Et cette inquiétude annonce l'espérance d'un au-delà.

Références bibliographiques

Augustin (1964), *Les confessions*. Traduit par J. Trabucco, Paris, Garnier Flammarion.

Diakité Tidiane (1986), *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala.

Gaboriau Florent et al. (1963), *Nouvelle initiation philosophique II. Phénoménologie de l'existence, Gravitations I*, Paris, Gallimard.

Guissou Basile Laetare (2002), *De l'État patrimonial à l'État de droit moderne au Burkina Faso. Esquisse d'une théorie de la construction de l'Etat-nation en Afrique*. Thèse de doctorat d'Etat en sociologie politique, U.F.R des Sciences de l'Homme et de la Société, Abidjan, Université de Cocody.

Levinas Emanuel (1982), *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard.

Marcel Gabriel (1936), *Le dard. Pièce en trois actes,* Paris, Plon.

Marcel Gabriel (1951), *Les hommes contre l'humain,* Paris, Fayard.

Marcel Gabriel (1961), *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier.

Marcel Gabriel (1971), *En chemin, vers quel éveil ?* Paris, Gallimard.

Marcel Gabriel (1991), *Être et Avoir*. Nouvelle édition annotée par J. Parain-Vial, Paris, Éditions universitaires.

Marcel Gabriel (1998), *L'homme problématique,* Paris, Présence de Gabriel Marcel.

Molière (2005), *L'Avare*. Texte intégral, Paris, Hachette.

Munoz-Dardé Véronique (2005), *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Colin.

Plourde Simone et al. (1985), *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf.
Plourde Simone (1975), *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Québec, Presses de l'Université de Québec.
Rawls John (2006), *Paix et démocratie. Le droit des gens et la raison publique*, Québec, Boréal.
Somda Domèbèimwin Vivien (2011), *Le statut de l'avoir dans la promotion humaine. La valeur des biens socio-économiques selon la philosophie de Gabriel Marcel,* Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes.