

# MODERNITE ET CRISE DES HUMANITES AFRICAINES TRADITIONNELLES, LE ROLE DES SYSTEMES EDUCATIFS

**KOLA Etienne**

Université Norbert ZONGO

*kolaetienne@yahoo.fr*

## Résumé

*L'ensemble des acquis humains exprimés au travers des sciences, des techniques, de la littérature, des arts, de la philosophie, etc. sont autant d'atouts qui semblent consacrer l'idée d'une humanité savante, émancipée et autosuffisante. En Afrique noire, en plus des humanités importées, ce continent est un compendium de riches cultures qui ont longtemps façonné la personnalité de l'Africain. Mais au fur et à mesure que les sociétés africaines se modernisent, son antique substrat civilisationnel tend, soit à s'éroder soit à tomber sous le coup de la spéculation, de la marchandisation et du consumérisme. Sous l'impulsion du libéralisme, de la mondialisation et de l'industrie culturelle, cette dynamique ne fait que prendre de l'ampleur au point de susciter de vives inquiétudes quant à la chance de survie de l'esprit culturel africain, tel qu'imaginé et vécu autrefois. En quoi la modernité économique, technologique avec ses implicites productivistes et consuméristes intervient-elle comme un facteur majeur d'érosion des cultures africaines ? Quelles sont les conséquences d'un rapport simplement mercantile au fait culturel ? Dans quelle mesure la double exigence de sanctuarisation et d'ouverture des humanités africaines est-elle non seulement possible mais nécessaire ? À la fois analytique, critique et prospective, cette contribution théorique en trois parties a d'emblée mis à nu la réalité de l'impact négatif de la modernité technoscientifique, capitaliste et néolibérale sur les riches humanités africaines traditionnelles. Elle s'est en définitive focalisée sur la possibilité et la nécessité d'une réhabilitation culturelle de l'Afrique, via des systèmes éducatifs adaptés.*

**Mots clés :** *crise, culture, éducation, interculturalité.*

## Abstract

*All human achievements expressed through science, technology, literature, arts, philosophy, etc. are all assets that seem to enshrine the idea of a learned, emancipated and self-sufficient humanity. In black Africa, in addition to the humanities imported, this continent is a compendium of rich cultures that have long shaped the personality of the African. But as African societies modernize, its ancient civilizational substratum tends either to erode or to fall under the blow of speculation, commodification and consumerism. Under the impetus of liberalism, globalization and the cultural industry, this dynamic is only growing to the point of raising serious concerns about the chance of survival of the African cultural spirit, as imagined and lived in the past. In what way does economic and technological modernity with its productivist and consumerist implicit intervene as a major factor in the erosion of African cultures ? What are the consequences of a merely mercantile relationship to the cultural fact? To what extent is the dual requirement of sanctification and openness of the African humanities not only possible but necessary ? At once analytical, critical and prospective, this three-part theoretical contribution immediately laid bare the reality of the negative impact of technoscientific, capitalist and neoliberal modernity on the rich traditional*

*African humanities. It ultimately focused on the possibility and necessity of cultural rehabilitation of Africa, through appropriate education systems.*

**Keywords :** *crisis, culture, education, interculturality.*

## **Introduction**

Les Lumières consacrent la célébration de la raison humaine en tant que source ultime du connaître, des valeurs et de l'évolution. Elles centralisent la figure d'une humanité obsédée par la rationalité et l'idéologie du progrès. L'Afrique est réputée être le continent où se manifeste une diversité impressionnante de cultures et de traditions multiséculaires. Ce sont des humanités propres à ce continent. Avec l'entrée des sociétés africaines dans la modernité, toutes les donnes ont subi une métamorphose radicale. Sur le plan culturel, l'influence de la modernité, de la mondialisation, du libéralisme et du capitalisme est d'autant plus grande que les bases axiologiques des sociétés africaines contemporaines en sont systématiquement reconfigurées. À l'éducation traditionnelle et aux autres formes d'expressions qui ont longtemps fondé les humanités des peuples africains, se sont substituées des références nouvelles, des visions, des schèmes mentaux, des modèles épistémologiques et méthodologiques, sur fond d'idéologisation du progrès et de la modernité. Ce qui se révèle problématique dans ce processus de modernisation des sociétés africaines a un lien avec la déstructuration non seulement progressive mais constante des codes génétiques culturels de l'Afrique. Parce que les richesses culturelles africaines sont désormais soumises à la loi du marché, elles tombent sous la coupe de la culture de masse, pour ensuite n'être traitées que comme des marchandises. La mécanique d'industrialisation propre à l'ADN de la modernité n'a donc point épargné le fait culturel, d'où qu'elle provienne. Cela a pour corollaire l'appauvrissement, l'avilissement et le dépérissement des tempéraments culturels des différents peuples dans le monde. Il y a une exception culturelle qui ne saurait être violée sans dommages. Comment alors réactiver les codes culturels endogènes des sociétés africaines ? Dans quelles mesures les humanités africaines traditionnelles peuvent-elles prospérer au sein d'une mondialisation agressive ?

