

VISAGE ET ECRAN : REPENSER L'ALTERITE A L'ERE NUMERIQUE

Thérèse SAMAKE

Enseignante chercheure en philosophie/MA

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire à Bamako (UCAO-UUBa)

mathere@hotmail.fr

Résumé

Cet article interroge les effets de la médiation numérique sur notre rapport à l'altérité, en s'appuyant sur la phénoménologie du visage d'Emmanuel Levinas et les traditions relationnelles ouest-africaines. À partir d'une approche interdisciplinaire — croisant philosophie, anthropologie et études numériques — et d'une observation des pratiques sociales africaines, il analyse les tensions entre présence incarnée et interaction médiatisée. Dans un contexte marqué par l'insécurité, la mobilité contrainte et l'évolution des formes de dialogue, il montre que l'écran, loin de supprimer l'altérité, oblige à la reconfigurer. Il plaide pour une éthique de la relation numérique fondée sur la reconnaissance, la responsabilité, la justice et la transmission des valeurs. Cette réflexion offre un cadre concret pour repenser l'usage des technologies dans les domaines éducatif, religieux, communautaire et politique, et contribuer à une humanisation des écrans, en harmonie avec les cultures africaines de la présence.

Mots clés : *Altérité, Cultures africaines, Médiation numérique, Responsabilité, Visage.*

Abstract

This article explores the impact of digital mediation on our relationship to otherness, based on Emmanuel Levinas's phenomenology of the face and enriched by West African relational traditions. Combining an interdisciplinary approach—philosophy, anthropology, and digital studies—with an analysis of African social practices, it examines the tension between embodied presence and mediated interaction. In a context shaped by insecurity, displacement, and evolving forms of dialogue, the screen emerges not as an obstacle to otherness but as a space where ethical responsibility

must be redefined. The article advocates for a digitally mediated ethic grounded in recognition, responsibility, justice, and cultural transmission. It offers practical insights for education, pastoral care, community governance, and public policy, contributing to a humanized digital environment rooted in African traditions of presence.

Keywords: *African cultures, Face, Digital mediation, Otherness, Responsibility*

Introduction

Le visage d'autrui, dans de nombreuses traditions philosophiques et culturelles, constitue le point d'origine de la rencontre humaine. Il n'est pas seulement ce qui se donne à voir, mais aussi ce qui échappe à toute saisie totale : il incarne la trace vivante d'une altérité irréductible et lance un appel silencieux à la responsabilité et à la reconnaissance de l'autre dans sa singularité. E. Levinas en a fait un pilier de sa philosophie éthique, montrant que le visage est avant tout ce qui convoque à la responsabilité, au-delà de toute objectivation.

En Afrique, cette portée du visage s'inscrit dans un cadre communautaire, rituel et symbolique : il est regard, parole, silence, mais aussi signe de reconnaissance sociale et spirituelle. Les rituels de salutation, la coprésence physique, la parole incarnée et les gestes symboliques structurent la relation à l'autre dans une logique de proximité vécue. La présence physique ne se limite donc pas à une simple proximité spatiale : elle porte une densité symbolique et affective difficilement remplaçable.

Or, dans nos sociétés contemporaines traversées par la révolution numérique, la rencontre avec autrui passe de plus en plus par l'intermédiaire d'un écran. Visioconférences, réseaux sociaux, plateformes d'enseignement à distance : ces technologies redéfinissent les modalités de la relation, souvent en dehors de la coprésence physique. L'écran, devenu un canal central, modifie profondément les conditions de l'échange : il fragmente le corps, réduit le visage à une image pixellisée, désynchronise la parole et affaiblit les signes subtils de la

présence. L'autre est là, sans être là ; visible sans être pleinement présent. Le visage, porteur d'un appel éthique, devient alors image médiatisée, parfois figée, filtrée, voire remplacée par un avatar.

C'est cette transformation du lien à autrui à l'ère du numérique qui constitue l'enjeu central de cet article. La réflexion s'articule autour de la problématique suivante : que devient la relation éthique à l'autre lorsque le visage, lieu d'appel et de responsabilité, se trouve médiatisé par un écran ? Le numérique altère-t-il l'accès à l'altérité, ou permet-il d'inventer une autre forme de présence et de responsabilité ? Dans le contexte africain, où la relation humaine demeure fortement incarnée et communautaire, il s'agit de déterminer ce que nous perdons, ce que nous redécouvrons, et comment une altérité recomposée par l'écran peut encore être source d'exigence éthique.

L'objectif de cet article est d'explorer les transformations contemporaines du lien à autrui sous l'effet de la médiation numérique, de clarifier ce que la relation à travers l'écran fait perdre ou émerger, et de comprendre comment cette altérité recomposée peut encore fonder une responsabilité éthique. Pour cela, l'analyse s'appuie sur une observation réflexive des pratiques relationnelles africaines et une approche interdisciplinaire croisant la phénoménologie du visage (Levinas, Merleau-Ponty), l'anthropologie du lien communautaire africain (Eboussi Boulaga, Hampâté Bâ) et les études contemporaines sur les technologies de la présence (Stiegler, Verbeek, Turkle).

L'hypothèse défendue est que l'écran, loin d'être un simple obstacle technique, reconfigure en profondeur notre rapport à autrui : il instaure une altérité médiatisée qui ne supprime pas la responsabilité, mais en redéfinit les modalités. Penser une éthique de la relation à travers l'écran suppose alors de prendre en compte ses ambivalences et de concevoir l'interface

numérique comme un espace à habiter autrement, dans une conscience renouvelée de la présence et de la responsabilité.

L'article se structure en trois temps : il analyse d'abord le sens du visage et de la rencontre dans les traditions philosophiques et africaines ; il explore ensuite les effets ambivalents de l'écran sur la perception de l'altérité ; enfin, il propose les bases d'une éthique de la relation médiatisée, à la croisée des héritages culturels africains et des défis numériques contemporains.

1. Le visage comme lieu éthique de la rencontre : perspectives philosophiques et africaines

Penser le visage à l'ère du numérique, c'est interroger les fondements mêmes de notre rapport à autrui, à la croisée de l'altérité, de la responsabilité et de la médiation. Cette réflexion s'appuie sur une base théorique tripartite. Elle mobilise d'abord la phénoménologie éthique du visage développée par E. Levinas, pour qui la rencontre avec autrui constitue une interpellation éthique irréductible : le visage n'est pas seulement une donnée perceptive, mais un appel à la responsabilité qui excède toute objectivation. Elle s'enrichit ensuite de l'anthropologie relationnelle des cultures africaines, où la personne est conçue comme un être-en-relation, inscrit dans un tissu communautaire, rituel et symbolique ; le visage y devient mémoire vivante, signe de reconnaissance et médiateur entre visible et invisible. Enfin, la réflexion s'inscrit dans le sillage des philosophies critiques de la technique, qui analysent la manière dont les médiations numériques transforment la présence, la parole et le lien social, en introduisant de nouvelles formes d'ambivalence et de distance.

Le croisement de ces trois perspectives permet de construire une théorie de la médiation éthique du visage : il s'agit de penser comment le visage, porteur d'appel et de mémoire, se trouve transformé dans l'espace numérique, et comment cette

transformation interroge les conditions d'une responsabilité authentique. Là où la phénoménologie de Levinas insiste sur la transcendance du visage et l'irruption de l'autre, l'anthropologie africaine met l'accent sur les médiations rituelles, la parole incarnée, et le rôle du corps dans la relation. Ces deux traditions convergent sur un point : le lien à l'autre est toujours plus qu'un échange d'informations ; il engage une responsabilité fondée sur la reconnaissance.

