

PERSPECTIVE D'ANTHROPOLOGIE AFRICAINE A PARTIR DU PARADIGME : ‘GBĚTÓNYĪNYĪ’

Roland TECHOU

Institut Jean-Paul II de Philosophie et Sciences Humaines.

Cotonou/BENIN

trolant@yahoo.fr

Résumé

L'idée d'être humain est intrinsèque à l'humain. A l'heure des mutations paradigmatiques annoncées par les siècles de crimes contre l'humanité et de crises anthropologiques sans oublier les guerres de religion, les discriminations ethniques et raciales, culturelles et socio-politiques voire même sanitaire (Covid 19), le moment est venu de penser l'humain à partir de lui-même. En effet, si tout homme est appelé à être humain, comment l'homme répond-il à sa vocation d'être humain ? Par quel concept philosophique peut-on rendre compte de l'humanité de l'être humain sans que celui-ci ne soit obscurci ? C'est la préoccupation de cet article qui tente de mettre en place non seulement la vision anthropologique africaine mais aussi et surtout la compréhension du « lien humain » dont toute l'humanité est aujourd'hui en attente. Avec le paradigme Gbětónyĩnyĩ nous voulons d'une part faire valoir l'enjeu philosophique des langues africaines à dire l'humain et d'autre part montrer qu'il n'y a pas de philosophie sans ethnologie. L'atout philosophique de l'ethnologie se retrouve dans la capacité des peuples et cultures africaines à tenir l'humain comme un être en qui nature et culture sont intrinsèquement liées et dont l'essence est configurée à l'existence.

Mots-clés : Humanité- Anthropologie- Philosophie-Phénoménologie- Gbètò- Gbětónyĩnyĩ.

Abstract

The idea of being human is intrinsic to being human. At a time of paradigmatic changes announced by centuries of crimes against humanity and anthropological crises, not to mention religious wars, ethnic and racial, cultural and socio-political and even health discrimination (Covid 19), the moment is come to think the human starting from himself. Indeed, if every

man is called to be human, how does man respond to his vocation as a human being? By what philosophical concept can we account for the humanity of the human being without it being obscured? This is the concern of this article which tries to put in place not only the African anthropological vision but also and above all the understanding of the "human bond" which all humanity is waiting for today. With the paradigm Gbětónyĩnyi we want on the one hand to assert the philosophical stake of African languages to say the human and on the other hand to show that there is no philosophy without ethnology. The philosophical asset of ethnology is found in the ability of African peoples and cultures to hold the human as a being in whom nature and culture are intrinsically linked and whose essence is configured to existence.

Keywords : *Humanity- Anthropology- Philosophy-Phenomenology- Gbètò-Gbětónyĩnyi.*

Introduction

Dans ce travail, il s'agit d'opérer le passage du concept d'homme à celui d'humain comme fondement de l'anthropologie philosophique africaine. Ainsi, à travers des perspectives méthodologique, le principe phénoménologique de « raison sensible pure » et le rapport conceptuel entre « Finitude et Humanisation », de présenter l'élaboration d'une anthropologie philosophique africaine. D'où l'hypothèse de départ est assez explicite : Il existe bel et bien une expression africaine d'être humain et dont la portée et le sens sont à rechercher dans les langues africaines dont l'enjeu philosophique est aujourd'hui indéniable (Souleymane Bachir Diagne). Partie entre autre de la « critique ethnophilosophie » (1977) de Paulin Hountondji, l'anthropologie philosophique africaine se révèle dans l'œuvre de plusieurs penseurs africains qui ont su honorer l'appel de Wiredu à savoir : « Philosophes africains, apprenez à penser dans vos langues ». D'où, si « Humain » en Occidental français signifie intentionnellement la même chose pour l'Africain du Bénin, la conceptualisation de ce dire Humain (Gbětónyĩnyi) n'est point évident de part et d'autre ou du moins ne l'a pas été.

En fon (langue la plus parlée au Sud du Bénin), *Gbèto* est l'existence empirique quoiqu'il implique l'homme, la femme et l'enfant. Tandis que le français, langue d'Afrique se contente du concept réducteur d'homme pour exprimer la même réalité. Cette confusion et réduction linguistique n'est-elle pas la cause des réductions anthropologiques persistantes au sein du vivre-ensemble qu'il soit politique, économique, religieux ou social en Afrique du 21^{ème} siècle ? Dès lors, il s'agit pour nous de sortir les concepts africains voire *Fon* de toute logique de traduction en repartant de leur enjeu symbolique pour dire l'existence humaine : « tant il est vrai qu'avant d'être Africains, Asiatiques ou Européens, nous sommes d'abord des hommes et il y a des gestes, des symboles qui expriment des expériences ni africaines, ni asiatiques ni européennes mais humaines » (Jacob Agossou, 2020, t.1. p. 12).

