



Éducation et humanisation : conquérir l'humain de l'homme ?

Fatié OUATTARA*

Résumé

L'homme se définit par l'humanité ; mais il y a en lui une bonne part d'inhumanité. L'humanisme signifie, en effet, que l'homme est un être libre, qui a l'obligation d'appliquer la loi morale à sa vie, de traiter son semblable comme une fin en soi. Dit autrement, l'agir libre et volontaire de l'homme doit se fonder sur des principes moraux et juridiques qui régissent le vivre-ensemble dans l'esprit de la paix. Le rôle de l'éducation est, d'emblée, indéniable dans la construction de la société pacifique et la réalisation de l'homme meilleur : l'éducation est, selon E. Kant, le moyen de la transformation progressive de l'animalité en humanité, car l'homme naît inachevé, avec un réel penchant pour la liberté à encadrer avec rigueur pour qu'il ne finisse pas par lui sacrifier tout.

Mots-clés : éducation, humanisme, morale, éthique, paix.

Education and humanization : conquer the human of man ?

Abstract

Man is described throughout humanity; but inside him, there is a good side of inhumanity. Humanism means, in deed, that Man is a free creature that has the duty to apply to his life moral law, to treat his follow as an end in itself. In another way, the free and voluntary act of Man should be based on the moral and legal principles that guide the "life-together" in the sense of peace. The role of education is, at the thirst attempt, undeniable in the building of the peace loving society and the realization of the best man: education is, according to E. Kant, the mean of progressive transforming from animality into humanity, because Man was born uncompleted, with a real bias for freedom to frame strictly in order not to be finally get satisfied by it.

Keywords: education, humanism, moral, ethic, peace.

* Université Ouaga 1 Pr Joseph Ki-Zerbo ; ofatjoe2003@yahoo.fr



Introduction

Il est d'un intérêt renouvelé de réfléchir aux actes de l'homme, de rechercher l'humain par-dessus l'homme, de réinterroger les concepts d'humanité et d'humanisme à travers le rôle et la place de l'homme dans l'espace (éducatif, culturel, communautaire, étatique) en termes de relations, d'influences et d'interactions. Mais qui est l'homme pour qu'il y ait besoin de penser les conséquences de ses manières d'être au monde avec autrui ?

De prime abord, il ressort chez E. Kant (2000, p. 93), que l'homme n'est rien sans l'éducation, c'est-à-dire qu'il est ce qu'elle fait de lui. L'éducation est le moyen et la condition de la formation et du devenir humain de l'homme. Il s'ensuit que, selon E. Kant (2002, p. 217), du point de vue du caractère (naturel, tempérament, pensée), il y a ce que l'homme peut faire de lui-même, comme il y a ce qu'on peut faire de lui. L'homme montre par son agir qu'il est animé par la volonté de faire, soit du Bien, soit du Mal.

Ces considérations kantienne renouvellent aujourd'hui l'intérêt de saisir le sens de l'orientation éthique de l'agir de l'homme (M. Savadogo, 2001), eu égard aux atteintes à la vie (éthique, dignité, droit), la violence (terrorisme) dont les conséquences sont aussi nombreuses que fâcheuses pour les individus et les nations. Quand on sait que ce sont des hommes dits « humains » qui agissent mal, alors on est en droit de se questionner. Tout homme est-il un humain ? Naît-on humain, ou bien le devient-on par l'éducation ? Celui qui a commis un crime contre l'humanité cesse-t-il d'être humain, ou peut-il perdre son humanité ? L'acte inhumain est-il détachable de la personne de son auteur ? Comment, parce que la nature humaine est perfectible, transformer les mauvais en des êtres meilleurs ? Quelle éducation pour quelle responsabilité sociopolitique future, pour la paix civile ?

La réponse à ces questions suggère à l'esprit de commencer par redécouvrir le sens de l'humanité et de l'humanisme à l'aune de la pensée d'E. Kant. L'enquête portera, ensuite, sur les failles de l'organisation collective qui, gagnée par l'esprit partisan et l'égoïsme des acteurs politiques, sacrifie la souffrance des peuples et les droits de la minorité (ethnique, raciale, religieuse) à l'autel du mépris et de l'antidémocratie qui sont, pourtant, des ouvertures sur la radicalisation et la révolte sociale. La pensée s'achèvera sur le bien-fondé du combat éducatif des civilisés contre l'inhumanité, contre la barbarie que dévoilent les actes d'indiscipline et d'incivisme des plus jeunes en l'esprit desquels il convient de fonder le respect de l'Autre, de développer les germes de l'amour et les valeurs cardinales de la paix.

1. L'humain, par-delà l'homme

« Aidez nos élèves à devenir des êtres humains. Vos efforts ne doivent jamais produire des monstres éduqués, des psychopathes qualifiés, des Eichmann instruits. La lecture, l'écriture, l'arithmétique ne sont importantes que si elles doivent rendre nos enfants plus humains ». Telle est la requête inspirée de sa méfiance vis-à-vis de l'enseignement que Haim Ginott, un survivant des camps de concentration, faisait chaque année aux enseignants de l'établissement dont il assurait la direction.