1.1. La phénoménologie éthique du visage chez Emmanuel Levinas

L'un des fondements théoriques majeurs de cette réflexion réside dans la phénoménologie éthique du visage élaborée par E. Levinas. Inscrite dans la filiation de Husserl et Heidegger, mais s'en démarquant radicalement, la pensée levinassienne place la relation à autrui au centre de la philosophie, en la fondant non sur la connaissance, mais sur la responsabilité. Pour Levinas, le visage ne se réduit ni à une simple image visible, ni à un support de signification sociale : il surgit dans l'expérience comme une « signification sans contexte », un événement qui suspend l'intelligible, dérange l'ordre du savoir et interpelle au plus intime de la liberté (Levinas, 1982, p. 91).

Le visage, dans cette perspective, n'est pas un simple organe perceptible, mais une présence éthique qui convoque, désarme et interdit l'indifférence. Levinas écrit ainsi : « Le visage me parle, et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce » (1971, p. 216). Cette parole silencieuse du visage précède tout contrat ou choix, relevant d'une obligation originaire : la rencontre du visage de l'autre est d'abord un appel à répondre, sans attendre la réciprocité.

La spécificité de Levinas réside dans l'asymétrie de la relation éthique. Contrairement à la symétrie du « Je-Tu » de M. Buber, Levinas affirme que la responsabilité envers autrui est unilatérale : « L'autre comme visage me perce de part en part, il

est celui à qui je ne peux rien refuser » (E. Levinas, 1982, p. 93). Cette dissymétrie fonde une responsabilité inconditionnelle : « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, fût-ce au prix de ma vie » (E. Levinas, 1984, p. 15). Le Moi devient alors « otage de l'Autre » (E. Levinas, 1974, p. 141), subvertissant l'individualisme occidental au profit d'une éthique du don sans retour.

La vulnérabilité du visage est centrale dans cette éthique. Levinas insiste sur la nudité radicale du visage : « La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. [...] Il y a dans le visage une pauvreté essentielle » (1982, p. 90). Cette fragilité, loin d'être une faiblesse, interdit toute violence : « Le visage est l'expression originelle, le premier mot : tu ne commettras pas de meurtre » (1971, p. 217). L'épiphanie du visage est ainsi l'événement éthique par excellence, celui qui interdit de disposer de l'autre : « Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : "Tu ne tueras point" » (1971, p. 218).

Toutefois, le visage ne se réduit pas à une pure transcendance : il est aussi incarnation, situé, fragile, exposé. Levinas souligne cette tension : « Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite » (1971, p. 215-216). Il est une chair vivante, une forme qui parle au-delà de sa forme, jamais neutre ni réductible à une représentation : il est présence exposée, éthique incarnée, signe vivant d'un être qui m'appelle. Dans le cadre de cette réflexion, la conception lévinassienne du visage fournit un socle théorique rigoureux pour interroger les mutations introduites par les écrans. Lorsque le visage se donne à voir sous forme numérique – compressé, pixellisé, stylisé ou remplacé par un avatar –, que reste-t-il de cette nudité signifiante, de cette vulnérabilité désarmante ? Lorsque les regards ne se croisent plus réellement, que la voix est désynchronisée, que les silences sont coupés, comment reconnaître encore l'appel éthique du visage ? Loin d'être un

simple outil technique, l'écran agit alors comme une médiation qui transforme la rencontre, en altère la densité et la profondeur, et fragilise la responsabilité non par absence d'autrui, mais par modification des conditions de sa présence. La pensée de Levinas permet ainsi de penser cette tension et de maintenir une exigence éthique à l'ère numérique : celle d'habiter l'écran sans trahir le visage.

1.2. L'anthropologie du visage dans les cultures ouest-africaines

Si la pensée de Levinas permet de penser l'altérité à partir de l'éthique de la rencontre, les cultures ouest-africaines proposent une lecture du visage enracinée dans une conception communautaire et symbolique de la personne. Dans ces sociétés, le visage ne se réduit pas à une expression individuelle : il est mémoire vivante, interface symbolique et médiateur entre le visible et l'invisible. La personne y est toujours un être-en-relation, façonné par ses appartenances, ses engagements et sa place dans la communauté humaine et spirituelle. Le visage incarne ainsi une « ontologie relationnelle », où chaque signe visible – expression, regard, ornement – s'inscrit dans un horizon de sens partagé (R. Abiodun, 1994, p. 78).

Pour saisir la portée concrète de cette symbolique, il faut observer comment le visage devient, dans la vie sociale ouest-africaine, un véritable palimpseste culturel. Au Mali, par exemple, les Dogons font des masques le centre de leur vie rituelle et cosmologique : loin de dissimuler, ils révèlent la pensée philosophique, sociale et culturelle de la communauté. Chaque masque porte une signification propre, symbolisant une mémoire, une histoire, une valeur (Diarra, 2018, p. 56). Le festival Sigui, célébré tous les soixante ans, illustre cette fonction de régénération et de transmission : chaque apparition masque un secret, une mémoire, mais aussi une renaissance collective.

Dans la même perspective, les Bamanas font du masque N'tomo un élément clé des rites d'initiation. Il accompagne l'éducation des jeunes garçons et incarne des valeurs de retenue, de respect et de maîtrise de soi. Selon G. Dieterlen (1988, p. 123), ce masque est « l'expression de la sagesse ancestrale et le guide vers la connaissance de soi et du monde ». Dans ces sociétés, le visage n'est jamais donné seul : il est accompagné, modifié, voilé ou révélé selon les circonstances rituelles et sociales, devenant ainsi un lieu de pédagogie et de transformation.

À côté des masques, d'autres formes de marquage corporel témoignent de la fonction identitaire du visage. Les scarifications faciales, pratiquées chez les Fulani, les Yoruba, les Gourmantché, les Bissa, les Mossi et d'autres groupes d'Afrique de l'Ouest, matérialisent une mémoire ancestrale et une appartenance communautaire. Elles servent de véritables « cartes généalogiques » ou d'insignes d'appartenance, rendant le visage lisible par ceux qui partagent la même culture. Selon T. Aboubakar (in BBC Afrique 2024), « la scarification est une incision cutanée, le plus souvent au visage, destinée à symboliser l'appartenance à un groupe, à une lignée ou à une région, et à permettre une identification immédiate au sein de la société ou lors des conflits ». Chez les Fulani, elles servent de repères généalogiques ; chez les Yoruba ou les Gourmantché, elles signalent la famille, le clan ou la fonction sociale. Pour les Moose du Burkina Faso, ces marques « éveillent un certain sentiment communautaire et la conscience sociale et historique des groupes concernés » et constituent une forme d'« écrit oralisé » (A. J. Sissao, 2002, p. 2-3).

Au-delà des marques corporelles, la dimension relationnelle du visage se manifeste dans la codification fine du regard et de la gestuelle faciale. Baisser les yeux devant un aîné, incliner la tête, moduler l'expression lors d'une prise de parole sont autant de gestes qui expriment la reconnaissance de l'autre et la place de chacun dans la hiérarchie sociale. Comme le précise R. Abiodun

(1994, p. 85), « baisser les yeux devant un supérieur n'est pas un signe de soumission passive mais un acte de préservation de l'harmonie sociale ».