La présente réflexion à base documentaire sera à la fois descriptive, analytique, critique et prospective. Elle se structurera en trois parties. La première sera une explicitation des humanités générées par les sociétés

africaines traditionnelles. La seconde sera un exposé factuel de l'impact de la modernité, de la rationalité capitaliste et de la mondialisation sur les cultures africaines. La dernière partie sera un plaidoyer en faveur d'une éducation à l'enracinement culturel et à l'ouverture.

## **I- De l'existence des humanités propres à l'Afrique traditionnelle**

Comme toutes les autres, les sociétés africaines recèlent un corpus de savoirs théoriques et pratiques dont l'appropriation par les Africains du passé leur servait de boussoles dans la conduite de la vie et de la société, dans l'expression de la pensée et dans les échanges. L'essentiel du substrat culturel qui matérialise les humanités africaines traditionnelles repose sur la tradition orale. Au travers de la tradition, des coutumes, des rites ancestraux se manifestent la littérature, la poésie, la science, la philosophie, la morale, l'éducation de ces peuples. La mentalité, la structure de la pensée des Africains traditionnels étaient ainsi le reflet d'un arrière-plan culturel sui generis. Cet arrière-plan a toujours incarné des données anthropologiques, métaphysiques, sociolinguistiques significatives qui participent au maintien de la mémoire et de l'expérience des sociétés. C'est convaincu de la valeur intrinsèque des contenus des cultures à tradition orale que N'Sougan Agblémagnon (1984 :17) fait cette remarque : « Dans les sociétés qui n'ont rien fixé par écrit, cette littérature orale reste une source essentielle de compréhension du milieu social, des modèles sociaux, des mythes, des structures. Elle a une valeur positive ». Agblémagnon reconnaît, à l'instar d'autres intellectuels, la nécessité de recueillir, de conserver tous ces agrégats culturels afin qu'ils ne disparaissent. Ce rapport euphorique à la tradition africaine est aussi celui de Samuel Allen pour qui les différentes expressions culturelles en Afrique remplissent un rôle si fondamental qu'elles sont révélatrices de l'âme des communautés et des personnes :

Bien qu'il n'existe aucun modèle monolithique pour l'ensemble du continent, la manière de s'exprimer de l'Afrique est très évocatrice. Elle réussit de façon extraordinaire à faire de l'observateur un participant actif, le conduisant d'un état de conscience à un autre. Elle atteint chacun des différents sens, touchés de diverses manières par la musique, particulièrement lorsqu'il s'agit de l'appel rythmique du tambour, par la danse, par l'évocation de la tradition orale et le truchement des arts plastiques » (Allen, 1970 : 54).

Ce qu'il y a de symptomatique dans la plupart des réflexions sur les humanités africaines, c'est la reconnaissance de l'existence des traits culturels communs aux Africains. C'est conscient de cette réalité si factuelle que Cheikh Anta Diop en est d'ailleurs venu à écrire un ouvrage sur l'unité culturelle de l'Afrique noire. À ses yeux, c'est à travers une prise de conscience de sa propre identité que le peuple africain peut maintenant « se définir de façon positive à partir de critères indigènes non imaginés, mais réels. Il a une nouvelle conscience de ses valeurs et peut définir maintenant sa mission culturelle, non passionnément, mais d'une façon objective » (Diop, 1982 : 9 -10). L'idée selon laquelle l'Afrique a accédé à une claire conscience de ses propres valeurs est d'autant plus vraie qu'il existe une dimension structurelle évidente des humanités africaines, de sorte à ce qu'il devient possible de comprendre leur rationalité intrinsèque, c'est-à-dire leur trame philosophique, leurs principes axiaux et leurs finalités propres. La culture, c'est l'esprit d'une civilisation qui se manifeste, se maintient et s'enrichit dans la durée. C'est eu égard à cette dimension structurelle de ces savoirs africains ancestraux qu'il est désormais possible de les stratifier en ses différents domaines de spécialisation. Le système de parenté, la pensée politique, l'éducation et la pédagogie traditionnelle, les arts musicaux et médicaux, les langues sont autant d'intelligibilités qui associées à celles des autres peuples accroîtraient la richesse cognitive et axiologique du monde. Si la culture africaine traditionnelle est riche et variée, elle repose sur une esthétique qui sous-tend et inspire la littérature et les arts dans leur ensemble. Cette esthétique se manifeste très souvent au travers de la musique, autre centre d'intérêt de la présente réflexion.

La musique traditionnelle est sans conteste une expression vivante des humanités africaines. Au-delà de la diversité des rythmes, la musique africaine a sa détermination qualitative qui la distingue des codes occidentaux. D'inspiration à la fois ésotérique et folklorique, cette musique exprime le tréfond de l'âme africaine en rythmant toutes les séquences de l'existence individuelle et collective dans ce continent. La quintessence de la spiritualité, telle que vécue dans les sociétés africaines traditionnelles, se trouve en permanence exprimée dans la mystique pour laquelle l'esthétique musicale occupe une place centrale. C'est en effet par la musique que les événements sociaux fondamentaux comme les funérailles, les naissances, les activités communautaires essentielles sont célébrées avec des rythmes, des mélodies taillées sur mesure. Leopold Sédar Senghor met davantage l'accent sur l'obédience ésotérique et

