

De la tradition à la crise de la modernité

Youssouf DIARRASSOUBA

Université Péléforo Gon Coulibaly (Côte d'Ivoire)

ladiarr@yahoo.com

Résumé

Le passage de la tradition à la modernité est le plus souvent perçu comme un signe de progrès pour le genre humain. Dans ce sens, la tradition semble être rattachée à une ère d'obscurantisme et la modernité, associée aux temps nouveaux, porteurs de liberté. Le rationalisme des Lumières, selon une telle vision, se présente comme étant un facteur central de l'affranchissement des hommes des pesanteurs structurelles et sociales du passé traditionnel. De même, la révolution française et la révolution prolétarienne inspirée par le marxisme sont apparues aux yeux des peuples opprimés comme étant des moments historiques annonciateurs d'une ère de plein épanouissement sociétal. Toutefois, le XX^{ème} siècle, avec l'apparition du post-modernisme a fortement remis en question cette perception méliorative de la modernité. Une telle relativisation de l'impact de la modernité justifie cette interrogation : le passage de la tradition à la modernité a-t-elle véritablement apporté la liberté aux hommes ? La quête de la liberté est une lutte permanente qui s'impose nécessairement à toutes les époques de l'histoire humaine. Par une approche critique de l'évolution du genre humain, cette étude vise à retracer le cheminement ardu qui caractérise la liberté comme une conquête permanente. Notre démarche consistera, dans un premier moment, à questionner le sens du passage de la tradition à la sécularisation et, dans un second moment, à cerner les fondements et les enjeux de la crise de la modernité.

Mots-clés : Liberté, Modernité, Politique, Sécularisation, Tradition.

Abstract

The transition from tradition to modernity is most often perceived as a sign of progress for humankind. In this sense, tradition seems to be linked to an era of obscurantism, while modernity is associated with new times, bringing freedom. The rationalism of the Enlightenment, according to such a view, appears as a central factor in freeing people from the structural and social constraints of the traditional past. Similarly, the French Revolution and the proletarian revolution inspired by Marxism appeared to oppressed peoples as historical moments heralding an era of full societal flourishing. However, the 20th century, with the emergence of postmodernism, strongly questioned this favorable perception of modernity. Such a relativization of the impact of modernity raises this question: has the transition from tradition to modernity truly brought freedom to humanity? The quest for freedom is a permanent struggle that necessarily affects all periods of human history. Through a critical approach to the evolution of the human species, this study aims to trace the arduous path that characterizes freedom as a continual conquest. Our approach will consist, first, of questioning the meaning of the transition from tradition to secularization and, second, of identifying the foundations and stakes of the crisis of modernity.

Keywords : *Liberty, Modernity, Politics, Secularization, Tradition.*

Introduction

Marquant le début d'une ère, une époque renvoie à un point déterminé dans le temps. C'est un moment important de l'histoire qui est distinct de la période qui s'inscrit dans un intervalle de temps. Débutant avec l'apparition des premiers hommes, il y a environ 03 millions d'années, l'histoire humaine part de la préhistoire qui précède l'invention de l'écriture. Cette préhistoire prend fin avec l'apparition de l'écriture vers 300 ans avant J.-C. Quant à

l'Antiquité, elle commence avec l'invention de l'écriture pour se terminer en 478 après J.-C avec la chute de l'empire romain d'Occident. Le Moyen-âge s'étend de la chute de l'empire romain jusqu'à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492. La Renaissance désigne une grande période de rénovation culturelle dans l'Europe des XV^{ème} siècle et XVI^{ème} siècle. La Renaissance marque la fin du Moyen-âge et le début de la période moderne qui commence au début de XVI^{ème} pour se terminer par la Révolution française en 1789. Partant du début du XIX^{ème}, l'époque contemporaine s'étend à nos jours.