Cette grammaire du visage et du corps structure la communication africaine dans une « syntaxe holistique », où chaque interaction mobilise l'ensemble du corps pour renforcer la portée de la parole. Dans les négociations coutumières Igbo, par exemple, les aînés scrutent attentivement les expressions faciales pour évaluer la sincérité des parties : un froncement de sourcil ou un sourire retenu peut invalider un accord, car la parole seule ne suffit jamais à garantir la vérité (J. Umeh, 2016). De même, dans certaines cérémonies yoruba, le silence accompagné d'une inclinaison du visage marque à la fois le respect envers l'interlocuteur et l'écoute active des voix invisibles – celles des ancêtres ou des divinités (R. Abiodun, 1994, p. 89).

La polyvalence du visage s'exprime aussi dans sa capacité à osciller entre exposition et occultation selon le contexte rituel ou social. Les masques rituels, comme le mwana pwo des Chokwe – peuple d'Afrique centrale et australe établi principalement dans le nord de l'Angola, le sud-ouest de la République Démocratique du Congo et le nord-ouest de la Zambie – ou le Lipiko des Makonde, présents dans le sud-est de la Tanzanie et le nord du Mozambique, effacent l'identité individuelle pour incarner l'esprit collectif ou servir de médiation avec le monde des ancêtres (S. Vogel, 1997). Les peintures blanches utilisées par les Bamileke, peuple des hauts plateaux de l'Ouest du Cameroun, lors des cérémonies de deuil, protègent contre les forces maléfiques tout en honorant la mémoire des défunts (C. Temple, 2020).

Cette richesse symbolique et relationnelle du visage ne se limite pas à la tradition : elle trouve de nouveaux modes d'expression dans les pratiques culturelles contemporaines. À la Biennale artistique et culturelle du Mali, par exemple, les parades de

masques et de visages peints réaffirment l'identité culturelle et la connexion avec le monde spirituel (A. Keita, 2023, p. 12). Loin d'être figées, ces pratiques sont réinvesties par les jeunes générations dans l'art urbain, la photographie ou les médias numériques. Dans un contexte postcolonial marqué par des tensions identitaires, le visage africain devient un enjeu politique et mémoriel, réactivé dans les mouvements contemporains pour revendiquer une identité collective face à la mondialisation.

Toutefois, l'usage croissant des écrans et des images numériques vient transformer ces médiations. Le selfie, par exemple, tend à isoler le visage de son contexte relationnel, fragmentant la mémoire incarnée et risquant de désymboliser le lien. Cette nouvelle visibilité numérique interroge la densité du visage comme lieu d'altérité : dans un monde où l'on peut choisir son apparence, supprimer un contact ou masquer son image, le visage perd de son pouvoir d'appel et de sa capacité à imposer une présence.

Face à ces évolutions, de nombreux artistes africains réinvestissent les motifs traditionnels dans leurs œuvres pour questionner l'uniformisation globale et rappeler que derrière chaque visage, il y a une histoire, une parole, un monde à respecter (P. Ntuli, 2012). Ainsi, dans les cultures ouest-africaines, le visage demeure un lieu de mémoire, de relation et de sacralité. Réduit à une image manipulable ou décontextualisée, il perd cette densité ; mais, à condition de repenser les formes de médiation, il peut encore être source de résistance, d'éthique et de reconnexion. C'est l'un des enjeux majeurs de l'altérité à l'ère numérique.

Ainsi, à travers la richesse de ses codes, de ses marques et de ses médiations, le visage en Afrique de l'Ouest se révèle comme un véritable langage de la mémoire, de l'appartenance et du sacré. Pourtant, cette dimension symbolique ne se comprend pleinement que si l'on considère le rôle fondamental de la présence physique et du lien incarné dans la vie sociale africaine.

En effet, c'est dans la coprésence, le partage des espaces et des gestes, que le visage prend toute sa densité relationnelle : il devient alors non seulement porteur de signes, mais aussi acteur vivant de la reconnaissance mutuelle et de la construction du lien.

1.3. L'importance de la présence physique et du lien incarné en Afrique

Si le visage, dans les cultures ouest-africaines, porte la mémoire et la symbolique de l'appartenance, il ne prend tout son sens que dans l'expérience concrète de la rencontre, là où la coprésence physique donne chair à la relation. Le visage n'est pas seulement signe ou surface : il est appel vivant, présence qui exige l'hospitalité, l'ouverture et la reconnaissance de l'autre. Dans la tradition africaine, la rencontre du visage engage à la bienveillance et à la création d'un lien qui dépasse la simple coexistence.

Cette exigence d'accueil s'exprime avec force dans la *diatiguiya* malienne, où l'hospitalité n'est pas une simple courtoisie mais une véritable philosophie sociale. Accueillir l'étranger, c'est reconnaître en lui un parent potentiel, un messager, voire une figure sacrée : « l'étranger est un hôte de Dieu », rappelle un proverbe bambara (CECI, 2024). Le visage de l'hôte peut ainsi cacher ou révéler un ancêtre, un envoyé du destin ou une présence mystérieuse à respecter absolument. C'est pourquoi l'étranger est reçu avec tous les égards : lui offrir de l'eau, du mil, une place à table, c'est honorer la part d'inconnu et de sacré qu'il porte.

Dans le milieu bambara, ce respect se traduit par le don du nom : il est courant que l'hôte donne spontanément son patronyme à l'étranger pour signifier qu'il est désormais « chez lui ». Réciproquement, l'étranger, touché par la qualité de l'accueil, peut choisir de prendre le nom de son hôte, scellant ainsi une fraternité nouvelle (Soninkara.com, 2024). Plus encore, si la

visite d'un étranger coïncide avec une naissance, il arrive que l'enfant lui soit symboliquement « donné » : l'étranger devient parrain ou marraine, tissant un lien indélébile entre familles et générations (CECI, 2024). Ce geste, loin d'être anecdotique, traduit la conviction que l'étranger porte chance, renouvelle la lignée et enrichit la communauté par sa seule présence.

L'hospitalité, dans ces sociétés, n'est donc pas une simple politesse mais une structure fondamentale de la relation : elle fait du visage de l'autre un appel à la générosité, à l'intégration et à la reconnaissance de la dignité de chacun. Le lien social se construit à travers des interactions incarnées : salutations, partages de repas, cérémonies, fêtes, qui donnent chair à la communauté et rendent visible la densité humaine du lien. Chez les Lobi, par exemple, laalebasse d'eau offerte à l'étranger marque l'ouverture de la maison et la reconnaissance de l'autre comme membre potentiel du groupe (Bafujiinfos, 2023) ; chez les Moosé, l'accueil de l'étranger engage la responsabilité de toute la famille et de la communauté, jusqu'au sacrifice de ses propres réserves pour nourrir l'hôte.

Cette centralité de la présence incarnée se prolonge dans la gestion des conflits, la transmission des savoirs et l'intégration des nouveaux venus. L'étranger accueilli devient souvent un médiateur, un passeur de récits et de traditions, enrichissant la mémoire collective et élargissant l'horizon du groupe. L'hospitalité, loin d'être une simple vertu individuelle, structure la dynamique sociale, la circulation des savoirs et la paix communautaire.

À l'heure où la médiation numérique tend à fragmenter la présence et à désincarner la relation, les traditions africaines rappellent combien le visage, la coprésence et l'hospitalité demeurent au cœur de l'expérience de l'altérité. Face à l'essor des écrans et à la multiplication des interactions à distance, il devient crucial de s'interroger sur la manière de préserver, dans ces nouveaux dispositifs de communication, l'exigence

d'accueil, de responsabilité et de lien authentique. Comment faire en sorte que, même à travers l'interface numérique, le visage de l'autre continue d'appeler à la rencontre, à l'écoute et au partage ?