C'est ainsi que le penseur théologien béninois Jacob Agossou, en vue d'une théologie anthropocentrique met avant tout en place une anthropologie philosophique qui pose l'être humain comme « un être en dialectique de participation vitale » (1971). L'expression de la vitalité en Afrique peut dorénavant servir de fondement à l'élaboration d'une anthropologie philosophique. D'où, pour notre part et suivant l'approche phénoménologique qui nous caractérise, nous avons identifié le concept de *Gbětónyĩnyi* comme logique et rationalité du vivre ensemble au Bénin. Issu de la philosophie du sens de l'humain de Paulin Hountondji (2010) et de la participation vitale de Jacob Agossou (2022), le paradigme de *Gbětónyĩnyi* se présente aujourd'hui comme l'expression du « lien humain » à poser au fondement de tout engagement humain qu'il soit politique, économique, religieux ou simplement social voire même juridique. Pour le montrer, nous allons dans une première approche présenter l'élaboration conceptuelle du *Gbětónyĩnyi* comme une déduction des travaux de Paulin Hountondji et de Jacob Agossou (1). Nous allons ensuite montrer comment *Gbětónyĩnyi* comme expression de la logique de l'humain est

une posture d'anthropologie philosophique (2) et enfin nous allons justifier en quoi cette posture est révélatrice de la conception africaine de l'être humain (3).

1. *Du Gbětó-Gbėdoto au 'Gbětónyĩnyi' ou de l'homme à l'humain avec J. Agossou et P. Hountondji*

« Humain ! Sois qui tu es » tel est le mot d'ordre de l'être-au-monde. C'est ce que nous appelons *Gbětónyĩnyi* (Gbèto, nyi nu é a nyi é) qui tente de surmonter l'existence empirique dont *Gbětó* est l'expression. C'est l'équivalent du concept d'homme pour désigner l'être humain alors, que jusque-là, il le limite à un rôle de maître et possesseur de la nature allant jusqu'à un oubli de soi que la découverte récente de la finitude ontologique permet de percevoir. Pour peu que *Gbèto* (Père de la Vie) consent à sa finitude originare, naît la prise de conscience de son *Gbětónyĩnyi*.

1.1. De l'existence empirique au mode de transcendance de l'humain avec Jacob Agossou

En vue d'une thèse de théologie anthropocentrique où il développe une anthropologie philosophique axée sur la transcendance de l'être humain, Jacob Agossou pose « l'humain comme un être en dialectique de participation vitale ». (1971). Premier de ses pairs à souscrire au cri de Wiredu, la thèse est intitulée : « Gbèto-Gbèdoto (L'homme et le Dieu créateur). La perspective de Jacob Agossou est ontologique. Elle est le fruit d'une réflexion critique de soi et sur soi-même au-delà de toutes les réductions, les crises anthropologiques et les crimes contre l'humanité qui jusque-là ont terni l'identité de l'homme noir. Celui-ci, partageant avec toute l'espèce humaine la commune humanité fait désormais preuve d'authenticité dans la quête de son ipséité. Ainsi, l'usage du concept Homme et celui de Dieu, par exemple, loin de renvoyer à des transcendances objectives expriment en

intention : l'humanité et la divinité. C'est-à-dire autre chose que ce à quoi renvoient les concepts d'homme et de Dieu dans la logique occidentale du monde.

Dans l'histoire de la pensée philosophique notamment de la métaphysique, c'est au moyen-âge notamment que Dieu fut assimilé à l'être, le propre de la philosophie tandis que Descartes pour le compte de la modernité inventa le concept d'homme, issu de l'*homo* latin, lequel ne tient compte que du Vir (Force et vertu) représenté uniquement par le masculin. Afin de montrer que ce à quoi renvoient les deux concepts de Dieu et d'homme doit rejoindre l'entendement de toute culture et de tout peuple, Jacob Agossou identifie le concept de Gbè (Vie) comme trait d'union entre l'homme et Dieu voire l'humain et le divin (Gbèto et Gbèdoto). L'homme n'existe pas si préalablement il ne se reconnaît créature (finitude) et Dieu n'est Dieu que parce qu'un humain le fait voir. Pour Jacob Agossou, il s'agit là de l'expression d'une dialectique participative qui pose le Gbè au fondement. L'humain qui en prend conscience et qui doit vivre conformément à cet état de fini, accomplit ainsi son humanité. Il réalise son être au monde et cesse d'être « maître et possesseur de la nature » et ne considère plus le divin comme cette « transcendance de surplomb » dont Merleau Ponty aura dénoncé l'hégémonie pour l'aujourd'hui de la pensée théologico-religieuse. Le divin habite désormais l'humain et celui-ci n'a d'existence que divine (transcendental).

C'est la saisie avec justesse du lien intime entre Gbèto (Homme) et Gbèdoto (Dieu) qui nous fait abandonner les concepts d'homme et de Dieu au profit de celui de l'humain et du divin. Toute logique de Dieu doit conduire à réaliser la divinité de Dieu tandis que tout homme est appelé à être humain. Si déjà, l'humain ne peut ni se confondre encore moins se substituer au divin et que pourtant il n'y a pas de divin sans humain c'est alors, que le concept idoine qui rend compte de l'humanité de l'être humain quand bien même celui-ci peut continuer à se référer ou non au divin est celui de *Gbètónyinyi*.