Le projet éducatif commun à toutes les sociétés est le suivant : développer le capital humain, apprendre à être humain, à être plus humain, simplement humain, et surtout à savoir rester humain. Il s'agit, chez E. Kant (2000), de faire en sorte que par ses actes, mots et pensées, l'homme se

déploie dans le développement de ses germes en vue d'atteindre sa destination finale qu'est l'humanité : il ne doit ni la pervertir, ni la trahir ; d'où l'éducation est au service de l'universalisation de la cause humaine. L'homme n'est pas toujours l'humain, d'où ces questions : qu'est-ce que l'homme ? Qui est l'humain ? Le profane identifierait d'office l'homme à l'humain, prend l'un pour l'autre sans réfléchir. Et pourtant, cette assertion est au fond discutable quand on se penche du côté du caractère de l'homme, bon ou mauvais ; caractère qui montre à quels moments et à travers quels actes ou comportements l'homme est ou pas humain.

Nous avons affaire à une question métaphysique qui porte sur l'identité spécifique de la personne, de l'homme. Nous savons de quoi il s'agit ; nous pouvons montrer du doigt un homme qui passe dans la rue, à travers la fenêtre, mais il nous est difficile, voire impossible de dire exactement en quoi consiste au fond le fait pour lui d'être un homme ou un non-homme. La personne, l'homme et l'être humain sont coréférentiels, l'un passe pour être synonyme de l'autre concept, à peu près ; ils sont presque identiques ; ils désignent la même chose ou presque dans la nature, de telle sorte qu'il ne semble pas si facile d'affirmer qu'il existe des êtres non-humains, ou qu'un être humain puisse ne pas en être une personne.

Cette question se rapporte à celle de l'identité numérique de la personne de l'homme, à savoir, selon G. Lenclud (2009, p. 8), « ce qui fait qu'une personne est celle qu'elle est, et surtout qu'elle reste celle qu'elle est et ce qu'elle est seule à être, en dépit des changements qui l'affectent au cours de son existence ». L'homme en tant que concept est invariable, il est le même partout, et il est reconnu être le même sur tous les continents, dans toutes les races et ethnies, c'est un être. Ontologiquement, l'homme est une essence : l'homme ne change pas, il est partout le même selon qu'on considère l'ethnie, la race et la couleur de la peau ; il est soit Sénoufo, Bwaba, Moaga, etc.

On peut, du fait de la communauté de l'identité humaine, dire que nous sommes tous des hommes, des personnes, sans exception. L'homme comme concept est vide de sens, ne vit pas encore ; et c'est ce manque de substance individualisante qui donne lieu de penser l'homme pour lui trouver une signification qui va au-delà de son simple fait d'être-là comme un objet. L'intersubjectivité chez J.-P. Sartre (1996) signifie que l'homme apparaît comme une chose, un corps, un objet posé devant nous, sur laquelle nous pouvons poser notre regard ; lequel objet regardé peut lui-aussi nous regarder à souhait, nous objectiver : l'homme n'est pas en ce moment ce qu'il est, doit être. En tant que pur concept pour la pensée, l'homme n'est pas encore une valeur absolue, en soi et pour autrui : il peut, il doit, il est appelé à le prouver par son agir libre, la parole et sa volonté de vouloir. L'homme est appelé à prendre place au monde, à en jouir, il est censé marquer son existence par des actes humains.

Autant de façons d'apparaître de l'homme qui signifient qui il est en vérité ; mais avant qu'il veuille et agisse, il est un concept pur, comme quand il est crié : « voici un homme qui passe », donnant à se demander : qui est-ce ? où va-t-il ? que cherche-t-il ? est-il ou pas dangereux ? L'homme en vérité, celui dont parle E. Kant (2002), se définit à travers ces trois dispositions : technique (il a des mains, capacité à manier les arts), pragmatique (habileté à utiliser d'autres hommes à d'autres fins, par la culture, l'éducation) et morale (être par nature bon ou mauvais, qui fait le bien ou le mal).

Ces trois dimensions de l'homme s'imbriquent et font de lui un être complet, « destiné par sa raison à former une société avec les autres et dans cette société à se cultiver, à se civiliser et à se

moraliser par l'art et par les sciences ; [...] à se rendre digne de l'humanité dans l'actif combat contre les obstacles qu'oppose la grossièreté de sa nature », écrit E. Kant (2002, p. 265). Cette pensée, qui peut être interprétée de deux façons différentes, fait savoir que l'homme a un caractère ambigu, et cela dans son espèce.

L'homme est doué de la faculté de raison pratique ; il a aussi la pleine conscience de sa liberté, en même temps qu'il est soumis à la loi du devoir et affecté du sentiment moral de la justice et de l'injustice. L'innéité et l'intelligence font de l'homme un être « bon par nature ». En d'autres termes, l'homme est sa propre fin ; il est une volonté agissante ; il a des intentions, il pose des actes, il a des aspirations. En revanche, le même homme « bon par nature », qui a aussitôt commencé à faire usage de sa liberté, éprouve un actif désir de l'illicite, désir inné du mal, dont il a lui-même conscience et qui finit par convaincre qu'il est « mauvais par nature ».

C'est à l'intérieur de ces deux dispositions naturelles de l'homme, être conscient, rationnel, parlant et, par cela même, être responsable de ses faits, gestes, pensées et paroles, donc un sujet de devoirs et de droits, que se détermine et se juge le destin terrestre de l'homme. C'est à partir de là aussi que s'établit la distinction entre ce qui fait de l'homme un humain, ce qu'il y a ou pas d'humain en l'homme, et ce qui le transforme en non-humain ou en inhumain. Ce qui revient à dire que l'humanité se mérite, que tout homme n'est pas né humain, qu'il le devient au moyen de l'éducation (morale et spirituelle) ; d'où, en tant qu'être perfectible, tout homme aspire à l'humanité comme ultime état de sa réalisation. Pour étayer ce propos, il convient de rechercher le sens du concept d'humanisme.