sacrée des arts de l'Afrique traditionnelle : « C'est dans le cadre de sa religion ordinaire, l'animisme, que l'homme africain exerce sa fonction d'animateur, de créateur de vie. Son art n'a pas pour autre fonction, qu'il s'agisse du chant ou de poésie, de musique ou de danse, de peinture ou de sculpture » (Senghor, 1988 :117). Au sens de ce Président poète, les arts africains sont imbriqués les uns avec les autres, au travers d'une affinité à la fois spirituelle et sémantique qui les anime. Par exemple, la poésie, le chant, les sentences, les contes, les légendes sont des genres littéraires constamment psalmodiés et rythmés. La musique se révèle ainsi être l'élément fédérateur de l'expression artistique et culturelle africaine. C'est en raison de cette centralité de l'art musical que Senghor fait cette remarque : « Le trait qui caractérise la poésie négro-africaine, c'est la mélodie, et d'abord sous la forme du chant » (1988 : 124). Subjugué par la richesse et la profondeur de la musique traditionnelle africaine, Samuel Allen en vient à en faire un éloge vibrant. Il n'a pas hésité à reconnaître dans cet art majeur sa singularité en tant que nerf moteur des humanités africaines :

La structure de la musique africaine est ainsi faite qu'elle évoque, envahit, saisit et émeut la personne toute entière. La régularité du rythme crée l'expectative [...]. Emile Dauer l'a décrite comme une extase dans son sens le plus authentique, car elle trouble le calme statique qui découle du rythme normal par l'accentuation des contre-temps, mettant en valeur non pas "ceci" mais "cela", non plus "cela" mais "ceci" » (Allen, 1970 : 54).

En dehors de l'expression artistique des humanités africaines, il a aussi existé une pensée politique africaine explicite. Sa théorisation et son institutionnalisation dans les immenses royaumes ont permis d'atteindre une grande efficacité dans leur structuration et dans leur gestion. C'est l'exemple de la Charte du Mandé appelée « La charte de *Kurukan Fuga* ». La conviction de certains est que « la découverte de la charte du Mandé est sans nul doute l'évènement culturel majeur de la fin du 20<sup>ème</sup> siècle en Afrique noire [...]. C'est une réhabilitation en règle de la pensée africaine » (CELHTO, 2008 : 9). Pluridimensionnel, le contenu de cette charte est un condensé de normes dont la vocation ultime est de réguler. Par exemple on y découvre une vision du monde et de la société, un code de la nature, un guide sanitaire, des écrits d'esthétique et de méditations traditionnelles. En bref, cette charte est un document cardinal qui contribue à réhabiliter la conscience historique de l'Afrique et révèle du même coup le génie législateur et normatif des sociétés africaines

traditionnelles. Si sa portée historique et son impact actuel sur la vie des sociétés mandingues est une réalité, c'est eu égard à son intelligibilité, à sa consistance structurelle, sémantique et axiologique. Comme certains observateurs le reconnaissent, la charte du *Kurukan fuga* consacre la célébration d'un code juridique, social et environnemental détaillé, ayant force de loi pour toutes les communautés du Mandé. Les quelques idées directrices énoncées dans cette charte qui remonte au 13<sup>ème</sup> siècle cristallisent la dimension structurelle de cet acte fondamental. Dans une démarche de recensement (CELHTO, 2008 : 95-96), ces idées directrices qui sont exposées sous forme d'énoncés et d'articles sont : - Les leaders d'opinion sont identifiés (Enoncés 2,3,4,8) – les groupes sociaux sont connus (énoncé 4) – l'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société (article 19), la communication est participative (énoncé 42) – les femmes sont responsabilisées (énoncés 14, 16) et sont associées à tout programme de développement – la jeunesse et les autres couches sociales sont organisées (énoncé 4) – la société du mandé aspire au développement (énoncés 6, 25, 31, 32 ,33, 34 , 35, 36) – la société du mandé accorde une place prépondérante à la préservation de l'environnement- la communication est facilitée entre les différents groupes de la communauté (énoncés 7, 23, 40, 42, 43) -la société est ouverte à l'extérieur (énoncé 25), au changement qualitatif – le mode de vie en société est notifié et chacun veille à son application (énoncé 44). Si cette charte tient sa quintessence de l'intelligence collective des peuples du mandé, sa durabilité multiséculaire est rendue possible grâce à l'efficacité transmissive de la tradition orale. Lorsque Cheikh Anta Diop (1982 :185) évoque l'existence d'État territorial et d'un collectivisme social dans les grands empires africains du passé, c'est en référence à leur haut degré de rationalisation en matière de structure et de fonctionnement. Mais l'Afrique traditionnelle n'a pas fait que codifier sa vie publique et privée, elle a aussi engendré un corpus intellectuel d'une autre dimension via l'oralité.