Il s'agit là, de l'expression logique de la rationalité béninoise de l'humain au sens du *Dasein* heideggérien qui est l'expression non plus empirique de l'existence mais d'une existence qui se sait toujours engagée :

« Gbetó, pris dans cette dialectique de participation commence son "histoire" avant sa manifestation dans le "Gbeme" (le monde) où il réalise son "dù" (sa parole principielle) par l'autodéploiement de son Sé. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort, il connaît des degrés divers d'intégration vitale en raison de la coexistence familiale et sociale. Dans le cours de cette existence, l'unité totalisante qui le pose comme être de ce monde (Gbeme), comme une totalité consciente et puissante est agressée par la maladie. L'homme triomphe d'elle grâce à la pharmacodynamie ou grâce aux sacrifices de rachat. Mais cette victoire n'est que de courte durée. Il devra tôt ou tard faire l'expérience universelle de la mort qui est une rupture dans les relations mêmes qui le posaient comme une totalité. Rupture qui est en définitive une transformation, une "mutation" dans sa vie, car son Sé va connaître une nouvelle modalité d'existence. Il posera les éléments constitutifs de l'homme comme symboliquement présents pour une nouvelle existence, celle de sa participation optimale du Gbedotó ». (J. Agossou, 2021, réédition, T2, p. 61).

C'est pour surmonter de façon définitive de nouvelles crises notamment celles qui auront consisté à nier l'humanité aux africains : esclavage, colonisation, discriminations raciales, que Jacob Agossou en vue de sa théologie anthropocentrique, procède avant tout à la restauration de l'humanité de l'être

humain, laquelle pose l'africain comme un être partageant avec le reste des humains de la planète terre une « commune humanité ». Et ceci se passe de tout jugement de valeurs préalables et au nom de l'inaliénable dignité humaine. A juste titre Aurelien Gbégnon (2022, p. 146) fait remarquer que :

« Quand on examine minutieusement cette situation de misère humaine, il y a lieu de relever la précarité de l'homme. Cette précarité est perçue comme une atteinte au « Centre de rayonnement vital qu'est l'homme, le Gbèto ». Mieux, elle est révélatrice d'une carence de vie. Elle est même une méconnaissance de la vie de Dieu en l'homme. L'homme aurait-il méconnu sa mission de protéger la vie et d'en assurer la pérennité comme le lui a recommandé le Gbèdoto ? Comment redonner à l'homme sa dignité ? »

Gbètónyĩnyi devra constituer la relève anthropologique de l'indéniable dignité humaine.

1.2. Reconstruction du sens de l'humain dans la philosophie du sens de Paulin Hountondji

Il n'est peut-être pas évident de percevoir pour l'aujourd'hui du vivre-ensemble entre les peuples et cultures la nécessité d'opérer une reconstruction linguistique de la logique de notre être au monde. Pour peu que les études africaines récentes et en cours cherchent à faire comprendre la nécessité de l'endogénéité du savoir pour une réelle émergence du savoir en Afrique et de son impact sur le développement, on se rend bien compte que la question de la langue et du langage est capitale dans la reconstruction de l'identité humaine. Loin d'avoir contesté l'identité africaine, la critique de l'ethnophilosophie de Paulin Hountondji (1977) fut une ouverture capitale à l'authenticité de l'être-là africain. Le penseur lui-même, philosophe du sens se demandait depuis 2017 : « Qui est humain

en Afrique d'aujourd'hui ? ». Dans ce questionnement qui précède celui de 2010 : « Moraliser Dieu ? Le retour à l'humain pour la paix définitive », on pressent tout l'enjeu de son Combat pour le sens (1997). Il s'agit avant tout du « sens de l'humain » lequel reste déterminant pour envisager toute autre chose notamment le développement techno-économique du continent. C'est pourquoi ayant adhéré à la philosophie comme « science rigoureuse » (Husserl et la Phénoménologie), Paulin Hountondji n'envisageait rien d'autre que la réappropriation culturelle de l'africain. Celle-ci passe avant tout par la restitution de la juste conception par l'africain du sens de l'humain, loin des préjugés raciaux et au-delà des réductions anthropologiques liées à l'euro-péanisation du monde et à l'occidentalisation de notre horizon intellectuel :

« Je devrais montrer que l'ethnophilosophie avait une histoire plus ancienne, liée à l'histoire de l'anthropologie en général, c'est-à-dire, du regard occidental sur les sociétés dites primitives, que l'invention d'une philosophie africaine, telle qu'elle s'est produite dans les années quarante, n'a été que l'application à un terrain particulier, d'une hypothèse plus ancienne, qu'en outre cette application a été, au départ, le fait de théoriciens européens intervenant dans un débat européen, et que la rencontre avec le mouvement de la négritude n'a eu lieu que plus tard » (Hountondji 1997, p.91).