Doctrine philosophique, l'humanisme est la considération selon laquelle l'homme est en soi et pour soi la valeur suprême, un être humain, un être digne, celui dont on éprouve au fond de soi l'amour, avec qui on partage le sentiment d'exister et le désir de vivre dignement en étant raisonnable. Mais, la coexistence des êtres, quoiqu'ils soient conscients et responsables, ne se passe pas sans heurts, sans mésententes et conflits qui, dans l'autre cas, donne un sens à leur condamnation de continuer à vivre ensemble, à s'appartenir les uns aux autres. Autrement dit, sous le couvert d'E. Kant (1990, p. 101), « la vie est une bataille ; la fleur de l'humanité pure et immortelle est une couronne chèrement conquise ». La vie de l'homme est tenaillée par des remises en cause permanentes, elle est tourmentée par d'innombrables et difficiles réalités qui ont tendance à nous décourager dans notre inlassable quête de l'humain en l'homme.

La vie heureuse ou pacifique n'est donc jamais donnée d'avance ; le vivre-ensemble harmonieux, la concorde et le consensus social se construisent par des efforts jamais vains. Elle est la résultante de l'action collective motivée par l'espoir d'un mieux-être ; elle n'est pas une simple somme d'actions individuelles qui manquent de rassurer de l'existence d'un fond commun le plus intrinsèque possible. La vie humaine se construit et se tient par un nœud qui est le symbole de la force commune, la matérialisation de l'union sacrée et sécurisée des volontés individuelles contractantes.

La vie humainement vécue est synonyme d'unité dont le fil, en se ressoudant sans cesse malgré la recrudescence des folies des inhumains, finit par convaincre de son insécabilité, donc de sa survie par-delà l'existence du mal en les hommes. C'est pour parer le plus longtemps possible à cela qu'il est, selon M. Heidegger (1996, p. 84), nécessaire de continuer à « réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, "barbare", c'est-à-dire hors de son essence ».

L'humanisme est bien le mouvement phénoménologique de concrétisation, réalisation ou matérialisation de l'homme en sa qualité d'être qui tend perpétuellement vers la vertu, qui veut être vertueux, qui aime le Bien en soi, en l'homme et pour soi. C'est le point de vue défendu par M. Heidegger (1996, p. 86) pour qui l'humanisme est « l'effort visant à rendre l'homme libre pour son humanité et à lui faire découvrir sa dignité ». L'humanisme désigne en vérité la conquête sans fin de l'humain en tout homme, ou la préparation à faire éclore, puis à accueillir l'humain qui habite en chaque homme.

Le commentaire suivant que fait R. É. Bambara (2013) de la pensée humaniste d'É. Levinas est, sans nul doute, une interpellation de l'humanité quant à son entière responsabilité vis-à-vis de l'autre homme ; devoir ou exigence morale qui consiste à l'aider à se rendre accessible à lui-même comme à un autre humain, à s'ouvrir à lui. C'est une façon de dévoiler à l'homme ce qu'il est sans le savoir, ce qu'il a d'humain à réaliser et à préserver de toute forme d'indignation. Pour R. É. Bambara (2013, p. 172-173) :

Levinas vise explicitement ce qu'il y a d'humain en l'homme. L'usage du mot homme dans ses écrits présente un enjeu : c'est une incitation, un appel à devenir humain. Est homme celui qui mérite ce qualificatif ou qui parvient à s'élever à la hauteur de l'exigence incluse dans ce mot. Être humain est ce qu'exige comme norme l'éthique de Levinas. [Mais] l'accession à ce statut n'est pas toujours acquise. L'inhumain est toujours présent et peut se manifester dans les actes de l'homme. Dans le mot homme, il y a une valeur qui mérite à la fois d'être préservée et réalisée : c'est l'humain de l'homme. L'expression l'humain de l'homme ne désigne pas une essence. Elle nomme ce qui dans l'homme est constamment menacé par les pratiques déshumanisantes des semblables.

À travers cette interprétation de l'éthique de l'humain construite, élaborée et explicitée par É. Levinas, on découvre qu'il y a à juste titre un mérite à être humain, que la grandeur de l'homme réside dans sa capacité à s'élever volontairement du statut d'homme à celui d'humain, pour avoir compris que tout en l'homme n'est pas humain. Cette conquête de l'humain par-dessus l'homme montre que l'homme est, par opposition à l'humain, une « essence invariable » (É. Levinas, 1963, p. 412).

Ce fait d'être essentiel de l'homme, dévoilé à la naissance pour l'accouchement, dit de lui-même qu'il doit être par nature transcendé, positivement dépassé dans l'accomplissement par l'homme d'actes éthiques qui donnent alors sens à son existence en tant qu'humain. Le statut d'humain se conquiert au prix de fastidieux efforts éthiques. L'humain s'échappe par ailleurs à lui-même lorsqu'il pose des actes ou adopte des comportements déplacés par rapport à la morale et à la rationalité juridique, le principe juridique étant lui-même lié à celui moral.

En effet, les différentes politiques et stratégies nationales et internationales de protection de l'humain de l'homme suppose nécessairement la connaissance de tout ce qui, venant surtout de l'extérieur, fragilise l'homme dans la conquête volontaire de son humanité. L'adoption et l'application de législations telles la *Déclaration universelle des droits de l'homme* viennent affirmer la volonté de s'engager à la connaissance ainsi qu'à l'élimination de tout ce qui, dans toute communauté humaine, société ou État, constitue une entrave à l'affirmation effective de l'humanité de l'homme.