La puissance et la vivacité de la tradition orale sont relevées par Marcien Towa pour qui la littérature et la philosophie africaine sont perpétuées grâce aux contes, aux proverbes, aux sentences, aux devinettes, aux chants, aux mythes et aux légendes. Ce sur quoi Marcien Towa s'est appesanti concerne les valeurs prônées à travers les matériaux oraux, à savoir la promotion de la rationalité, de la réflexion et de la sagesse au rang de guides suprêmes de l'humain : « Ces contes nous montrent aussi que l'homme, pour sortir victorieux du combat de la vie, n'a pas de

meilleure arme ni de guide plus sûr que son intelligence [...]. Le héros de ces contes ne suit aucune révélation, ne se fie à personne sinon à lui-même et à son intelligence » (Towa, 1979 : 32). Marcien Towa s'appuie sur les relations douloureusement dramatiques entre Leuk-le Lièvre et Bouki-l'Hyène pour signifier que dans les échanges interpersonnels en Afrique, la soumission à un autre et le fait de le prendre comme guide de sa vie est une preuve de sottise et de minorité. Ainsi la pédagogie véhiculée dans le conte africain est que celui qui renonce à la pensée, pour s'engager à suivre aveuglement un guide se livre entièrement à ce dernier. C'est dans ce sens que Towa définit la pensée traditionnelle comme étant essentiellement « l'exaltation de l'intelligence au service du droit, le refus d'en faire le monopole d'un être unique et la reconnaissance du fait que la sagesse est à la disposition de tous ceux qui prennent la peine de l'acquérir » (1979 : 38). Parce que c'est l'être humain qui fait usage de ses propres facultés pour triompher des aléas et des vicissitudes de la vie, il devient *ipso facto* le principal gestionnaire de sa destinée. Pour Léopold Sédar Senghor, le trait qui caractérise la philosophie africaine est sa teneur humaniste : « Un humanisme aux dimensions du cosmos : de l'espace et du temps, de l'espace-temps. L'Homme est le centre, le microcosme du macrocosme qu'est le cosmos, mieux, son agent actif. C'est sur son modèle que s'organise la société : la maison avec son autel, le village avec sa place publique, l'État avec le monarque et sa cour » (Senghor, 1988 : 111-112). L'idée que Senghor défend est que dans la mesure où c'est l'humain qui se trouve être au centre de la donation de sens, sa fonction essentielle est de capter toutes les forces éparses du cosmos pour les mettre au service du mieux vivre dans la communauté. C'est un tel effort d'humanisation de la vie publique qui a inspiré cette réflexion de Cheikh Anta Diop pour qui le but des institutions coutumières, religieuses et traditionnelles est d'assurer la stabilité sociale : « Dans le domaine moral, un idéal de paix, de justice, de bonté, un optimisme qui élimine toute notion de culpabilité ou de péché originel dans les créations religieuses et métaphysiques » (Diop, 1982 : 185). Ces quelques exemples qui ne représentent qu'un pan de l'immense patrimoine cognitif des sociétés traditionnelles africaines sont le témoignage de la vivacité et de l'intelligibilité des savoirs, des croyances et des pratiques séculaires stabilisées sous le sceau d'une intelligence collective. Mais une telle richesse survit-elle aux assauts de la modernité ?

## II - L'idéologie de la modernité comme facteur d'érosion des humanités africaines

Pour moult raisons, l'humanité moderne peut s'enorgueillir de ses multiples et glorieuses conquêtes. S'il faut remonter à l'antiquité grecque, aux humanistes de la Renaissance et de l'Âge classique pour mieux intuitionner les débuts de réalisation du rêve prométhéen d'une humanité savante, il convient de comprendre que l'expression explicite de la modernité ainsi que l'idéologie qui la sous-tend est l'œuvre des Lumières. En effet, la philosophie des Lumières est la trame théorique de la civilisation occidentale qui, à travers son propre dynamisme, est parvenue à coloniser la conscience universelle. Son influence épistémologique, idéologique et éthique a contribué à métamorphoser les fondements structurels et fonctionnels des différentes sociétés, impulsant ainsi leur modernisation. Les valeurs défendues par les Lumières sont symptomatiques d'une sacralisation de la raison, appréhendée comme l'instance fondatrice de l'intelligibilité du connaître et de l'agir humains. Selon Ernst Cassirer, « tout le charme caractéristique, toute la valeur théorique propre à la philosophie des Lumières résident dans ce mouvement, dans l'énergie de la pensée qui la suscite et dans la passion qu'elle met à penser tous ses problèmes » (1966 :31). S'il est incontestable que l'idéal cognitif des Lumières a considérablement contribué à illuminer une période de l'histoire de la pensée, il a surtout été un idéal de promotion du paradigme praxéologique dans la recherche et dans le fonctionnement des différentes institutions en Europe. En d'autres termes, la conception de la raison propre à la philosophie des Lumières se démarque de l'idéal théorique et dogmatique du savoir, pour en faire un puissant moyen de transformation de la réalité économique, culturelle et sociopolitique. Comme le signifie si bien Etienne Ganty (1997 : 53), les Lumières ont introduit « une modernité qui se passe des modèles anciens, qui s'ouvre à la nouveauté radicale de l'avenir ne peut tirer ses critères ou normes d'intelligibilité que d'elle-même ». Parce qu'il a incarné l'universalité et le progrès tous azimuts, le 18<sup>ème</sup> siècle fut à la fois celui des grandes transformations politiques, scientifiques, religieuses, littéraires, artistiques et esthétiques. C'est le siècle de l'expansion et de la consécration de la doctrine libérale dont l'expression la plus frappante s'est opérée dans la double sphère politique et économique. Sur le plan politique, la rationalité libérale s'arrimait à l'exigence du pluralisme des choix, des pensées, des croyances, à la consécration des

droits de la personne, à la légitimation de la tolérance et de la différence. Cette observation de Maurice Flamant (1988, p.20) n'est pas sans intérêt :