Ainsi Hountondji soutient les raisons de l'élaboration d'une anthropologie philosophique qui tout en provenant du particulier africain répondrait à l'universalité de l'essence humaine. On assiste sur la base des langues africaines à une déduction conceptuelle dont *Gbětónyĩnyi* aux côtés du *Ubuntu* de Souleymane Bachir Diagne est l'expression. Il y a là de toute évidence un changement de paradigme qui fait appelle à une

reprise herméneutique voire à une « Déconstruction-Reconstruction » des paradigmes du vivre ensemble :

« Je plaçais au contraire pour une approche moins réductrice, qui s'attachât à restituer la richesse, la complexité, la diversité interne de notre héritage intellectuel, au lieu et place de ce plus petit commun dénominateur philosophique, proposé par les ethnologues. Par-delà les généralisations hâtives sur la pensée africaine au singulier, il fallait retrouver, dans notre passé comme dans le temps présent, ceux que l'on considérait ou que l'on considère comme des guides spirituels, reconstituer les grandes discussions, les débats d'idées entre ces maîtres à penser, entre eux et leurs disciples, entre eux et leurs contradicteurs, la confrontation, la confrontation féconde où s'articule une histoire » (Hountondji 2007, p.103) »

L'anthropologie philosophique en Afrique pris alors son essor loin de toute vision revendicatrice d'identité mais selon la réappropriation de l'héritage culturel et linguistique des africains suivant la diversité de leur ethnie et en mesure de nourrir le vivre-ensemble. Il ne s'agit pas dans la mentalité africaine de devenir humain mais de se réaliser comme être humain : « Gbèto nyi nu é ayin yé » (Humain, sois qui tu es !). Les langues africaines en portent depuis toujours la vision. C'est pourquoi il importe d'y repartir comme le préconise si fortement aujourd'hui le philosophe sénégalais :

« S'il s'agit de penser l'Afrique, il me semble qu'il fallait revenir à la question des langues africaines et à une véritable politique des langues qui ferait que les langues africaines cesseraient d'être confinées... Les langues africaines ont été des langues porteuses de

réflexion, de création et il n'est tout simplement pas acceptable qu'elles cessent de l'être... Cela permettrait de renouer avec une histoire intellectuelle de l'Afrique. » (Cf. S.B. Diagne, 2022).

2. *Gbětónyinyi* entre Finitude ontologique et humanisation existentielle

Le principe phénoménologique de « raison sensible pure » qui est à la base de l'élaboration de l'anthropologie africaine contemporaine atteste que tout humain, qui qu'il soit est une nature-culturelle. Doté à la fois de raison et de sensibilité, il est une entité holistique composé d'une diversité de modalités anthropologique dont les sens sont les pôles d'expression les plus visibles. La rationalité de l'organicité humaine est ce qui rend possible le déploiement du *Gbětónyinyi* entre finitude et humanisation.

2.1. *A l'aune du principe phénoménologique de « Raison sensible pure »*

Dans le retour contemporain à la sensibilité humaine, voire à ce que les sens sont en eux-mêmes (leur essence) se dessine non seulement la nécessité mais également l'authenticité de l'être humain à la fois corps et âme, nature et culture. D'où : « Oublier le corps et le sensible pour réduire l'humain à l'âme et la raison, c'est déjà oublier ce que nous sommes » affirme Remi Brague (2022, p.13-14). Il en résulte, comme le soutient Jacob Agossou, que si « La première démarche de toute quête de sagesse ou de philosophie est la connaissance de soi-même » (Jacob Agossou, 2020, t.1. p. 12), tout discours sur l'humain nécessite une méthode appropriée et un principe conséquent.

Ayant posé l'humain comme un phénomène, seule la phénoménologie, science des vécus de conscience permet de cerner justement *Gbětónyinyi* comme raison d'être de l'être

humain. Celui-ci vit pour se réaliser voire pour réaliser son humanité. Face à une telle évidence déjà phénoménologique, ce n'est point le discours de la méthode (Descartes) qui est préalable mais la méthode du discours : Comment redire à l'être humain qui il est ? C'est ce qui nécessite un principe phénoménologique renouvelé : Le principe de « Raison sensible pure » qui combine Raison et Sensibilité et sert à montrer effectivement qu'en tout « l'essence est configurée à l'existence ». (R. Téchou, 2020). L'identité africaine fut historiquement compromise. Ceci sous la base de pseudo-philosophies métaphysiques pour qui « l'essence précède l'existence » ou encore « l'existence précède l'essence ». Cette compromission a eu pour pesanteur la substitution de la conception de l'homme à celle de l'humain. L'Occident français par l'entremise du cartésianisme s'est forgée une vision de l'humain dont le concept d'homme portait la charge linguistique. En limitant la logique française de l'homme à celle du Gbèto béninois, on s'est rendu compte de la réduction anthropologique provoquée. Celle-ci a dévié dans les anthropologies de la méfiance, de la peur de l'autre et du soupçon qui perturbent le vivre ensemble et entachent l'authenticité de l'être-là.

Dans la mesure où l'anthropologie philosophique est la connaissance de l'essence humaine c'est le recours à celle-ci qui peut favoriser la compréhension du soi africain comme possibilité de surmonter toute réduction de l'ipsité humaine. En concédant à la modalité de la vie, Jacob Agossou tout comme Martin Heidegger qui refuse toute anthropologisation de la question anthropologique (Martin Heidegger, SZ § 10) confirme que « la vie ne se nomme pas ; on la nomme ». C'est toujours un être vivant qui se pose la question du sens de sa vie et la réponse à une telle question ne peut épargner la condition existentielle du sujet qui se la pose. Autrement dit, l'essence est configurée à l'existence et l'humain n'est humain qu'en déployant son être au monde. Pour Martin Heidegger dont Agossou partage la vision sans souscrire à l'exigence épistémologique de « l'ontologie

fondamentale », la question de l'être humain ne doit pas être au préalable une fixation de l'humanité en l'homme.