C'est précisément durant l'ère de la modernité que fut instaurée la sécularisation. Elle renvoie à un processus, au cours de l'histoire, qui a permis le transfert des biens, autrefois appartenant à l'Église, à l'État. Ce processus engendra un véritable bouleversement aussi bien de la structure sociale que de sa sémantique. L'organisation sociale a subi une mutation radicale du fait de la remise en cause de la fonctionnalité indifférenciée des divers domaines sociaux que sont la religion, la politique, l'économie, la science et l'art. Pourtant, dans l'organisation sociale traditionnelle, aucun de ces domaines ne fonctionnait de manière autonome. La sphère religieuse, disposant d'un pouvoir considérable, influençait véritablement le fonctionnement de la politique, de l'économie, de la science et de l'art. Hugues Rabault, à juste titre, rend compte de cette fonctionnalité indifférenciée : « La polis ou la respublica, jusqu'à l'absolutisme, se vivait comme une unité non seulement politique, mais également religieuse » (2015, p.140). La confusion fonctionnelle de la

religion et de la politique, d'une part, visait à garantir l'unification sociale autour d'une foi commune et, d'autre part, entravait la liberté de culte individuelle. L'organisation politique de la société était solidaire de son organisation religieuse et l'individu qui se libérait de son allégeance religieuse, s'excluait de fait de la société. Pareille disposition structurelle de la société traditionnelle, de l'Antiquité au Moyen-âge, imposait également une sémantique théologique comme seule description crédible de la société. La vérité de l'Écriture sainte, lors de l'époque médiévale, jugée absolument authentique, donc incontestable, reléguait les autres possibilités d'interprétation de la réalité au rang de discours hérétiques, foncièrement habités par l'esprit du Diable. Vu sous cet angle, l'organisation sociale traditionnelle, avant la modernité, semble liberticide et l'instauration de la sécularisation à l'ère moderne est perçue comme un facteur de libération de la société et de l'individu du diktat de la religion. L'analyse de cette observation justifie cette interrogation capitale : le passage de la tradition à la modernité a-t-elle véritablement apporté la liberté aux hommes ?

Une réflexion autour des fondements de la tradition, des mutations profondes sociales causées par la sécularisation, à l'ère moderne et de la réaction du postmodernisme contre les Lumières, nous autorise à affirmer que la quête de la liberté est et demeure une lutte permanente qui s'impose nécessairement à toutes les époques de l'histoire humaine. En effet, la tradition, objectivement, ne peut être réduite à une ère de total

obscurantisme ou d'immolation de la liberté. Gilbert Merlio, dans ce sens, pense que le passé n'est pas absolument dépourvu de valeur : « le passé y étant moins envisagé pour lui-même que comme figure de l'avenir » (2011, p.145). Le recours-et non le retour-à la tradition peut aider à enrichir l'avenir. De même, le rationalisme des Lumières qui a suscité l'avènement de la modernité a paradoxalement laissé transparaître certains aspects ténébreux. Et, l'essor du postmodernisme ne coïncide pas forcément avec l'apparition d'une ère d'épanouissement social achevé.

Partant d'une démarche socio-historique critique, cette étude vise principalement à retracer le cheminement ardu qui caractérise la liberté en tant qu'elle découle d'une conquête permanente. Dans un premier moment, nous évoquerons le sens du passage de la tradition à la modernité et, dans second moment, nous questionnerons les fondements de la crise de la modernité et les défis sociaux liés à cette crise.

1. De la tradition à la sécularisation

La sécularisation n'est point une donnée sociologique qui est apparue ex-hilo ; elle entretient une certaine articulation logique avec la modernité qui l'a suscitée et la tradition qui les a précédée. Saisir à la fois le sens du passage de la tradition à la modernité et de l'instauration de la sécularisation à l'ère moderne est une tâche qui participe certainement à la bonne appréhension de la dynamique historique de l'humanité.