Au 18<sup>ème</sup> et surtout au 19<sup>ème</sup> siècle, non seulement en Angleterre mais aussi dans toute l'Europe occidentale et en Amérique du Nord, la diffusion lente mais irrésistible des idées libérales conduisit à l'instauration de la démocratie. Un certain nombre d'institutions caractéristiques se sont progressivement mises en place : la responsabilité du gouvernement devant un parlement élu, la pluralité des partis politiques, le secret des votes, le secret des votes, la généralisation du droit de suffrage, la séparation de l'Église et de l'État (il n'y a plus dès lors de religion d'État), l'indépendance des juges (du siège) [...], la proclamation d'une politique extérieure pacifique.

Parce que les idées libérales ont reconfiguré les mentalités en faveur du républicanisme, l'une des grandes luttes de notre temps est devenue celle de la promotion de l'idéal démocratique. Cependant, s'il est indéniable que le libéralisme fut associé au développement de la démocratie, il a aussi été décisif dans l'essor du capitalisme dont la rationalité continue de coloniser les mentalités actuelles. C'est en raison de cela que l'un des invariants du monde contemporain se trouve foncièrement associé à la rationalité du calcul et du profit. En quelques décennies, l'économie de marché est devenue le nouveau dogme qui inspire les choix politiques, culturels et l'orientation même de la recherche scientifique. Lorsque Pierre Feillet (2010 : 5) évoque la prépondérance contemporaine d'un « capitalisme plus global à la fois cognitif et financier », c'est parce qu'en définitive, il a compris que le libéralisme économique combiné au capitalisme exerce de nos jours une énorme influence sur les décisions politiques et sur la recherche. Il s'agit bien d'un axiome pragmatique qui repose sur l'idée selon laquelle la science, pour être dans l'ère du temps, n'a le choix que d'être socialement utile, c'est-à-dire commercialisable. Toutes ces considérations ont engendré la révolution industrielle qui va avec l'avènement d'un marché planétaire. Pour Pascal Bruckner (2002 : 143), le monde contemporain assiste au « triomphe de l'économisme, c'est-à-dire à l'élévation d'une discipline particulière en science totale ». L'aspect qui mérite d'être relevé dans cette description de la double facette politique et économique du libéralisme, c'est qu'au travers de son influence, la structure psychique de l'homme actuel en est fondamentalement affectée. Penser le libéralisme, c'est en réalité se donner les clés d'une meilleure herméneutique du fonctionnement des sociétés modernes, de la pensée et de l'action de l'homme contemporain.

Que dit-on alors de l'Afrique inféodée à cette modernité ? Que devient son riche patrimoine culturel manifesté dans les savoirs, les savoir-faire et les savoir-vivre ?

Par le truchement du fait colonial, les schèmes de la modernité occidentale ont commencé à imprégner le mode de pensée et d'être des Africains. De nos jours, ce processus de modernisation a connu une accélération fulgurante avec la mondialisation technoscientifique, informationnelle et communicationnelle, au point de susciter des interrogations légitimes, quant à la survivance des savoirs traditionnels africains. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il existe un divorce épistémologique et axiologique entre la rationalité scientifique et celle des savoirs traditionnels. La racine de ce divorce s'origine dans le socle épistémologique de la science qui repose sur la légitimation de l'objectivité en tant que valeur imprescriptible. La cristallisation voire la sacralisation de l'objectivité est d'autant plus vivace que les savoirs jugés non objectifs sont systématiquement stigmatisés et taxés de non scientifiques, d'irrationnels, donc non valides. Pour un épistémologue averti comme Gaston Bachelard (1967 : 22), « toute culture scientifique doit commencer [...] par une catharsis intellectuelle et affective. Reste ensuite la tâche la plus difficile ! Mettre la culture scientifique en état de mobilisation permanente, remplacer le savoir fermé et statique par une ouverte et dynamique, dialectiser toutes les variables expérimentales, donner enfin à la raison des raisons d'évoluer ». Le désir d'épargner le champ scientifique de ce qui peut nuire à son intégrité a conduit Bachelard à élaborer ce qu'il a appelé les obstacles épistémologiques à la formation de l'esprit scientifique. C'est donc du haut de sa souveraineté fondée sur l'exclusion des savoirs jugés non objectifs, occultes et subjectifs que la science s'impose à l'esprit de l'homme moderne comme rationalité de référence. C'est ce qui fait dire à Benjamin Matalon (1996 : 10-11) qu'en quelques décennies, la science est parvenue à être la principale source d'autorité et de légitimation du monde moderne. Mais en quoi la modernité peut-elle s'avérer problématique pour la survie des humanités endogènes africaines ?

La révolution industrielle associée au capitalisme triomphal, à l'avènement d'un marché planétaire et à la mondialisation ont introduit de nouvelles références qui modifient tous les codes humains et sociaux. Désormais, tout semble soumis à la logique de la production de masse, de la rentabilité et du profit. C'est le triomphe de la rationalité capitaliste

qu'évoque une fois de plus Pascal Bruckner (2002 : 13-14) quand il estime que l'économie est en passe de « devenir la dernière spiritualité du monde développé ».