La modernité technologique, loin de condamner à la rupture, invite ainsi à repenser les modalités de la présence et du lien incarné à l'ère numérique. Cette réflexion conduit à porter une attention renouvelée à la façon dont l'écran transforme les fondements mêmes de la relation : il en prolonge certains aspects tout en les redéfinissant, instaurant une nouvelle dynamique de l'altérité.

2. L'écran : une médiation ambivalente de l'altérité

Si le visage, dans sa présence directe, constitue le lieu éthique par excellence de la rencontre, l'interposition de l'écran reconfigure en profondeur les conditions de cette relation. Loin d'être un simple outil de transmission, l'écran agit comme une médiation qui modifie la perception, la temporalité et la densité du lien. Il ouvre une nouvelle forme d'accessibilité à l'autre tout en introduisant une distance subtile, parfois imperceptible, qui affecte la qualité même de la présence.

À travers l'image qu'il transmet, l'écran offre une fenêtre vers une voix, un regard, une expression, mais cette visibilité demeure imparfaite, fragmentée, et souvent altérée par des filtres ou des stylisations. Il ouvre la voie à la communication tout en permettant la dissimulation. L'écran instaure une forme de présence, mais au prix d'une atténuation, voire d'une disparition des marques corporelles de l'altérité. Cette dualité révèle une ambivalence essentielle : l'écran agit à la fois comme un pont et une barrière, promettant la rencontre tout en fragilisant les contours.

Cette tension entre proximité numérique et distance émotionnelle nous oblige à repenser les fondements mêmes de

la relation humaine dans un monde de plus en plus médiatisé. Il devient alors essentiel de réfléchir à l'équilibre à trouver entre les potentialités offertes par la connectivité technologique et la nécessité de préserver la profondeur des interactions incarnées. Car au-delà des possibilités qu'il offre, l'écran interroge l'éthique de notre rapport à l'autre : que reste-t-il de la responsabilité, de l'engagement, du face-à-face, lorsque celui-ci est filtré par une interface ?

2.1. L'écran comme prolongation technique du regard ou comme obstacle à la présence

L'écran, dans ses multiples formes (téléphone, ordinateur, tablette) agit comme une extension du regard, permettant de voir et d'entendre l'autre à distance. Il offre, à première vue, un outil de rapprochement, donnant accès à une parole immédiate, à un visage familier, à une interaction en temps réel. Comme le soulignent M. Lombard et R. Reich (2000, p. 77), « les technologies de divertissement émergentes offrent aux consommateurs de médias une illusion de non-médiation connue sous le nom de présence ». Cependant, cette présence médiatisée soulève des questions cruciales : que montre-t-elle véritablement, et surtout, que cache-t-elle ?

Derrière l'image transmise par l'écran, un décalage subsiste inévitablement. Les regards ne se croisent plus véritablement ; les visages apparaissent souvent figés, déformés par la lumière ou la qualité de la connexion, et les expressions perdent en subtilité. Les gestes infimes, les micro-expressions, les silences habités ou les nuances du regard, si essentiels à la communication incarnée, se trouvent atténués, voire effacés. Cette perte de la richesse non verbale est d'autant plus significative dans les cultures africaines, où la présence physique, la chaleur du regard, la gestuelle et l'écoute silencieuse jouent un rôle fondamental dans la reconnaissance de l'autre et la construction du lien social. L'écran, en réduisant

la relation à une image et une voix désynchronisées, fragilise ainsi la densité du face-à-face et la profondeur de la rencontre, nous invitant à repenser ce qui fait la vérité et la force de la présence dans l'espace numérique.

L'écran dissocie le visage du corps, déterritorialise la voix et désynchronise les affects. S. Turkle (2011), dans ses recherches sur l'impact des technologies numériques, met en lumière comment les écrans peuvent perturber l'expérience du regard partagé, du silence habité et de l'écoute corporelle. Elle observe que de nombreux enfants perçoivent une attention moindre de leurs parents, absorbés par leurs smartphones ou autres appareils numériques, au détriment des interactions en face-à-face. Cette situation illustre comment l'omniprésence des écrans peut altérer les relations humaines en déplaçant l'attention vers des espaces virtuels. Autrement dit, cette observation met en lumière comment l'écran peut perturber l'expérience du regard partagé, du silence habité, et de l'écoute corporelle.

Il en résulte une ambiguïté troublante : l'autre est là, mais sans être pleinement là. K. J. Gergen (2002, p. 227)) développe le concept de "*présence absente*", notant que « les technologies de communication permettent aux gens de communiquer à distance, créant une situation où l'on est physiquement présent mais absorbé par un monde technologiquement médiatisé ailleurs ». Cette situation crée une forme de présence appauvrie, où l'altérité se donne sans s'imposer, visible sans véritablement être sentie. Gergen s'inquiète surtout des conséquences de cette *présence absente*, notamment « l'érosion des communautés en face à face, la perte d'un sens de soi cohérent et centré, l'affaiblissement des repères moraux, la diminution de la profondeur des relations, et le déracinement du sens du contexte matériel » (*Idem*, p. 228).

Cette médiation technologique modifie profondément l'expérience relationnelle, en particulier dans les cultures où la densité de la présence physique reste une norme implicite. P.P.

Verbeek, (2015, p. 28), dans sa théorie de la médiation technologique, souligne que « les technologies, lorsqu'elles sont bien utilisées, contribuent à façonner les relations entre les êtres humains et le monde ». Cette approche considère les technologies non pas comme de simples objets matériels opposés aux sujets humains, mais comme des médiateurs des relations homme-monde, remettant en question les domaines philosophiques traditionnels comme l'épistémologie, l'éthique et la métaphysique.

En conclusion, bien que l'écran agisse comme une extension du regard, il peut aussi constituer un obstacle à une présence pleine et authentique. Comme le soulignent M. Lombard et R. Reich (2000, p. 75), « la taille de l'écran joue un rôle significatif dans l'expérience de présence », suggérant que les différentes formes d'écrans peuvent influencer différemment notre perception de la présence de l'autre. La théorie de la médiation technologique nous invite à étudier empiriquement comment les êtres humains s'approprient et donnent du sens à ces médiations dans leurs interactions quotidiennes, soulignant l'importance de trouver un équilibre entre les avantages de la connectivité numérique et la préservation de relations humaines authentiques et incarnées.

2.2. La virtualisation du visage : exposition, anonymat, désincarnation

Avec l'essor des réseaux sociaux et des interfaces numériques, le visage humain tend à perdre sa profondeur symbolique pour devenir un objet d'exposition. Stylisé, filtré, retravaillé, il est intégré dans une logique de mise en scène de soi, où les avatars, les photos de profil et les filtres esthétiques participent à la fabrication d'un "moi numérique" contrôlé. Loin de l'épiphanie du visage décrite par Emmanuel Levinas, - lieu de l'appel, de la vulnérabilité, de la responsabilité- le visage virtualisé devient surface lisse, image choisie, présence calibrée. Il est détaché de son ancrage corporel, de sa fragilité, de son altérité.

Cette transformation participe d'un changement plus large que le philosophe B.-C. Han (Han, 2012, p.15), qualifie de « société de la transparence », où l'excès de visibilité finit par appauvrir la réalité elle-même. Han souligne que « les choses deviennent transparentes lorsqu'elles se départissent de toute négativité, lorsqu'elles sont lissées et nivelées ». Le visage, désormais surexposé, cesse d'être un mystère à rencontrer pour devenir une interface sociale destinée à capter l'attention.