Ainsi, la connaissance de l'être humain dépasse la simple définition de l'homme que celle-ci soit conceptuelle ou linguistique. Jean Luc Marion (2010 § 6) l'exprime si fortement : « toute définition de l'homme consiste à éliminer d'autres et à mettre l'humanité en danger ». L'existence humaine est en déploiement tout au long de la vie de l'être humain tandis que distinguer celui-ci comme homme, c'est le fixer à une réalité unique à laquelle il doit correspondre ou accéder. Il y a là une réduction de l'immanence qui empêche l'accès aux possibilités humaines caractéristiques de la transcendance et source de discriminations de tout genre. C'est pourquoi Heidegger avertit que cette existence n'étant ni définissable ni appréhendable elle ne doit point être objectivée à la manière du Cogito qui s'est efforcé de le représenter comme il en est de l'essence de la modernité.

D'où parlant du Dasein fini, le penseur du sens de l'être préconise qu'il soit tenu à l'horizon de la Vie, celle présente où se déploie son être. La vie elle-même dans ce sens perd de sa subjectivité et devient l'horizon de déploiement de la facticité humaine dont Jacob Agossou élabore les pôles de manifestation pour l'authenticité de l'être-là africain. C'est ce qui en appelle au principe de raison sensible pure pour tenir l'originalité de la finitude comme possibilité et positivité d'être humain. En clair, Gbětónyinyi (être humain), c'est l'homme ayant consenti à son être :

« Tant que l'homme ne jouit de la vie en Dieu, il se découvre comme frustré. Il prend conscience que Dieu ne lui accorde qu'une vie inachevée, non totale. Absence privative ou indigence constitutive. Gbetó n'a qu'un désir, celui de la complétude totale ; il porte en lui l'invincible besoin de son accomplissement définitif : besoin dont la satisfaction, pendant

le temps de la vie, connaît les différents degrés de cette manducation de la vie, véritable “zoophagie” (Gbɛduɖu). Mais l’homme cherche toujours un surcroît d’être qui le sorte de sa condition ordinaire. Il appelle de tous ses vœux, dans une tension inexorable, ce modèle archétype qui est Totalité-VIE, c’est-à-dire Gbɛdotó, ou Măwũ-Gbɛɖe » (J. Agossou, 2020, t4. P.71-72).

2.2. Épistémologie du Gbětónyinyi : « Essence configurée à l’existence »

Dans la phénoménologie contemporaine, comme le montre plusieurs travaux en anthropologie phénoménologique (Levinas, Marion, Blumenberg, Henry, Ricœur, Hountondji Falque, Techou, Boko) la notion de « finitude » a pris une place considérable. Poser au fondement de l’être humain, il ne s’agit pas seulement de sa condition mortelle mais aussi du constat que nos facultés de connaître par les sens et par l’entendement sont étroitement limitées à la manière de nos organes pôles de la sensibilité humaine. De plus, considérée sous le rapport de la fragilité ou de la vulnérabilité de notre condition, éphémère et changeante, la finitude qui, ne s’assimile point à l’immuable ni à la transcendance ne peut être représentée avant d’être perçue.

L’anthropologie philosophique qui est la science de la connaissance humaine en fait son fondement. En effet, « L’être humain est caractérisé par l’évidence de la naissance et la certitude de la mort » (R, Techou, 2019). Face à cette hypothèse qui contraste avec celle de « l’homme maître et possesseur de la nature », le *cogito* (Je pensznt) cède la place à la finitude ontologique (Moi fini) comme fondement de l’humanité de l’être humain. L’essence de l’homme, c’est la finitude. Et l’homme qui consent à cette finitude originare ne se considère plus comme « maître et possesseur » mais un être humain dont la vocation première est de réaliser son être au-monde. Celui-ci

se déploie comme processus d'humanisation dont les différentes implications existentielles : politique, économique, religieuse ou sociale sont les lieux de manifestation. Il en résulte dorénavant que pour que l'être humain soit ainsi appréhendé, la finitude doit accompagner toutes ses représentations. La finitude originaire est notre raison d'être. D'où stipule Martin Heidegger : « si nous voulons devenir ce que nous sommes, nous ne pouvons pas délaissier cette finitude ni nous tromper à son sujet ; il nous faut au contraire la préserver ». (M. Heidegger, 1935).

Ainsi, ce dont l'humain fait l'expérience au quotidien pour confirmer son humanité voire se confirmer comme être humain, c'est sa finitude originaire. Il s'agit de son état d'être pour ne pas dire l'état de son être se déclinant dans l'horizon bouché de l'existence humaine partagée entre la vie et la mort (cf. R. Techou, *Philosophât*, n°2, 2019). La finitude n'est pas le fini de même que la limite n'est pas la limitation. Elle n'est pas envisagée non plus en fonction de l'infini. La finitude est simplement l'état d'être de l'être humain, l'élémentaire indéniable dont *Gbětónyĩnyi* assume l'évidence et la certitude. Contrairement donc à ce que croit le commun des mortels, la finitude n'évoque pas la mort mais la vie des mortels que nous sommes. Elle dit notre état de mortel auquel on ne peut échapper en tant que vivant. Car philosopher c'est méditer sur la vie tout comme la religion d'ailleurs. L'homme ne vit pas parce qu'il est fini, c'est la finitude qui le rend vivant. C'est sa raison d'être.