La conduite politique, cependant contre sa propre vision organisationnelle et son idéal bienheureux d'harmoniser l'existence collective, ne nous fournit-elle pas parfois, voire au quotidien, des exemples de pratiques qui, surtout en Afrique, sont de nature à favoriser la perte totale du sens, la corrosion ou la déshumanisation de l'homme par d'autres hommes ?



2. D'une prétendue crise de l'humanité en politique

Il existe des pratiques politiques, comportements ou actes d'hommes politiques jugés « déshumanisants » par leurs moyens et finalités, qui traduisent l'immoralité, la négligence ou la non-prise en compte effective de la morale dans la conduite de certaines affaires politiques. Autrement dit, sont fréquents des agissements d'individus qui traduisent chez É. Levinas (1982, p. 80 et p. 84) la « déficience humaine » ou la « dégradation humaine » du climat de sociabilité, du vivre-ensemble harmonieux. C'est ce qui, sous le regard kantien (2006, p. 110-131), ressort de l'analyse du rapport de discordance ou de concordance entre la politique et la morale. La question pour nous est alors de savoir s'il existe vraiment des politiques moralisantes comme démoralisantes. Y a-t-il une place en politique pour l'éthique et la morale ? La morale et la politique sont-elles, ou pas, engagées dans un si grave et permanent conflit qu'on ne saurait envisager qu'elles s'accordent en ce qui est, par exemple, de la construction de l'état de paix sociale ou civile ?

Pour répondre à ces interrogations, il convient de rechercher l'origine du mal en l'homme ou du penchant de l'homme au mal (E. Kant, 2010, p. 94-99), à savoir la source d'une possible prédisposition de l'homme politique à l'immoralité, symptomatique de son animalité. De prime abord, l'action ou l'agir de l'homme en général se juge doublement, tant du point de vue de la raison que de l'animalité qui entache ses comportements d'immoralité ou d'inhumanité. La réalisation des aspirations de l'homme, la satisfaction de ses besoins qui se fait aussi bien de façon instinctive (sauvage) que rationnelle (sage), expose l'homme à l'inhumanité, dévoile son immoralité, révèle son incapacité à garder le cap sur l'animalité.

Mais, dans le jugement d'ensemble, l'animalité de l'homme tendrait à prendre le dessus sur la civilisation, quoique l'homme soit « imbue de sa supériorité » par rapport à l'animal. Les actions de l'homme sont, souligne E. Kant (1985, p. 188), parfois couvertes d'un « tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puériles », qu'on ne retrouverait pas à coup sûr chez l'animal. Par conséquent, poursuivons-nous avec E. Kant (2002, p. 161), la qualité ou la valeur de la vie de l'homme se juge à travers « l'usage qu'il en fait et le but vers lequel il la dirige ».

Quand l'homme choisit de faire la politique, tout se passe comme s'il aurait choisi par cela même de renoncer à une partie de son humanité ; il juge toujours en fonction des circonstances qui conditionnent son agir politique et gouvernent son égoïsme. Le recours aux formes expressives de l'inhumanité finit par s'imposer à lui comme une modalité et condition de son devenir ou de son être-là politique. L'intrigue, la manipulation, la ruse, l'attentat, l'assassinat, l'empoisonnement, etc., sont des exemples, formes et moyens pour indigner le rival politique, l'apeurer, le décourager. En privilégiant son intérêt personnel par rapport à celui collectif, l'acteur politique choisit de renoncer parfois aux normes de l'éthique collective autour de laquelle la communauté s'est construite et a consolidé les liens sociaux : chacun ne devrait agir que pour l'idéal commun, la solidarité, qui est censée traverser et gouverner la sécurité, production, consommation ou satisfaction des acteurs.

Dans les deux cas, (E. Kant, 1990, p. 110), la politique entre en conflit avec la morale ; elles ne peuvent pas du tout bien coexister : la politique cessant d'être une doctrine du droit pratique, et la morale (droiture) ne pouvant se renier ou se corrompre en une doctrine universelle de prudence (calcul), en une théorie des maximes qui permettent à chacun de choisir les moyens les plus appropriés à la réalisation de ses plus avantageux desseins.





Pour illustrer ce propos, nous avons choisi de traiter du contexte politique général de l'Afrique telle que dépeint dans le livre prémonitoire de R. Dumont, *Pour l'Afrique j'accuse* (2015). L'idée, c'est d'arriver à montrer que la politique et la morale ne sauraient, à l'expérience, former un couple stable du fait des enjeux qu'il y a autour de l'éternel jeu des calculs ou des intérêts des hommes d'État, et de la pratique ancestrale de la ruse indiquant, somme toute, que l'atteinte d'une fin politique est conditionnée par l'efficacité, non simplement par la droiture morale des acteurs.