Cette mise en spectacle du visage rappelle la réflexion de W. Benjamin sur la perte de "l'aura" dans l'œuvre d'art reproductible : à force d'être reproduit, détaché de son contexte, l'objet perd sa présence unique. En effet selon W. Benjamin (1936, p. 225), « ce qui se perd dans la reproduction photographique est l'ici et maintenant de l'œuvre d'art ». Le visage numérique subit une opération similaire : reproduit, filtré, rendu partageable, il perd peu à peu sa capacité à interpeller, à troubler, à imposer une présence.

Dans cet univers fluide, le visage devient désincarné. Il n'est plus porteur d'un appel éthique, mais réduit à des pixels, à des expressions stéréotypées, à des réactions émotionnelles modélisées. E. Levinas, (1971, p. 217), insistait sur le fait que le visage d'autrui me met en demeure, me convoque à la responsabilité : « Le visage est ce qui me défend de le tuer ». Or, dans le monde numérique, l'autre est devenu modifiable selon mes préférences, mes filtres, mes affinités. L'altérité radicale disparaît sous les options de personnalisation.

Cette logique conduit à une banalisation de la rencontre. Le visage n'est plus irruption, mais élément parmi d'autres, noyé dans un flux d'images. Ce qui devrait déranger devient familier, ce qui devrait interroger devient décoratif. L'altérité est absorbée dans un processus d'auto-confirimation : l'autre devient « un autre moi-même », ou pire, un objet interchangeable dans une vitrine numérique.

Ainsi, la virtualisation du visage transforme en profondeur notre rapport à autrui. Ce qui était chargé de présence devient image ; ce qui était porteur de responsabilité devient interaction algorithmique. En désincarnant le visage, les interfaces numériques affaiblissent la densité existentielle de la rencontre, réduisant essentiellement la relation humaine à une esthétique de la visibilité.

Cette transformation, si elle concerne l'ensemble des sociétés contemporaines, prend des formes particulières dans les contextes culturels où la relation à l'autre demeure profondément enracinée dans l'expérience corporelle, rituelle et communautaire. C'est le cas dans de nombreuses sociétés africaines, où l'usage des écrans, loin d'être neutre, suscite à la fois des pratiques nouvelles, des résistances symboliques et des tensions culturelles. Il devient alors nécessaire d'observer, dans les situations concrètes, comment cette médiation technique est reçue, adaptée, ou contestée au quotidien.

2.3. L'écran dans les pratiques africaines contemporaines : appropriation, résistances et tensions

Les effets de la médiation numérique s'observent concrètement dans les usages quotidiens des sociétés africaines en mutation. Chez les jeunes urbains en particulier, l'écran s'est imposé comme un outil incontournable dans les relations sociales, pédagogiques et professionnelles. L'enseignement à distance, les réunions en ligne et les échanges via les réseaux sociaux sont devenus des pratiques ordinaires, surtout depuis la pandémie de Covid-19 qui a accéléré l'intégration des technologies dans les espaces éducatifs et communautaires.

Cette appropriation reste cependant ambivalente. Comme le soulignent M. Ibrahim et C. Fagadé (2022, p. 45), l'usage des technologies numériques dans l'enseignement supérieur africain oscille « entre démocratisation de dispositifs et accentuation des inégalités sociales-numériques ». D'une part, ces technologies

offrent de nouvelles possibilités d'accès à l'éducation, mais d'autre part, elles peuvent creuser les écarts entre ceux qui ont accès à ces outils et ceux qui en sont privés.

Une enquête menée auprès d'étudiants maliens révèle cette dualité. Un étudiant témoigne : « Les cours en ligne nous permettent de continuer à apprendre malgré la distance, mais il manque quelque chose... On ne sent pas vraiment la présence des autres » (A. Konaté, 2023, p. 112). Cette observation rejoint l'analyse de S. Turkle (2011, p. 20) qui note que "nous sommes seuls ensemble", soulignant le paradoxe d'une connexion qui peut aussi isoler.

Dans les milieux plus traditionnels, la communication numérique est souvent perçue comme peu compatible avec les logiques relationnelles ancrées dans la coprésence. Un chef de village interrogé exprime cette réticence : « Comment puis-je juger de la sincérité de quelqu'un si je ne peux pas voir l'ensemble de son corps, ses gestes, sa posture ? » (A. Diallo, 2022, p. 89). Cette remarque fait écho à l'importance du langage corporel dans les cultures africaines, où, comme le note A. Hampâté Bâ (1972, p. 23), « la parole est à la fois son et geste ». La méfiance envers la dissociation entre la parole et le geste, entre le visage et le reste du corps, est particulièrement marquée dans les cultures africaines où la communication non verbale est essentielle. J.-G. Bidima (2020, p. 156) souligne que « dans la tradition africaine, la parole ne prend sens qu'en situation, dans une praxis dialogique incarnée ». Cette importance du contexte et de la présence physique pose un défi majeur à la communication médiatisée par écran.

Néanmoins, des formes d'appropriation créative émergent. Certains jeunes artistes utilisent les écrans pour réinventer les traditions. Comme l'explique F. K. Senghor (2021, p. 78), « les nouvelles technologies permettent de revisiter nos rituels, de les adapter à la modernité sans les trahir ». Cette hybridation entre tradition et technologie ouvre de nouvelles perspectives sur la

manière dont l'identité culturelle peut se négocier dans l'espace numérique.

Ainsi, l'écran en contexte africain n'est ni un simple prolongement des relations humaines, ni un danger systémique. Il est un espace de tension, où se joue la rencontre entre continuité culturelle et innovation technique. Cette complexité appelle à repenser l'éthique de l'altérité dans un monde médiatisé. Comme le suggère A. Mbembe (2020, p. 201), « il nous faut inventer une nouvelle éthique de la relation, capable de prendre en compte à la fois la richesse de nos traditions et les potentialités offertes par les nouvelles technologies ». Cette réflexion éthique devra aborder la question de la responsabilité envers l'autre dans un contexte où la présence est de plus en plus médiatisée, tout en restant attentive aux spécificités culturelles qui façonnent notre rapport à l'altérité.

III. Vers une éthique de l'altérité médiatisée : habiter l'écran autrement

Face aux transformations profondes induites par l'omniprésence des écrans dans les relations humaines, il devient urgent de repenser les conditions d'une éthique du lien. La médiation numérique n'est pas un simple outil neutre : elle redessine les contours de la rencontre, reconfigure le visage de l'autre, redéfinit la manière d'être en relation. Dès lors, l'enjeu n'est pas tant de refuser l'écran que de l'habiter autrement, c'est-à-dire d'y inscrire une responsabilité éthique qui rend possible une forme nouvelle d'attention à autrui.

3.1. Penser une présence à distance : responsabilité sans contact

La médiation numérique impose un paradoxe majeur à la relation éthique : peut-on véritablement être responsable de l'autre sans le toucher, sans le voir pleinement, sans l'éprouver

corporellement ? Dans une relation incarnée, le visage est ce qui s'impose à moi dans sa vulnérabilité immédiate, dans son exposition silencieuse. E. Levinas (1971, p. 217), en fait le lieu même de l'éthique : « Le visage est l'expression originelle, le premier mot : tu ne commettras pas de meurtre ». Mais lorsque le visage est filtré par un écran, parfois flou, interrompu, désynchronisé, que reste-t-il de cette parole éthique ?

À travers l'écran, le visage devient un signe fragile, une présence réduite à une image, mais qui continue de porter une attente, un appel. Il ne s'agit pas de nier cette fragilité, mais de l'assumer : c'est justement parce que cette présence est fragile qu'elle exige davantage de soin. Comme l'écrit Levinas (1982, p. 90), « La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. [...] Il y a dans le visage une pauvreté essentielle ». L'absence du corps ne supprime pas l'exigence éthique ; elle l'amplifie en la rendant plus discrète, plus exigeante.