L'impératif de préserver la finitude se justifie amplement avec l'évidence que « c'est la finitude qui réalise l'essence ontologique de l'humain ». (R. Téchou, 2018, p. 161). Ne pas y consentir revient à ne pas se réaliser en tant qu'être humain donc mettre notre *Gbětónyĩnyi* en danger. Dans la mesure où aucun être humain n'aspire à être un danger pour lui-même, consentir à sa finitude, c'est accepter voire même assumer totalement cette dernière, sans aucune possibilité d'y échapper. Consentir à sa finitude, c'est s'accepter tel que l'on est ou accepter qui l'on est pour une existence véritable. De tous

les peuples et cultures du monde, les africains l'ont très tôt ainsi perçu comme le rappellent minutieusement Jacob Agossou :

« L'homme, est un véritable microsome végétal, animal et spirituel, somatique et psychique, individuel et social, créature de connaissance et d'appétit, d'instinct et de raison, produit de son hérédité et cependant capable de le transcender l'un l'autre. Bien que produit par son milieu qu'il est capable de transcender ; grâce à la dynamique de participation vitale, Gbèto n'est pas à l'abri des jours de brouillard et d'éclipse qui jalonnent son parcours vital. Dans la révolution de son astre le plus favorable, la maladie, sorte de défaillance et de perte vitale, vient l'agresser. La maladie est perçue comme une cause normale de mort naturelle.... L'état morbide est perçu comme celui dans lequel Gbetó fait l'expérience d'un "déséquilibre ontologique", d'une défaillance, d'une existence au ralenti, bref d'une diminution vitale. Ainsi, la mort est une situation commune à tous les humains. Elle n'épargne personne ». (J. Agossou, 2020, t3. p. 27-28).

Dès lors, on peut dire sans se tromper que la conception africaine de l'être humain a toujours été dans ce consentement de la finitude originare comme possibilité d'être et dont la vie du vivant développe constamment les modalités. La vie du vivant ne se déploie qu'à l'horizon de la finitude humaine. Celle-ci, loin d'un manque à gagner est la condition de détermination de l'humanité de l'être humain. A ce nouvel horizon anthropologique auquel fait appel la culture contemporaine, l'Afrique ne saurait rester en marge ni par sa culture ni par sa pensée philosophique. Agossou nous montre les rudiments de l'universalité de la pensée au sein de tout particulier. Ainsi, la

vision africaine du monde qui rejoint l'identité humaine ne se reçoit pas d'ailleurs. Elle se déploie comme l'acceptation de sa condition existentielle. Celle-ci se déploie dans la dialectique Vie et Mort. La vie en effet n'a de sens qu'en fonction de la mort et la mort n'est que l'accomplissement de la vie. Dès lors, il faut dans l'horizon de la finitude humaine qui fonde la vision contemporaine de l'existence humaine à l'aune de la phénoménologie, sortir également de la matérialité de la vie et de la mort pour percevoir combien l'implication dialectique de ces deux modalités anthropologiques est ce qui donne sens à l'existence voire à l'humanisation de l'être humain que le *Fon* permet de nommer *Gbětónyĩnyi*.

3. La philosophie du *Gbětónyĩnyi* pour un mieux-être existentiel en Afrique et au Bénin d'aujourd'hui

Gbětónyĩnyi est une posture théorique d'anthropologie phénoménologique, expression du fondement du vivre ensemble au Bénin. Il est la manifestation de la possibilité transcendante de l'immanence humaine. Autrement dit, c'est l'expression de l'esthétique de l'être là béninois. Désormais au fondement du vivre ensemble il assume la norme éthique et le potentiel de créativité, d'innovation et d'imagination dont l'humain est capable et dont tout béninois voire tout africain est également porteur. Aussi assure-t-il de l'inaliénable dignité humaine que les rapports interpersonnels doivent rendre évidents quel que soit le pôle d'engagement du sujet humain du seul fait qu'il est humain. Déjà en quête du sens africain de l'humain, le *Ubuntu* bachirien, expression du « faire humanité ensemble » confirme la promotion du genre humain comme être en relation et ce, au détriment de l'individualisme du *Cogito* cartésien. *Gbětónyĩnyi* pour sa part, n'étant pas né en contexte de crise et s'affirmant comme une prise de conscience de l'immanence humaine, récuse totalement l'individualisme cartésien en assumant l'idéal transcendantal du *Dasein* heideggérien avec la spécificité que

c'est en fonction de sa finitude que l'humain détermine le sens de son être-au-monde. *Gbětónyĩnyĩ* est la logique de la rationalité du lien humain. Si la philosophie s'élabore entre logique et rationalité au service du vivre ensemble, l'anthropologie philosophique qui ne peut se passer d'ethnologie - l'humain étant une nature-culture - trouve dans la philosophie du *Gbětónyĩnyĩ* l'une de ses plus nobles expressions pour surmonter d'éventuelles crises anthropologiques, celle de la béninoiserie par exemple.