L'action politique est orientée vers des résultats concrets, palpables, mais qui prêtent parfois une sourde oreille à la critique. Dans son livre, R. Dumont annonçait en effet dans les années 80 que l'Afrique était bien partie pour vivre, malgré elle, une misère programmée depuis belle lurette par l'Occident, qu'elle assisterait à la ruine sans merci de millions de personnes pourtant dignes, courageuses et soucieuses de se développer par leurs propres efforts nourries de leurs cultures et pensées profondes. Le monde et l'Afrique en particulier observeraient la destruction totale des civilisations antiques, des sociétés traditionnelles à la faveur des politiques françaises de colonisation qui ont imposé la dépravation des mœurs et d'inculturation des sociétés africaines. R. Dumont (2015, p. 256) était certes convaincu que l'Africain ne pourra jamais « rester serein face à la perspective d'une catastrophe sans précédent dans l'histoire de l'humanité », mais il savait (2015, p. 258) aussi que les coupables, les « responsables, dirigeants, experts, etc., [africains ont], si souvent, par leurs politiques, ignoré, ruiné et méprisé les paysans et les paysanneries de ces pays d'Afrique ».

L'essentiel de l'œuvre scientifique et politique de J. Ki-Zerbo a aussi consisté à opposer un farouche combat contre ces superbes politiques antihumaines, ou à visage inhumain, symboles du triomphalisme occidental ronflant, qui font encore chaque jour tellement d'inégaux, de frustrés, de vaincus, de victimes et de persécutés qu'elles inspirent par elles-mêmes la radicale révolte toujours réactualisée des peuples d'Afrique et d'ailleurs. L'auteur d'*À quand l'Afrique* (2003) invitait-il en ce sens les Africains à se lever, à rester debout, à ne pas dormir sur *La natte des autres* (1992) ; ce qui reviendrait à laisser l'Occident écrire l'histoire de l'Afrique pessimiste et défaitiste à sa place en la tronquant ; pour cela, il écrit : « *Nan laara an saara* », (« Si nous nous couchons, nous sommes morts »).

Comme on peut le reconnaître, les deux thèses précédentes partent du constat d'une Afrique déboussolée, dominée et désorientée, mais qui refuse par dignité de sombrer dans les confins de politiques hégémoniques sans commune mesure inhumaines, antihumanistes. Il revient à l'Africain de partir de soi, du fond de son être et de sa culture pour s'humaniser en se lavant les souillures de l'impérialisme occidental. La lutte anticoloniale pour l'indépendance des nations africaines s'est voulue l'expression d'une reconquête de la liberté, d'une affirmation libre de la dignité de l'Africain, cet autre être de raison, et non simplement de passions et d'émotions, qui refuse toutes les formes caricaturales tendant à faire de lui un incapable, un aliéné de fait. Et pourtant, bien avant J. Ki-Zerbo, E. Kant (1990, p. 96-97) affirmait que c'est « du fait de sa station verticale qu'il [l'homme] reçut la raison en partage ; [bienfait] auquel notre espèce doit son caractère humain ; [...] Grâce à cette station verticale, l'homme devint une créature apte à créer : il reçut des mains libres et créatrices. [...] L'homme est le premier être de la création qui ait conquis sa liberté : il se tient debout ».



L'Afrique, comme les autres continents, s'est toujours tenue debout sur les marches de l'histoire humaine, malgré la traite et l'esclavage qui se voudraient être deux manières insidieuses de la rabaisser. De par la force mentale et physique de ses fils, l'Afrique a su et continue en revanche de résister aux politiques de désintégration, division ou dissociation mises en place contre l'unité de son être. Par sa connaissance et sa maîtrise constantes des arts, des sciences et des techniques, l'Africain montre aussi au reste du monde qu'il sait apprendre à appréhender, à connaître et à agir sur le monde, non pas pour le détruire et ainsi s'autodétruire, mais en vue de son enrichissement continu (E. Faure, 1972, p. 175). Il se découvre, en revanche, un paradoxe fâcheux : pour les avoir subies, l'Africain ne cesse de décrier l'impérialisme des pratiques politiques occidentales ; mais en retour, il serait devenu un valet des puissances européennes.

Les politiques africains vont ainsi demeurer des héritiers de la démocratie occidentale qu'ils essayent d'implémenter en Afrique à travers des programmes d'aide au développement des « pays pauvres très endettés ». Les gouvernants africains seraient les seconds responsables du malaise sociopolitique, économique, culturel ou éducatif du continent. En outre, par-delà l'incompétence politique et l'incapacité technique à changer l'ordre des choses, par une gouvernance éclairée et éclairante, se dévoile une immoralité de l'acteur politique africain à travers l'impitoyable rivalité et l'attachement à tout prix, voire au prix du sang humain, aux intérêts et avantages octroyés. Les affrontements meurtriers entre électeurs de partis opposés, les guerres civiles ou intestines, les rebellions armées sont sans aucun doute alimentés de près ou de loin par les hommes politiques pour asseoir leur volonté de puissance. Comme on le sait depuis E. Kant (1990, p. 161), ces situations belliqueuses sont à l'origine de tous les maux qui accablent les peuples dits « civilisés ».

C'est, en tout paradoxe, dans les préparatifs techniques, le déroulement stratégique et l'entretien financier de ces états ou formes d'insécurité sociale que les citoyens, les communautés et leurs États gaspillent les « forces, les fruits de la culture » qui devraient pourtant servir à augmenter leur bien-être. Ces violences montrent le spectre d'une politique nationale dévoyée par les guerres, d'un État en manque de moyens légitimes de sa propre réalisation au service de la partie concernée de l'humanité. Pour l'effectivité d'un humanisme politique, s'imposerait-il de fait une nécessité de choix à faire entre le moraliste politique et le politique moral ? Vaudrait-il mieux d'envisager leur coexistence en vue de parfaire l'unité collective des volontés particulières ?