Dans cette perspective, il s'agit de penser une phénoménologie de l'absence-présence, où l'autre est là sans être là, mais où cette forme d'être-là-à-distance n'abolit pas le lien, ne le rend pas illusoire. Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, avait déjà ouvert la voie à cette réflexion : la perception est toujours incomplète, partielle, et pourtant signifiante. L'écran, dans cette logique, ne détruit pas la présence, mais l'altère ; il nous oblige à reconstruire du sens dans une relation appauvrie, à produire de la présence là où elle n'est plus évidente.

Le philosophe B. Stiegler (2018), dans ses réflexions sur la technique, proposait de ne pas opposer l'humain et la technologie, mais d'en penser l'articulation : la technique n'est pas le contraire de l'éthique, mais son milieu possible. Il nous revient alors d'inventer une manière d'habiter la technique, de faire de l'écran non pas un espace de distance froide, mais un lieu à partir duquel se renouvelle l'attention à l'autre.

Cette attention suppose un déplacement : ne plus attendre de l'écran une reproduction fidèle du lien direct, mais en faire un

lieu de présence altérée, à cultiver avec délicatesse. C'est une manière de retrouver, même à travers la distance, la capacité d'écouter, de regarder, de répondre. Ce que Levinas appelait "visage", et qui ne se réduit jamais à l'apparence physique, peut encore advenir dans l'écran, non comme évidence, mais comme appel discret, fragile, mais tenace à la responsabilité. Comme le souligne E. Levinas, (1971, p. 216), « Le visage me parle et par là m'invite à une relation ».

Cette réflexion sur la présence à distance et la responsabilité sans contact ouvre de nouvelles perspectives sur notre rapport à l'autre dans l'espace numérique. Elle nous invite à repenser nos pratiques et à développer une approche plus éthique de nos interactions médiatisées. Il devient alors crucial d'explorer comment revaloriser le temps, l'écoute, le silence et le regard dans nos échanges numériques, afin de préserver la profondeur de notre relation à l'autre, même à travers la médiation technologique. Cette démarche nous permettra de passer d'un usage purement technique des écrans à une utilisation véritablement éthique, respectueuse de l'altérité et de la dignité humaine.

3.2. De l'usage technique à l'usage éthique des écrans

Si l'écran transforme notre rapport à l'autre, il ne le condamne pas pour autant. La médiation technologique peut être habitée éthiquement, à condition de ne pas en faire un simple instrument d'efficacité ou de distraction. Passer de l'usage technique à l'usage éthique des écrans, c'est replacer l'humain au centre de la médiation, en redonnant valeur au temps, à l'écoute, au silence, au regard, tous ces éléments souvent comprimés ou négligés dans les interactions numériques.

Dans un monde numérique dominé par la vitesse, l'instantanéité et la saturation d'informations, il devient crucial de revaloriser le temps. Le temps de l'autre n'est pas celui de l'algorithme ; il est fait d'attente, de lenteur, de disponibilité. Une rencontre, même

numérique, suppose une forme de suspension, un espace pour l'attention et la résonance. Redonner du poids au silence, non pas comme vide, mais comme lieu d'accueil, c'est permettre à l'autre d'exister dans l'échange, même à travers l'écran. Ce silence, lorsqu'il est habité, devient un langage éthique : celui du respect, de la retenue, de la disponibilité.

Dépasser la logique du flux implique de rompre avec la consommation continue d'images, de messages, de contenus qui effacent la singularité de l'autre dans un mouvement de défilement sans mémoire. Ce que le philosophe B.-C. Han (2017), critique comme une « violence de la transparence », une exposition permanente sans profondeur, peut être inversée si l'on redonne sens à la rencontre. La rencontre n'est pas une connexion parmi d'autres : elle est événement, surgissement, interruption. Même à travers un écran, elle peut advenir si l'on accepte de ralentir, de nommer, d'écouter, de répondre autrement.

Dans cette perspective, éduquer au regard, même à distance, devient un enjeu central. Le regard porté sur l'autre à travers une caméra ou un écran n'est pas neutre. Il peut être instrumentalisant, distrait, désengagé, ou au contraire habité, attentif, bienveillant. Il s'agit de développer une pédagogie de la présence médiatisée, qui forme au respect de l'image de l'autre, au soin porté à sa parole, à l'attention aux signes faibles d'une présence réelle. Ce regard éthique dépasse le visible pour accueillir ce qui ne se dit pas, ce qui échappe au contrôle, ce qui rend l'autre unique.

Dans le contexte africain, l'apprentissage d'un regard éthique à travers les écrans peut s'appuyer sur des traditions relationnelles riches, où l'écoute, le silence et la posture constituent déjà des langages à part entière. Il ne s'agit pas de dresser une opposition entre tradition et technologie, mais de transposer dans l'univers numérique des gestes porteurs de sens : saluer avec considération, respecter les temps de parole, accueillir le silence.

Autant d'attitudes à réinventer derrière l'écran pour préserver la densité humaine de la relation.

En somme, habiter l'écran éthiquement, c'est faire en sorte que la technique ne masque pas la rencontre, mais qu'elle la rend possible autrement : non plus dans la pleine coprésence, mais dans une présence apportée, respectueuse, attentive. C'est retrouver, même dans la médiation, le sens du visage comme appel, du silence comme accueil, et du temps partagé comme signe d'une responsabilité renouvelée. Une telle posture ouvre la voie à une redéfinition plus large de la relation humaine, dans laquelle l'altérité elle-même, loin d'être effacée par la technologie, peut être réinventée à la croisée des traditions culturelles et des nouveaux mondes numériques.

Cette réinvention de l'altérité à travers les écrans soulève des questions cruciales sur la manière dont nous pouvons préserver et adapter nos traditions relationnelles dans un contexte de plus en plus numérisé. Comment pouvons-nous concilier l'enracinement culturel avec l'ouverture qu'offrent les nouvelles technologies ? C'est cette tension féconde entre héritage et innovation que nous allons explorer dans la section suivante.

3.3. Pour une altérité réinventée : entre enracinement culturel et ouverture numérique

Dans un monde où la présence se reconfigure sous l'effet du numérique, l'altérité ne disparaît pas : elle change de visage. Ce visage n'est plus seulement celui que l'on croise physiquement dans la chaleur des rencontres incarnées, mais aussi celui que l'on devine derrière un écran, figé ou pixelisé. L'écran devient à la fois surface de contact et espace de tension, révélant un nouveau mode de relation à l'autre : plus distant, parfois fragile, mais toujours porteur de lien. Cette transformation est particulièrement marquante en Afrique de l'Ouest, où la relation à l'autre demeure profondément ancrée dans des formes de

médiation communautaires : parole ritualisée, silence signifiant, gestes du respect, hiérarchie symbolique du regard.

Loin de rendre ces traditions obsolètes, le numérique offre l'opportunité de les réinventer. Les pratiques numériques africaines témoignent d'une capacité à transposer, dans les usages technologiques, les codes du dialogue, de l'écoute et de la reconnaissance mutuelle. Ainsi, dans de nombreux villages maliens et burkinabè, les conseils communautaires et réunions pastorales se tiennent désormais en visioconférence : chaque intervenant doit être visible et identifiable à l'écran, la prise de parole suit l'ordre coutumier, et les temps de silence sont respectés pour garantir l'écoute et la réflexion collective. Selon une enquête menée en 2021 par l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire à Bamako, plus de 38 % des communautés rurales ayant accès à Internet utilisent désormais ces dispositifs pour maintenir le dialogue social et la transmission des valeurs, malgré l'insécurité ou l'éloignement géographique¹.