Ainsi, l'anthropologie philosophique africaine que nous tentons d'élaborer à la suite du questionnement anthropologique de Paulin Hountondji et à l'aune de la dialectique de participation vitale de Jacob Agossou est avant tout une phénoménologie existentielle qui met l'humain en face de sa contingence existentielle. Si tout homme (Gbèto) est appelé à être humain (*Gbětónyĩnyĩ*), seul ce dernier confirme ce processus d'humanisation. Vivre humainement c'est déployer le potentiel constitutif de valeurs existentielles que l'on est. C'est là une philosophie à la fois de l'engagement et de la libération de l'humanité de l'être humain :

« Libérer l'avenir signifiait aussi redonner à l'individu ses droits et ses responsabilités, faire en sorte qu'il réapprenne à penser par lui-même au lieu de se réfugier paresseusement, comme l'ethnophilosophie l'y invite, derrière la pensée des ancêtres (...). Pour libérer l'avenir il faut construire le pluralisme et une construction suppose l'émergence d'hommes et de femmes libres, intellectuellement responsables, désenglués de ce « nous collectif, de ce « on » impersonnel, derrière lequel il est si commode de se retrancher, aussi longtemps qu'on n'ose pas penser par soi-même » (2007, p.136-7).

A ce titre, en phénoménologie où le concept de finitude (en fon : *nu bi o vo djin non vo*) retrouve sa positivité, on aura constaté que c'est en voulant se dérober à sa situation existentielle que le Cogito et sa tradition rationaliste ont pensé un type d'humain dont la vision hégémonique aura influencé l'africain dans sa quête d'humanisation. Celui-ci, au moment de s'assumer comme être-au-monde doit repartir de l'essence commune à toute existence. D'où *Gbětónyĩnyĩ*, déploiement de l'humanité de l'être humain, est à la fois engagement et responsabilité harmonieux du vivre ensemble en Afrique en ce 21^{ème} siècle de l'humanité :

« L'anthropologie jacobienne ainsi élaborée est donc celle qui pose l'homme en face de sa responsabilité qui est de répondre à l'appel existentiel reçu : celui d'être le Père de la vie, le *Gbetɔ*. L'homme ne devient pas *Gbetɔ* en se substituant au *Gbedotɔ* mais en s'efforçant de vivre sans se nier ni se dénier. La prétention humaine à se substituer au *Gbedotɔ* est un refus d'être soi que Jacob avait déjà perçu comme risque, risque qu'on pourrait éviter dès lors que le *Gbe* est tenu en tension interrogative et donc participative. Si la préoccupation de cette thèse n'est pas le Créateur, le Père de la Vie, elle vise toutefois à clarifier le sens de la vie aux vivants que nous sommes. Car sans cette connaissance de soi aucune autre possibilité n'est envisageable. En ce sens, un grand mérite de la pensée jacobienne, c'est de penser l'humain (*Gbetɔ*) en lien ontologique et intrinsèque avec le Créateur (*Gbedotɔ*), alors que tant de pensées modernes tendent à les séparer, voire les opposer radicalement. (R. Hounghedji, 2021, p. 16).

Il en résulte qu'au regard du cri des contemporains d'un retour à l'humain dans toutes les structures, on se rend compte que c'est à tort que les peuples occidentaux ont traité les africains de non civilisés et leurs cultures de diaboliques. Grâce à la phénoménologie méthode descriptive des vécus de conscience, on arrive à comprendre que l'humain étant un être dans la vie, un étant, sa vie n'est plus la préoccupation première mais la détermination de cette vie à travers les diverses structures de son engagement. Tout vivant étant un être vivant comment l'engagement politique, religieux, social de l'humain le réalise comme tel dans chacun de ces lieux où il doit retrouver son être et s'y maintenir en tant qu'être de transcendance ? Comment l'engagement politique, économique, religieux et social incontournable assume-t-il le devenir humain de l'être humain ? On sait combien l'horizon bouché que constitue l'humaine condition appelée à se déployer dans la dialectique vie-mort demeure une hantise pour les vivants depuis bien évidemment l'avènement de la modernité. Or, cette réalité est ce qui a fondé l'Afrique traditionnelle et l'a maintenue dans sa vision originaire dont l'époque contemporaine est fortement désireuse. Autrement dit, la vision africaine de l'humain dont Jacob Agossou explore l'horizon s'impose aujourd'hui au fondement du vivre ensemble comme une philosophie qui donne du sens à l'humanité. La philosophie du *Gbětónyínyĩ* que nous élaborons à la suite du *Ubuntu* de Souleymane Bachir Diagne et sur les ruines du *Dasein* heideggérien, indique les chemins actuels de la philosophie africaine en redonnant au vivre ensemble béninois son sens d'être : « faire humanité ensemble, *mi nu mi nan nyi nu é mi nyi é* ».