Le politique moral est, selon E. Kant (2006, p. 112), « quelqu'un qui considère que les principes de la prudence politique peuvent coexister avec la morale ». Pour le politique moral, tout vice qui se présente, aussi bien dans la constitution de l'État que dans les rapports entre les nations, doit être vite corrigé suivant le droit naturel, quitte à sacrifier l'égoïsme des acteurs politiques. Les principes du droit positif ne sont pas forcément non-concordants avec les idéaux et fondements du droit naturel. Ce droit moral des gens étant unique en son genre, identique ou inchangé selon qu'on est dirigeant ou gouverné. Leur coexistence privilégie l'intérêt national ou international par rapport aux douteuses ou vicieuses motivations des acteurs politiques. « Ainsi la vraie politique ne peut faire un pas sans avoir d'abord rendu hommage à la morale [qui] tranche le nœud que la politique n'est pas en mesure de dénouer, sitôt que toutes deux entrent en conflit » (E. Kant, 1990, p. 123).

Aux « moralistes despotisants » qui offensent la prudence politique en pêchant dans l'applica-

tion de ses principes, s'opposent chez E. Kant (2006, p. 114) les « politiques moralisants » qui maquillent les principes politiques contraires au droit et qui, parce qu'ils en ont le pouvoir et pensent que la nature humaine est incapable du bien de la raison, empêchent de faire des améliorations dans le corps politique ; ils perpétuent ainsi l'atteinte au droit. Les prudents hommes politiques suivent des maximes politiques, imaginent des subterfuges, des déguisements pour se dérober du droit public dans leurs pratiques politiques qui sont plus tournées vers la quête de l'honneur politique, celui d'étendre leur puissance au gré des événements. Aussi, se tournent-ils vers le pouvoir dominant pour satisfaire leurs intérêts privés, abandonnent-ils l'expérience pratique au profit des recettes pratiques. Ce qui, l'un dans l'autre, les conduit à la trahison de leur devoir envers le peuple.

L'éducation peut fournir des esquisses de réponses à cette façon non-éthique de conduire les affaires communes. Il convient donc d'aller chercher les origines de ces manquements à l'éthique humaine et au bien commun au cœur de l'individu et dans la manière dont l'autorité éducative (publique, individuelle) assume sa responsabilité vis-à-vis de l'humain en devenir.

3. L'éducation à l'humanisme : civisme et diversité

C'est admis depuis les *Politiques* d'Aristote qu'il existe deux vertus différentes, une individuelle et l'autre collective. Mais, pour avoir fait de l'homme un « animal politique », dont la vie se réalise ou s'accomplit dans les limites que lui a circonscrites la cité, il s'en suit que les vies individuelle et politique sont intimement profondément liées, inséparables, indissociables. La question se pose maintenant de savoir ce qu'il convient de faire pour que les deux vies en s'unissant, s'influençant et se mélangeant ne se confondent pas.

Nous l'avons signifié plus haut : tout en la vie individuelle n'est pas mauvais, encore moins tous ses actes. Il est aussi recommandé à l'homme de faire valoir les principes de la vie politique qui, de façon ascendante, assure sa survie, sécurise sa vie, protège ses biens, donc promeut ses droits d'acteur, d'où l'existence d'une vie éthique collective qui préexiste en celle de l'éthique individuelle. La première préoccupation se dédouble comme suit : que faire pour que, en tant que morale individuelle qui marche en pensant, parlant, agissant et se décidant, l'homme, engagé ou pas en politique, ne pervertisse pas les bonnes mœurs qui sont censées animer la vie publique ? Quel pourrait être là le devoir ou la responsabilité de l'éducateur ?

Les vertus de l'éducation sont, en effet, immenses et inépuisables. L'éducation peut tout faire ; elle contient tout ce que la Providence a pu donner en offrande à l'homme. La difficulté ou le problème se trouve dans ce que l'homme a pu faire de l'éducation et de sa propre personne, car l'homme, selon E. Kant (2002, p. 261), « a un caractère qu'il se crée à lui-même ; car il a le pouvoir de se perfectionner selon les buts qu'il a choisis lui-même ».

La nature a élevé l'homme successivement de sa nature d'être sensible, d'être capable de raison jusqu'à la rationalité en vue de sa propre conservation et de celle de son espèce. La nature a ainsi voulu que l'homme ne participe à aucune autre félicité que celle qu'il s'est lui-même créée. L'homme doit se faire lui-même ses propres plans de conduite ; il est premier responsable de lui-même ; sa vie est placée sous sa propre tutelle, quoiqu'il ait parfois besoin d'être guidé, assisté et conseillé ; mais les grandes décisions quant à l'orientation de son existence dépendent de sa seule volonté d'être conscient et raisonnable.

Toutes les pratiques de l'homme qui relèvent à des degrés divers de la politique, de la culture, de l'enseignement ou de la formation, c'est-à-dire de l'éducation globale, sont du ressort de la raison et de la conscience collective. Ce sont elles qui les rendent possibles, qui les accomplissent en vue de la socialisation de l'individu-citoyen suivant des lois et principes communs et conformes au gouvernement de toute société humaine. Cette possibilité qu'a l'éducation de réaliser l'humain se définit clairement en fonction de l'Idéal d'homme et de celui de société qu'on veut atteindre, mais rarement selon le seul but qui est visé par tel ou tel homme, en tant que membre à part entière de la communauté éthique.