La mécanique capitaliste et néolibérale qui semble n'avoir pour finalité que la productivité, la vente et le gain a été calibrée pour la rentabilisation de tous les domaines d'activité, y compris celui de la culture. La notion d'exception culturelle est soutenue par certains pour la simple raison que le fait culturel dont le substratum exprime l'âme d'un peuple, d'une communauté donnée, mérite d'être sanctuarisé. Hannah Arendt est de ceux qui protestent contre la profanation des cultures spécifiques via l'instrumentation technoscientifique contemporaine au nom de la logique de rentabilité. Pour elle, « L'époque moderne permet de renverser toutes les traditions : entre autres" l'ordre traditionnel de l'action et de la contemplation », tout comme la hiérarchie traditionnelle de la *vita activa* elle-même » (Arendt, 2002 : 77). C'est ce processus de destruction de cette *vita activa* des cultures traditionnelles par les procédés modernes qu'Arendt dénonce. Au travers des canevas moderne, capitaliste et néolibéral, naît la société de masse qui à son tour engendre la consommation et la culture de masse. La conviction d'Arendt est que c'est précisément la « généralisation » du fait culturel qui porte le germe de sa désacralisation. La culture de masse rompt le fil des traditions, détruit l'âme des coutumes et vendange l'identité des peuples. Suivant Arendt, le capitalisme qui crée la société de masse, institue la culture de masse, démonétise les cultures en les convertissant en valeurs marchandes : « Dans le processus, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que les valeurs ont toujours été : valeurs d'échange. Et en passant de main en main, elles s'usèrent comme de vieilles pièces. Elles perdirent le pouvoir originellement spécifique de toute chose culturelle, le pouvoir d'arrêter notre attention et de nous émouvoir » (H. Arendt, 1972 : 261).

C'est surtout l'intrusion de la modernité capitaliste, technoscientifique dans la sphère culturelle africaine qui préoccupe. Cette mise en garde de Stanislas Adotevi est à prendre au sérieux : « L'irruption de la civilisation européenne du 20<sup>ème</sup> siècle, de la civilisation de la machine et de l'atome, va bouleverser non seulement la vie matérielle des peuples noirs, mais encore leur vie spirituelle. Cette civilisation risque de désacraliser et, partant, de déspiritualiser l'âme noire » (S. Adotevi, 1972 : 41). Adotevi n'a sans doute pas tort d'avoir émis une telle inquiétude au début des

indépendances africaines. En effet, le mythe de la modernité et du progrès insidieusement idéologisé est véhiculé à travers l'institution éducative moderne qui a fini par faire de la civilisation technoscientifique le modèle unique de culture, d'économie, de société, de politique. Cet état de fait offusquant est relevé par José Marin (2004 :352) pour qui « L'école a véhiculé aussi l'imposition de toute cette conception occidentale qui a privilégié la culture écrite au détriment de la culture orale et des savoirs des cultures traditionnelles. Le processus d'occidentalisation du monde a imposé de fausses oppositions entre modernité et tradition, entre culture orale et culture écrite, et a fini par sacrifier un énorme patrimoine culturel collectif ». Si la modernisation du monde n'est finalement rien d'autre que la mondialisation des schèmes culturels de l'Occident, comment peut-on espérer sauver l'essentiel des cultures traditionnelles africaines ?

### **III- L'éducation africaine entre conservatisme et ouverture**

Parce que le corpus culturel africain témoigne non seulement de l'existence mais de la richesse des savoirs, des savoir-faire, réfléchir à leur sauvegarde n'est qu'une question de bon sens. En l'absence d'une telle démarche, les Africains ne devraient point s'étonner de devenir des zombies culturels, c'est-à-dire condamnés à n'être que des figurants et les répliques des autres civilisations. Nous reconnaissons avec Joseph Ki-Zerbo (2007 : 11) que « l'identité culturelle, c'est la vie ; c'est le lieu d'une lutte sans merci pour la défense des valeurs suprêmes ». Les valeurs comme la solidarité, l'entraide, l'altérité, la fidélité à la parole donnée, le sens de l'humain, le respect de la nature, le respect de la personne âgée, sont entre autres légitimités promues par les sociétés africaines traditionnelles. L'Africain actuel, au nom de sa propension à se moderniser, se dispose à brader son identité culturelle au profit des connaissances et des pratiques d'ailleurs. Disons avec Emmanuel Mounier, l'un de ceux qui se sont souciés de l'éveil de l'Afrique noire, que « ce qui manque à l'Afrique, ce qu'il faut développer d'abord c'est un sol de civilisation largement labouré » (Mounier, 2007 : 155). La triste réalité actuelle est que ce sont les Africains-mêmes qui s'impliquent activement à leur propre dépouillement culturel, à l'anesthésie de leur propre conscience et même à leur propre euthanasie spirituelle. L'Afrique n'est rien d'autre qu'une victime programmée de la modernité outrancière et du capitalisme néolibéral débridé. Comme le dit Léopold