La pastorale par les médias en est une illustration significative. Au Burkina Faso, au Mali ou au Sénégal, les messes et catéchèses sont diffusées en ligne en langues locales, intégrant proverbes, chants et gestes rituels. Les groupes de prière virtuels, les modules de formation à distance et les plateformes d'écoute spirituelle s'appuient sur les traditions orales pour maintenir la continuité communautaire. Cette hybridation permet de perpétuer la transmission des valeurs, d'assurer la solidarité et d'accompagner les jeunes dans leur quête de sens, même à distance. Elle répond à une demande croissante : selon l'UNESCO (2024), plus de 70 % des applications éducatives et pastorales utilisées en Afrique francophone intègrent aujourd'hui des éléments de pédagogie orale traditionnelle.

Cette réinvention du lien numérique s'appuie sur des valeurs endogènes. Comme le souligne Achille Mbembe, (2022, p. 122) « la revendication de la différence peut être un moyen

d'échapper à la négation de soi imposée par l'universalisme colonial ». L'appropriation du numérique n'est donc pas soumission à un modèle extérieur, mais création de formes relationnelles inédites à partir de références locales. Les cérémonies diffusées en ligne respectent les rituels de salutation et les temps de silence ; les formations hybrides intègrent la parole des anciens et les proverbes ; les dialogues intergénérationnels en visioconférence reproduisent les rythmes de la palabre. Ces initiatives témoignent d'une volonté de faire dialoguer technologie et héritage culturel, et de ne pas dissocier l'innovation de la mémoire.

Pour que la médiation numérique ne soit pas synonyme de dépersonnalisation ou d'appauvrissement du lien, mais au contraire, un espace de renouvellement de l'altérité, il est essentiel d'énoncer des principes concrets, adaptés au contexte africain et à la réalité des écrans. Ces principes, enracinés à la fois dans la philosophie de l'altérité et dans les traditions relationnelles africaines, peuvent servir de repères pour une éthique numérique véritablement habitée :

Reconnaissance de la singularité de l'autre : La première exigence consiste à préserver la capacité à reconnaître l'autre dans sa différence, sa vulnérabilité et sa dignité, même à travers la médiation technique. Il s'agit de refuser la réduction de l'autre à un simple profil, avatar ou image, et de cultiver une attention à la parole, au silence, au regard – même médiatisés. Cela suppose de valoriser la diversité des visages, des histoires et des cultures, en s'inspirant des traditions africaines où chaque visage porte une mémoire et une identité. Cette reconnaissance se traduit par des pratiques numériques qui laissent place à l'expression individuelle, à l'écoute active et à l'accueil de la parole de l'autre, sans la dissoudre dans le flux anonyme des communications.

Responsabilité dans la médiation : L'éthique de l'altérité impose à chaque acteur – utilisateur, médiateur, plateforme – d'assumer la responsabilité de ses gestes, de ses paroles et de ses choix techniques. Il ne s'agit pas seulement de respecter l'autre, mais aussi de veiller à ne pas instrumentaliser la relation, à ne pas diffuser de contenus déshumanisants, et à garantir un espace de dialogue où la parole de chacun peut être entendue et respectée. La responsabilité implique également la conscience des effets de la médiation numérique : reconnaître que l'écran transforme la relation, et adapter les dispositifs pour préserver la confiance, la confidentialité et l'authenticité du lien.

Justice et équité dans l'accès et la visibilité : Promouvoir l'altérité éthique suppose de lutter contre toutes les formes d'exclusion, d'invisibilisation ou de discrimination dans l'espace numérique. Cela passe par des politiques d'inclusion numérique (accès aux outils, aux langues, aux contenus adaptés), mais aussi par la vigilance face aux algorithmes ou pratiques qui renforcent les stéréotypes ou les inégalités. Il s'agit de garantir que chaque voix puisse être entendue, que chaque visage puisse être vu, et que nul ne soit effacé par la technique ou la norme dominante. Cette exigence rejoint l'idéal de justice sociale porté par les traditions africaines du conseil et de la palabre, où chaque membre de la communauté a droit à la parole et à la reconnaissance.

Transparence et consentement éclairé : Le respect de l'autre implique une transparence sur les usages, les données et les modalités de la médiation. Les utilisateurs doivent être informés de la manière dont leurs images, leurs paroles ou leurs interactions sont utilisées, stockées ou partagées. Le consentement doit être libre, éclairé et révoquant, en particulier dans les contextes de communication sensible (éducation, pastorale, santé, etc.). Cette transparence est essentielle pour

instaurer un climat de confiance et pour permettre à chacun de garder la maîtrise de son image et de sa parole dans l'espace numérique.

Transmission des valeurs et éducation à l'altérité : Enfin, une éthique de l'altérité numérique passe par un effort d'éducation et de transmission. Il s'agit de former les jeunes et les moins jeunes à la culture du respect, de l'écoute, du dialogue et de la responsabilité dans l'espace numérique. Les traditions africaines, riches en pratiques de transmission orale, de rituels de parole et de pédagogie du respect, offrent ici des ressources précieuses à adapter. Cela inclut la valorisation de la parole des aînés, l'intégration des proverbes et récits dans les contenus numériques, et la création d'espaces de pastorale et de formation à distance qui maintiennent la densité éthique du lien. L'éducation à l'altérité numérique doit ainsi viser à faire de l'écran non un lieu d'oubli, mais un espace de mémoire, de dialogue et de reconnexion humaine.

Ces principes, enracinés dans les traditions africaines du dialogue, du conseil et de la réconciliation, permettent de faire de l'espace numérique un lieu d'hospitalité, de dialogue et de reconnaissance mutuelle, et non un simple espace de consommation ou de contrôle. Ils favorisent la continuité des valeurs communautaires et la capacité à habiter la modernité sans perdre la profondeur du lien humain.

En définitive, loin de condamner à l'isolement ou à l'uniformité, la technique peut devenir le lieu d'une altérité renouvelée : une altérité qui traverse les écrans avec vigilance et respect, qui ne rejette pas la technologie mais lui donne un visage humain, une voix juste, un rythme habité. À condition de l'enraciner dans nos cultures de la parole, du visage et du silence, cette modernité peut devenir africaine, au sens fort : porteuse de lien, de mémoire et de responsabilité. Ainsi, la transmission des valeurs, la pastorale par les médias et l'invention de nouveaux rituels

numériques témoignent de la vitalité d'une altérité réinventée, capable de conjuguer enracinement culturel et ouverture à l'innovation.

Conclusion générale

À l'heure où les technologies numériques bouleversent nos manières de communiquer, la question de la rencontre authentique avec l'autre, lorsque son visage ne nous fait plus face mais apparaît à travers un écran, devient centrale. Ce questionnement, loin d'être abstrait, engage la façon dont nous tissons le lien, reconnaissons l'autre et assumons notre responsabilité envers lui, au cœur même de nos sociétés.

Cet article a cherché à éclairer cette problématique en croisant la phénoménologie du visage, notamment chez Emmanuel Levinas, avec la richesse des pratiques relationnelles et symboliques des cultures ouest-africaines. En Afrique, la relation à l'autre se fonde sur la présence du corps, du regard, de la parole incarnée : une densité de la rencontre que la médiation numérique vient transformer, parfois en la fragilisant, parfois en la renouvelant.