Chez E. Kant (2000, p. 176-177), la communauté éthique, c'est la communauté des devoirs moraux de l'ensemble du genre humain, se rapportant toujours à l'Idéal d'une totalité ou d'une union de tous les hommes autour de lois de vertu. Les plus nobles des buts poursuivis par la communauté éthique d'êtres raisonnables portés par la bonne volonté, ou encore « l'union en une totalité en vue d'un même but », sont, selon E. Kant (2000, p. 178), la concorde, l'harmonie, le mieux-être et la paix. Mais, à ces formes de manifestation du « Bien moral suprême », viennent s'opposer leurs contraires que sont la disharmonie, le désordre ou le chaos qui, dirait-on, existent pour rappeler à l'espèce humaine son devoir, « non des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même ». Toute chose qui rappelle la perfectibilité du caractère des êtres raisonnables à travers le sort global de l'espèce humaine. Ce double caractère de l'espèce humaine d'avec laquelle ruse la nature, est révélé par E. Kant (2002, p. 262) ainsi qu'il suit :

La nature a placé en elle [l'espèce humaine] le noyau de la discorde et voulu que sa propre raison en tire la concorde, ou du moins en ce qui en approche constamment ; cette concorde est dans l'idée le but, la discorde est, selon le plan de la nature, le moyen d'une sagesse très haute, pour nous impénétrable : il s'agit de perfectionner l'homme par le progrès de la culture bien qu'au prix de plus d'un sacrifice dans les joies de la vie.

Il s'agit, poursuit E. Kant (2002, p. 264), d'un point de vue pragmatique, de rechercher le progrès de la civilisation au moyen de la culture des qualités sociales et de la maîtrise du penchant naturel pour la liberté, afin que les rapports sociaux ne soient plus dominés par « la brutalité de la force solitaire », destructrice de la solidarité sociale et de l'intérêt individuel. La culture, l'éducation (enseignement, répression, discipline) est alors interpellée dans son rôle régalién de faire éclore d'elle-même « un être policé » et « destiné à la concorde », à la vie sociale ou communautaire.

Cette importance reconnue de l'éducation pour la vie collective est reprise dans cette affirmation de M. Heidegger (1996, p. 86) selon laquelle l'humanisme est « l'effort visant à rendre l'homme libre pour son humanité et à lui faire découvrir sa dignité ». À travers le couple « éducation et humanisme », se laisse saisir le sens de l'éducation comme un apprentissage de « l'effort », une préparation à « rendre » capable l'individu d'actions bonnes et généreuses, donc préparation de l'homme à « découvrir » de lui-même ce qu'il possède ou cache d'humain en lui, et qu'il peut davantage développer dans son propre intérêt et dans celui d'autrui. L'humain est l'antithétique de l'inhumain ; l'humanisme et l'inhumanité se contrarient en la même personne : l'inhumain est violent, barbare, agressif ou brutal ; on dira à la limite qu'il est criminel, du moins qu'il est pré-disposé au crime.

Dans son apparaître, l'inhumain a tout de la fauve ; il a des dispositions naturelles au mal qu'il exprime par son instinct grégaire, par la méconnaissance de l'amour de l'autre-soi. S'il existât

un homme qui n'eut d'égard qu'à soi, il serait un égocentriste, celui qui ramenait tout à soi jusqu'au mépris de la dignité de l'autre homme (l'étranger, l'inconnu, le réfugié, l'immigré). Et pourtant, a écrit É. Levinas (1991, p. 119), « la seule valeur absolue » à promouvoir, par tous les moyens y compris l'éducation, consiste pour chaque être humain à « donner sur soi une priorité à l'autre », c'est-à-dire permettre qu'autrui se réalise en tant que personne digne de respect en soi, dont la liberté doit être sauvegardée et les droits protégés.

Par cette préparation à célébrer la venue à l'être de l'humain de l'homme, É Levinas (1972, p. 114.) se réclame, réaffirme, réactualise ou renouveau l'esprit du cosmopolitisme kantien en nous invitant à accepter d'« abriter l'autre homme chez soi », à accepter de « le faire passer en premier », à céder devant lui, au lieu de chercher à le combattre. Dans cette ordre d'idées, E. Faure (1972, p. 174) reconnaît qu'au plan international, « l'une des missions de l'éducation est d'aider les hommes à voir dans l'étranger non pas une abstraction mais un vivant réel, dans ses raisons, dans ses peines et dans ses joies, à déceler dans les différentes expressions nationales de la communauté humaine ».

L'éducation dans sa vision hospitalière vise à ce que l'homme sache prendre ses distances de lui-même et des autres, mais sans les renier, de sorte que dans cet élan du cœur vers son autre, il s'ouvre à l'international à partir des réalités perçues depuis l'intérieur de sa communauté et de son être. C'est en fonction des réalités locales que l'étranger est accueilli, soit au nom d'une réciprocité signifiant positivement l'assistance et l'altruisme, soit en vertu d'une réciprocité qui s'affirmerait négativement dans l'égoïsme et la ruse avec l'étranger (B. Boudou, 2017, p. 60).

L'homme doit apprendre à ouvrir son esprit à la diversité et à la variété des êtres et des cultures dans un élan de solidarité, d'échange et partage avec le semblable. Ce qui signifie aussi que, fait remarquer B. Jolibert (2009, p. 187), « éduquer l'homme à l'humanité, c'est l'aider à surmonter les obstacles qui empêchent ou contrarient le développement de sa nature totale d'homme en l'enfermant dans sa condition sociale ». L'ouverture contre l'enfermement, voici, dans un monde où tout est presque incertain, qui réaffirme le besoin d'une éducation à la communication sociale et au dialogue interculturel, comme outil de résolution à l'amiable des conflits et de mésententes entre les hommes, pour une humanité pacifiée.