Sédar Senghor (1977 : 22), « toute révolution véritable est retour aux sources ». Le premier pas vers une telle révolution en Afrique ne peut d'abord être que d'ordre spirituel. Elle consiste en une conversion des mentalités africaines longtemps embrigadées, soumises et assujetties. Sans cette première étape décisive, la perspective d'une restauration culturelle risque d'être une simple scansion. Ce qui s'avère prioritaire, c'est œuvrer à « infrastructurer » les réalités socioculturelles africaines, c'est-à-dire faire des cultures africaines le socle, la base de la pensée, du langage et de l'agir de l'Africain actuel. Sans cela, reconnaissons avec Joseph Ki-Zerbo (2007 :15) que « nous risquons de proclamer un fantôme d'identité et d'authenticité dans la mesure où la base matérielle serait inexistante ou aliénée, démantelée ou subjuguée par une culture de proie assise sur les techniques et une économie conquérante ». S'il apparaît évident que tout Africain doit d'abord prendre racine dans son magma culturel nourricier endogène, il reste à en déterminer les conditions de faisabilité. En d'autres termes, comment assurer la pérennité des acquis cognitifs, idéologiques, techniques et technologiques issus de l'ingénierie ancestrale en Afrique noire ?

Si l'Africain du 21<sup>ème</sup> siècle semble avoir perdu la bataille civilisationnelle, l'espoir d'une renaissance est pourtant permis. Il est bien possible d'opérer un reconditionnement mental via les systèmes éducatifs africains. Cependant, pour que l'école africaine contribue de façon décisive à opérer une telle reconversion des personnes, il faut que cette structure se réinvente. L'idée d'une école coupée de la vie est encore plus actuelle et réelle en contexte africain francophone. Joseph Ki-Zerbo (1992 : 30) est-il excessif quand il fait cette boutade : « L'école en Afrique n'est pas encore une école africaine. Elle c'est un kyste exogène, budgétivore, une usine de chômeurs, un défoliant culturel, une poudrière sociale potentielle ». Ce point de vue, loin de traduire un scepticisme irrationnel, est une description réaliste de l'idiosyncrasie de l'école africaine telle que voulue par le colonisateur. En Afrique francophone par exemple, la stratégie de scolarisation à l'ère coloniale n'obéissait point à d'autres impératifs qu'à la formation d'une élite endogène prompte à servir les intérêts métropolitains et à perpétuer l'idéologie et les valeurs du maître. Ce qui se trouve être problématique, c'est qu'au 21<sup>ème</sup> siècle, la plupart des nations africaines entretiennent toujours les germes de cette vision. Du coup, les ayant droit de l'éducation moderne en Afrique sont perçus comme des déracinés. Être scolarisé pour certains, c'est fièrement se détourner des valeurs traditionnelles, pour se tourner vers

« les entéléchies occidentales ». Si les métarécits africains (les idées et les valeurs fortes qui inspiraient et guidaient les peuples africains d'autrefois, qui généraient leur énergie spirituelle) sont de plus en plus perçus comme des rationalités illégitimes et des valeurs peu orthodoxes, c'est en partie parce que les Africains eux-mêmes se sont laissés corrompre par les humanités exogènes souvent présentées comme épistémologiquement plus rationnelles et éthiquement plus raisonnables. C'est par exemple le cas des langues endogènes africaines. À mesure que le discours et l'idéologie dithyrambiques sur les humanités occidentales prospèrent, les langues africaines subissent un délaissement progressif. Cette réalité est d'autant plus évidente que la plupart des systèmes éducatifs africains n'inscrivent guère l'enseignement des langues nationales dans les curricula primaires, secondaires ou universitaires. Quelque chose doit être fait. Il faut une sorte de retour aux fondamentaux africains, si l'on tient à épargner l'Afrique d'un naufrage culturel irréversible. Que faire donc ?

L'un des défis politiques africains consiste à révolutionner les structures économiques et culturelles par la structure éducative. Le pouvoir qu'a l'éducation bien pensée est si grand qu'elle peut libérer les mentalités africaines longtemps embrigadées. Cependant, il n'y aura point d'espoir d'une révolution des mentalités en l'absence d'une autonomie réelle des systèmes éducatifs africains. Pour que nos structures éducatives cessent d'être de simples greffes ou des copies conformes, elles doivent désormais correspondre aux trames socioéconomiques, culturelles et historiques des peuples africains. Si l'Afrique est riche de ses cultures ancestrales, pourquoi ses fils doivent-ils n'être que des parias civilisationnels ? Dans cette mondialisation outrancière, les savoirs africains ont besoin d'être mieux conceptualisés, théorisés, didactisés et enseignés dans tous les ordres d'enseignement. Si la jeunesse africaine se montre accroc au snobisme, c'est parce qu'elle n'est pas enracinée dans ses propres antres culturels. Une réforme des systèmes éducatifs africains suppose et exige une redéfinition de la structure des savoirs enseignés dans les établissements scolaires et universitaires. Les différents domaines des humanités africaines comme la littérature (contes, légendes, proverbes, etc.), la médecine (les savoirs médicaux ancestraux), les langues (la diversité des dialectes africains), l'esthétique et l'éthique africaines sont « didactisables » et enseignables dans nos structures éducatives. Cela ne se fera qu'à la condition que les finalités éducatives, les curricula, les réalités pédagogiques et didactiques soient