La récente crise sanitaire à Coronavirus atteste une fois encore la souscription à la logique de l'humain pour la reconstruction d'un monde pacifique capable de contribuer à l'épanouissement des êtres humains. C'est pourquoi dans le respect du monde dont il n'est pas l'auteur, l'humain doit s'essayer à vivre en harmonie avec la création d'une part et le

créateur d'autre part : « Bien avant sa naissance, Gbetó, que, jusqu'à présent, nous avons approché et compris en tant qu'il est un être du monde, dans le monde (lieu de la vie) et père de la vie (fonction vassale de la paternité) fait partie d'une histoire » (J. Agossou, 2020, t2. P. 30). Il participe dès lors à la construction de cette histoire dont la paix reste l'un des grands enjeux. Être en paix pour l'être humain c'est réaliser son être au monde : Vivre sereinement. Car comme le dit Frédéric Lenoir pour l'aujourd'hui de la pensée anthropologique : « Si toute notre vie est organisée à partir de la peur de mourir, nous risquons fort de vivre de manière étriquée » (Le désir, une philosophie. Flammarion). L'anthropologie africaine est le lieu de tous les défis existentiels notamment celui d'être humain car c'est en fonction de l'humanité de l'être humain que s'accomplit tout désir.

Conclusion

Quel que soit le concept et la langue par lesquels on cherche à exprimer l'humain, ils doivent être respectueux de son essence, laquelle ne peut se faire remarquer qu'à travers l'existence. Dans cette réflexion nous avons fait remarquer le changement de paradigme qui s'impose dans la conception de l'être humain. L'hypothèse que nous soutenons est que le concept d'homme jusque-là utilisé pour désigner le phénomène humain est désuet. Dans une perspective phénoménologique, celle qui consiste à comprendre le phénomène à partir de lui-même, l'être humain est son propre fondement. Et cela, toute langue, toute ethnie en porte la potentialité. Car il n'y a de l'universel qu'en fonction d'un particulier.

Avec l'atout philosophique actuellement reconnue des langues africaines, le Fon du Sud Bénin nous a servi de balise pour tenter une reprise herméneutique de l'essence humaine axée sur l'existence du sujet pensant lui-même. Dès lors, la thèse à déployer aujourd'hui en anthropologie phénoménologique est

de faire constater à partir de la réalité socio-culturelle du phénomène humain que « l'essence est configurée à l'existence ». Le déploiement de l'humanité de l'être humain étant la fonction essentielle assignée à l'existence humaine engagée en politique, en religion, en économie ou simplement en société, l'être humain reste la manifestation de son 'Gbětónyĩnyi' c'est-à-dire du « mode d'être de l'étant humain qui répond à l'appel de la transcendance » qu'elle soit sociale, économique, politique ou religieuse. Gbětó n'est donc que l'existence empirique que seul 'Gbětónyĩnyi' rend authentique.

Si la fraternité universelle à reconstruire est l'un des défis à surmonter en contexte actuel de crise existentielle et spirituelle, il s'agira d'opérer un retour radical au sens de l'humain que nous sommes. En effet, pour l'africain, tous les vivants sont frères entendu qu'ils partagent la même et unique humanité. L'individu fõ a conscience d'être uni à ses parents géniteurs par des liens d'une importance réellement vitale, comme les branches d'un arbre. Ces liens intrinsèquement vivants sont très solides et très durables ; ils continuent dans l'au-delà et d'autant plus à cause de leur fondement dans les liens "métaphysiques" qui unissent le "Gbětó" au "Gbèđótó" : « L'homme est une ouverture, une voix (gbé) qui appelle à travers les différents degrés d'êtres vivants, le seul vivant Gbèđótó » (J. Agossou, t2. p.48).

Bibliographique

Agossou J. (1971), *Gbetó et Gbèđótó : L'homme et le Dieu créateur*, selon les sud-dahoméens, thèse de doctorat en théologie, Paris. ICP. 438p.

------(2020), *Gbèto-Gbèdoto*, réédition, Cotonou, Philosophât

Akotia, B. (2010) « La spécificité africaine du déficit irénique » in

RUCAO n°33, 2010.

----- (2017), « Amoris Leatitia, les chantiers ouverts en contexte africain », in RUCAO n°50, 2017.

Debray R. (2010), *Eloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010.

Dastur F. (2009/1), « La question philosophique de la finitude », *Cahiers de Gestalt-thérapie*, p. 7-16. n° 23. URL : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-gestalt-therapie>; consulté le 12 Juillet 2019 à 17h43.

Diagne, P. (2008), *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*. Sankoré, L'Harmattan

Foucault M. (1961), *Les mots et les choses*. Paris, Cerf.

Fedier, F. et alii, (2013), *Le dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Cerf, Paris.

Heidegger M. (1923) *Ontologie, herméneutique de facticité*, Frankfurt, Vittorio Klostermann

-----, (1970), *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier.

Houngbedji R. (2020) « Le prêtre dans la cite profil du père Jacob Agossou à la lumière de la thèse « Gbèto-Gbèdoto », *Philosophât*, n° 4-5. Cotonou.

Hountondji P. (1997), *Combats pour le sens*, Cotonou, Flamboyant.

Husserl E. (1985), *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. TEL-Paris, Gallimard.

Souleymane B. D. (2022) *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*. Paris, Albin Michel.

Techou R. (2017). *Etant configuré, essai sur le Dasein métaphysique*, Paris, Connaissance et Savoir. 186p.

----- (2018), *Phénoménologie du transcendant, Essai sur l'analytique de la finitude humaine* ; Cotonou, Flamboyant. 327p.