Cette ouverture consiste à apprendre à vivre avec autrui, et à faire apprendre à des êtres divers et ondoyants à vivre ensemble en paix, c'est-à-dire les amener à renoncer à la honteuse logique « barbaresque » pour régler leurs affaires. Il s'impose la nécessité de trouver des solutions durables et efficaces à la déchirure de la réalité humaine par les formes diversifiées de la violence (interindividuelles, intergroupes et intercommunautaires). Les braquages, les vols à mains armées, la destruction des biens privés et publics, pendant les grèves et les élections, sont autant d'atteintes à la liberté, au droit et à la dignité des êtres et qui sont, par conséquent, constitutives de l'incivisme.

J. Habermas (1987) propose à l'humanité des alternatives théoriques crédibles à cette violence des paroles incarnée dans des actes. Elle consiste en trois grands moments du déploiement de la raison à travers la communication. Dans un premier temps, il est question que les uns puissent recevoir et soumettre à la critique les opinions ou les arguments des autres au nom du consensus et de l'amour pour la vérité. Il s'ensuit, ensuite, que chacun reconnaisse, de manière responsable, les limites de ses convictions et accepte de les corriger pour avancer. Enfin, ils doivent arriver à s'entendre et à créer les meilleures conditions (égalité, justice, solidarité, paix) de leur coexis-

tence sociale.

Conclusion

L'humanité de l'homme se laisse appréhender dans son langage, son agir et sa capacité à se ressaisir devant l'autre et la loi (morale, juridique) dans sa tendance constante vers ce qui est Bien. La propension de l'homme à faire ce qui fait son honneur et son bonheur avec les autres se voit, le plus souvent, contraster par le mauvais principe qui le tire vers le bas, vers le mal. Il se développe parallèlement la culpabilité d'une « lignée d'êtres corrompus », « pervers », qui transgressent le principe moral et celui de la raison. E. Kant (1990, p. 122-123) affirme cependant qu'il est dans l'ordre naturel des choses que « le principe moral en l'homme ne s'éteint jamais », que le développement de la raison, qui est toujours à même d'exécuter le droit conformément au principe moral, est guidé par les perpétuels progrès de la civilisation. C'est ainsi que, chacun en transgressant son droit à l'égard de l'autre, ils en viennent à s'affronter, voire à s'entre-tuer. Il défend là l'idée d'une philosophie des droits des hommes à travers laquelle il montre que le pouvoir dominant doit tenir les droits civiques et le droit de gens « pour sacré », tels que la raison les a prescrits. C'est pourquoi, E. Kant suggère aux dirigeants politiques de veiller à ce que « toute politique plie le genou devant le droit », qu'ils le respectent et l'appliquent comme il se doit, c'est-à-dire conformément à la conscience et à la raison publique, quoique cela leur coûte bien des sacrifices. L'objet de l'anthropologie, comme de toutes les sciences de l'esprit, a toujours été de chercher à connaître l'homme, à savoir ce que la nature fait de l'homme et ce qu'il peut et doit faire de lui-même. Car, d'un point de vue kantien, l'homme est l'objet sur lequel s'appliquent les connaissances (théoriques) et aptitudes (pragmatiques) qu'on acquiert par l'éducation et qui résultent des progrès de la culture.

Références bibliographiques

- BADIOU Alain, 2016.** *Notre mal vient de plus loin*, Paris, Fayard.
- BAMBARA Romuald Évariste, 2013.** « La pensée d'Emmanuel Levinas : entre humanisme et humanitarisme », Thèse de doctorat unique en Philosophie, Université de Ouagadougou.
- BOUDOU Benjamin, 2017.** *Politique de l'hospitalité*, Paris, CNRS.
- DUMONT René, 2015.** *Pour l'Afrique j'accuse*, Paris, CNRS.
- FAURE Edgar (dir.), 1972.** *Apprendre à être*, Paris, Unesco-Fayard.
- HABERMAS Jürgen, 1987.** *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, Paris, Fayard.
- HEIDEGGER Martin, 1996.** « Lettre sur l'humanisme » dans *Questions III*, Paris, Gallimard.
- JOLIBERT Bernard, 2009.** Montaigne. *L'éducation humaniste*, Paris, L'Harmattan.
- KANT Emmanuel, 1985.** « Idée » dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard.
- KANT Emmanuel, 1990.** *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier Flammarion.
- KANT Emmanuel, 2000.** *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, Paris.
- KANT Emmanuel, 2002.** *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris.
- KANT Emmanuel, 2006.** *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Garnier Flammarion.
- KANT Emmanuel, 2010.** *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris.



- KI-ZERBO Joseph, 2003.** *À quand l'Afrique ?* éd. d'en bas, Lausanne, Suisse.
- LENCLUD Gérard, mars 2009.** « Être une personne », dans *Terrain* 52, p. 4-17.
- LEVINAS Emmanuel, 1963.** *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris.
- LEVINAS Emmanuel, 1982.** *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris.
- LEVINAS Emmanuel, 1991.** *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris.
- LEVINAS Emmanuel, 1972.** *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier.
- SARTRE Jean-Paul, 1996.** *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.
- SAVADOGO Mahamadé, 2001.** *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan.