entièrement réécrits, rationalisés et rigoureusement mis en œuvre dans le cadre d'un paradigme éducatif endogène. En bref c'est l'épistémologie scolaire et académique en tant que réflexion sur les savoirs enseignés qui mérite d'être repensée en Afrique. Les décideurs éducatifs africains doivent s'approprier cette opinion de Michel Develay (1996 : 11) pour qui « les valeurs de l'école et les valeurs de la société devraient se rejoindre pour se confondre dans l'apprentissage de l'humanité ». Sur le plan pédagogique par exemple, au lieu que les enseignements soient le fait d'un monopole des seuls professionnels comme les instituteurs, les professeurs des lycées et des universités, une exploitation judicieuse de la riche expertise des détenteurs des valeurs et des humanités traditionnelles aurait pour impact d'aiguiser l'intérêt de la jeunesse. L'agir éducatif « endogénéisé » est précisément ce qui peut opérer les transformations décisives voulues dans chaque jeune. C'est une exigence qui s'inscrit dans la vision senghorienne d'une éducation qui fait de l'Africain une personne fière de ses racines mais ouverte aux autres expressions humaines. Au sens de Léopold Sédar Senghor, il s'agit pour l'Africain actuel d'embrasser les autres civilisations, « sans renoncer à notre identité, nous négro-Africains, nous Arabo-Berbères, Indochinois, Papous, et Polynésiens, voire nous Belges, Suisses, Luxembourgeois, Canadiens » (Senghor, 1977 : 543). L'interculturalité est le symbole même d'une ouverture au monde, d'une richesse personnelle, bref, l'incarnation d'un esprit universel qui cristallise la rationalité plurielle.

## **Conclusion**

Au nom de l'idéologie du progrès et de la modernité les savoirs, les savoir-faire, les croyances de plusieurs civilisations ont été disqualifiées puis reléguées au rang de prélogiques, de préscientifiques, donc exempts d'historicité. L'immense et prestigieux corpus littéraire, philosophique, législatif, esthétique, linguistique, technique, technologique, médicinal des sociétés africaines traditionnelles a été mésestimé, méprisé et déclassé par la rationalité occidentale qui s'est longtemps prévalu d'incarner l'excellence épistémique et éthique.

Toutefois les humanités africaines élaborées et exprimées au travers des multiples cadres sociaux, coutumiers, éducatifs sont autant de valeurs à mettre au compte du patrimoine cognitif et éthique universel. En toute état de cause, il appartient aux Africains eux-mêmes de défendre leurs valeurs, de les rendre désirables et partageables à l'échelle du monde. Sans

enfermer l'Africain dans un conservatisme nocif, une propédeutique aux valeurs positives traditionnelles via les systèmes éducatifs africains modernes aurait pour enjeu de permettre à la jeunesse de se les approprier d'une manière critique.

## Références bibliographiques

### Ouvrages généraux

**Adotevi Stanislas**, (1972), *Négritude et négrologues*, Paris, Union générale d'Éditions.

**Agblémagnon F. N'Sougan**, (1984), *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*, Paris, Silex.

**Arendt Hannah**, (1972), *La crise de la culture*, Traduit de l'anglais par Patrick Levy, Paris, Gallimard.

**Arendt Hannah**, (2002), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Nathan.

**Bachelard Gaston**, (1967), *La formation de l'esprit scientifique*, PDF, Paris, 5<sup>ème</sup> édition, mise en ligne en 2015 par Les Classiques des sciences sociales, < [https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/formation\\_esprit.pdf](https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/formation_esprit.pdf) > consulté le 2 aout 2023.

**CELHTO** (Centre d'études linguistiques et historiques par la tradition orale), (2008), *La charte de Kurukan Fuga . Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Conakry, SAEC.

**Bruckner Pascal**, (2002), *La misère de la prospérité, la religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset et Fasquelle.

**Develay Michel**, (1996), *Donner du sens à l'École*, Paris, EFS.

**Diop Cheikh Anta**, (1982), *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine.

**Feillet Pierre**, (2010), *Il était une fois la biorévolution*, Paris : PUF/LE monde.

**Flamant Maurice**, (1988), *Histoire du libéralisme*, Paris, PUF.

**Ganty Etienne**, (1997), *Penser la modernité (Essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil)*, Namur, PUN.

**Ki-Zerbo Joseph (dir.)**, (1992), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, Karthala.

**Ki-Zerbo Joseph**, (2007), *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Panafrica - Silex/Nouvelles du Sud.

**Mounier Emmanuel**, (2007), *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Presses de la Renaissance.

**Senghor Léopold Sédar**, (1977), *Liberté 3, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil.

**Senghor Leopold Sédar**, (1988), *Ce que je crois*, Paris, Grasset & Fasquelle.

**Towa Marcien**, (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé.

#### **Article**

**Allen Samuel**, (1970), « La tradition africaine », *Etudes internationales* Volume 1, n°4, Internet média < <https://www.erudit.org/fr/revues/ei/1970-v1-n4-ei-2964/700060ar.pdf> > consulté le 21 octobre 2022.