Mais cette réflexion ne reste pas théorique : elle s'ancre dans les réalités sociales concrètes, là où l'insécurité ou la mobilité contrainte rendent la coprésence impossible. Dans ces contextes, l'écran devient un espace de dialogue, de décision collective et de transmission des valeurs. Réunions familiales, conseils de sages, formations pastorales ou débats communautaires s'organisent désormais à distance, à condition que chaque participant soit reconnu et identifié par la communauté. Cette adaptation témoigne de la capacité des sociétés africaines à conjuguer tradition et innovation pour préserver la continuité du lien humain.

La portée sociale et utilitaire de cette étude se manifeste ainsi dans sa capacité à offrir des repères conceptuels et culturels pour

accompagner la mutation des formes de présence, sans renoncer à ce qui fait la profondeur du lien. Elle propose aux acteurs éducatifs, religieux, communautaires et politiques un cadre de réflexion pour structurer des médiations numériques fidèles aux valeurs relationnelles africaines.

Pour que la technique ne soit pas synonyme d'oubli de l'autre ou de déshumanisation, il est essentiel de s'appuyer sur une éthique de la médiation qui conjugue plusieurs exigences : reconnaître la singularité de chaque personne, même à distance, en restant attentif à la parole, au regard et à la diversité des histoires ; assumer la responsabilité de nos choix techniques et de nos formes de communication, en préservant la confiance et l'authenticité du lien ; garantir la justice et l'équité dans l'accès et la visibilité, afin que nul ne soit exclu ou invisibilisé ; assurer la transparence et le consentement éclairé sur l'usage des données et des images ; promouvoir enfin la transmission des valeurs, en adaptant les traditions de respect, d'écoute et de dialogue à l'univers numérique.

C'est en articulant ces principes que l'Afrique pourra transformer le défi numérique en ressource éthique et culturelle, non pas en se pliant à une standardisation des visages et des échanges, mais en y inscrivant sa propre sagesse relationnelle : celle du visage respecté, du dialogue partagé et de la communauté habitée.

En définitive, le numérique ne doit pas être un espace de repli ou de rupture, mais un lieu à habiter avec vigilance, un temps à ralentir, un visage à redonner à la relation.

Bibliographie

Abiodun R. (1994). *Yoruba Art and Language: Seeking the African in African Art*. Cambridge, Cambridge University Press, 434 p.

Benjamin W. (1936). *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*. Paris, Éditions Allia, 123 p.

Bidima J.-G. (2020). *La palabre : une philosophie de la parole*. Paris, Éditions du Cerf, 208 p.

Brahim M., Fagadé C. (2022). L'impact des technologies numériques sur l'enseignement supérieur en Afrique. *Revue africaine des sciences de l'éducation*, vol. 12, n° 1, p. 45-67.

Diallo A. (2022). La communication numérique dans les communautés rurales africaines. *Journal of African Studies*, vol. 15, n° 3, p. 88-102.

Diarra M. (2018). *Les masques dogons : entre tradition et modernité. Études maliennes*, n° 86, p. 45-67.

Dieterlen G. (1988). *Essai sur la religion bambara*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 264 p.

Diop C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*. Paris, Présence Africaine, 404 p.

Dramé M. (1984). Les chaînes non-parlées dans la communication négro-africaine. *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 24, n° 95, p. 353-365.

Eboussi Boulaga F. (1977). *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*. Paris, Présence Africaine, 230 p.

Gergen K. J. (2002). The Challenge of Absent Presence. In Katz J. E., Aakhus M. A. (dir.), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 227-241.

Hampâté Bâ A. (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Paris, Présence Africaine, 301 p.

Han B.-C. (2012). *Transparence société*. Paris, Presses Universitaires de France, 125 p.

Han B.-C. (2020). *L'expulsion de l'autre*. Paris, Presses Universitaires de France, 128 p.

Keita A. (2023). La Biennale artistique et culturelle du Mali : un pont entre passé et présent. *Cahiers d'études africaines*, vol. 63, n° 249, p. 5-28.

Konaté A. (2022). Les jeunes et les médias sociaux en Afrique : entre expression et aliénation. *Revue africaine des médias*, n° 12, p. 154-170.

Levinas E. (1971). *Totalité et Infini*. La Haye, Martinus Nijhoff, 348 p.

Levinas E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 319 p.

Levinas E. (1982). *Éthique et Infini*. Paris, Fayard, 125 p.

Levinas E. (1984). *Éthique comme philosophie première*. Paris, Payot & Rivages, 213 p.

Lombard M., Reich R. (2000). At the Heart of It All: The Concept of Presence. *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 3, n° 2, p. 75-77.

Mbembe A. (2020). *Brutalisme*. Paris, La Découverte, 272 p.

Mbembe A. (2020). *Nécropolitique*. Paris, La Découverte, 160 p.

Mbembe A. (2022). *La communauté terrestre*. Paris, La Découverte, 202 p.

Merleau-Ponty M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 296 p.

Ntuli P. (2012). Urban Art and Identity in Africa. *Journal of Contemporary African Art*, n° 30, p. 74-81.

Ricœur P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 400 p.

Senghor F. K. (2021). L'art numérique africain : entre tradition et innovation. *Journal of Contemporary African Art*, n° 45, p. 76-89.

Sissao A. J. (2002). Signes graphiques Moose et leurs significations : le cas des scarifications ethniques des moose du

Burkina Faso. *Revue du Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique du Burkina Faso*, n° 4, p. 2-13.

Stiegler B. (2018). *Qu'appelle-t-on panser ? 1. L'immense régression*. Paris, Les Liens qui Libèrent, 320 p.

Temple C. N. (2020). *Black Cultural Mythology*. Albany, SUNY Press, 298 p.

Turkle S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York, Basic Books, 360 p.

Umeh J. (2016). Nonverbal Communication in Africa. *Journal of African Studies*, vol. 10, n° 2, p. 123-140.

Verbeek P.-P. (2015). Beyond Interaction: A Short Introduction to Mediation Theory. *Interactions*, vol. 22, n° 3, p. 26-31.

Vogel S. (1997). *Baule: African Art, Western Eyes*. New Haven, Yale University Press, 312 p.

Webographie

Aboubakar T. (2024). *Les scarifications en Afrique*. BBC Afrique, 18 décembre 2024. Disponible sur : <https://www.bbc.com/afrique/articles/C3wexwwn92quo> (consulté le 8 janvier 2025).

Bafujiinfos. (2023). *La calebasse, symbole d'hospitalité et de féminité chez les Lobi*. Disponible sur : <https://bafujiinfos.com/culture-la-calebasse-symbole-dhospitalite-et-de-feminite-chez-les-lobi/> (consulté le 15 février 2025).

CECI. (2024). *Un mois au Mali : trois mots pour faire partie de la famille*. Disponible sur : <https://www.ceci.ca/fr/blogue/un-mois-au-mali-trois-mots-pour-faire-partie-de-la-famille/> (consulté le 1er mars 2025).

Soninkara.com. (2024). *Diatiguiya : le sens de la cordialité et de l'hospitalité malienne*. Disponible sur

: <https://soninkara.com/diatiguiya-le-sens-de-la-cordialite-et-de-lhospitalite-malienne/> (consulté le 12 mars 2025).

Wiktionnaire. (2024). *Diatiguiya*. Disponible sur : <https://fr.wiktionary.org/wiki/diatiguiya> (consulté le 2 avril 2025) .

Enquête de terrain

Université Catholique de l’Afrique de l’Ouest – Unité Universitaire à Bamako (UCAO-UUBa). (2021). *Osons le numérique*. Enquête collective menée par les étudiants de Licence 3, UFR Sciences Juridiques, sous la direction de T. Samaké.