1.1 Passage de la tradition à la modernité

La tradition est avant tout le fruit d'une conscience collective. Elle fait appel à la mémoire et aux projets dans la mesure où elle vise à la fois à transmettre un ensemble de connaissances et de pratiques de génération en génération tout en ayant un certain nombre de buts à atteindre. Elle ramène donc à l'idée d'un héritage immatériel que son étymologie latine *traditio* explicite en signifiant que quelque chose de déterminant provenant d'un passé indéfini, marque les habitudes et les mœurs d'une communauté humaine à une époque donnée. La tradition, de ce fait, forge l'identité culturelle des peuples et offre une certaine intelligibilité à leur ethnogenèse. Elle est animée par un certain conservatisme qui résulte de la volonté du groupe social de préserver l'homogénéité et la cohésion en son sein en se protégeant contre toutes pratiques ou mœurs hétérogènes. Une telle visée la fait apparaître au regard de certains esprits comme étant la cause de la stagnation, voire de l'immobilisme social.

La société traditionnelle se caractérise par l'imposition d'une unité, d'une hiérarchie et d'un fonctionnement indifférencié de la religion, de la politique, de l'économie, de la science et de l'art. Par ces mots, Hugues Rabault rend compte de la structuration traditionnelle de la société : « Dans la société traditionnellement stratifiée, la représentation de la société était polarisée autour de la politique » (2015, p.140). Pour préserver son unité, la société traditionnelle instaure un système de domination et de classification des individus par strates où certains sont jugés ontologiquement supérieurs à d'autres. En outre, le

primat de la politique, inextricablement liée à la religion, est effectif en ce qu'elle régule les autres domaines de la vie sociale. La politique qui n'est que l'ombre de la religion impose une sémantique unique aux individus comme le souligne Hugues Rabault : « Dans une société fonctionnellement indifférenciée, la religion relève d'une présence sémantique généralisée. On ne peut traiter des questions politiques, des questions économiques ou juridiques, indépendamment de la religion » (2015, p. 144). La logique foncièrement dogmatique de la religion contamine foncièrement les jugements politiques, les orientations économiques et les décisions juridiques. De même, Joseph Ki-Zerbo note que la propriété collective, dans une société traditionnelle, est mise en avant au détriment de la propriété familiale ou individuelle : « le village était souvent le vrai propriétaire et non pas la famille » (2017, p.66). Conformément à l'organisation traditionnelle de la société, l'individu est sous la tutelle de la famille qui elle-même est sous la coupole du village. La revendication du droit de propriété, tout comme l'affirmation de la liberté individuelle, est étouffée en faveur de la stricte défense de l'unité et de l'intérêt du collectif. Au cœur de la tradition repose l'idée de la transmission intentionnellement fidèle de connaissances et de pratiques non impactées par le temps. Cette fidélité aux recettes ancestrales multiséculaires est censée préserver l'identité et l'originalité originelles du génie des hommes du passé.

La modernité, entendue comme l'ensemble des caractères qui distinguent une époque donnée, après le

poids de l'Antiquité, du Moyen-âge et de la Renaissance, est nourrie essentiellement par l'aspiration des hommes de cette époque à la liberté. Elle ramène à la conscience que les hommes de cette époque ont de ce temps nouveau perçu comme porteur de réelles satisfactions existentielles. Hegel (1941, p.12) relève cette ère nouvelle qui apparaît avec la modernité : « Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de transition à une nouvelle période ». La modernité est le produit d'une infidélité collective de certains hommes de cette époque qui décidèrent de violer la sacralité de cet héritage immatériel fossilisée des époques passées. Dégoutés par la répétition de pratiques stériles transmises de l'Antiquité au Moyen-âge, aveuglés par la monotonie de ces époques aux normes aliénantes, ces hommes, ayant soif d'autodétermination, bataillaient afin d'apporter quelque chose de neuf, de récent à leur existence. La modernité résulte d'un processus de différenciation fonctionnelle entre domaine religieux et les autres domaines sociaux. Cette rupture fonctionnelle est notée par Hugues Rabault en ces termes : « la modernité débouche sur une société sans sommet et sans centre, fonctionnellement différenciée » (2015, p. 140). Au plan politique, la modernité rompt avec le règne absolutiste monarchique. Au plan social, elle sacralise l'égalité citoyenne et au plan structurel, elle inaugure un fonctionnement décentralisé de l'appareil étatique. Elle débarrasse la société de toute classification hiérarchique reposant sur une logique de domination absolue. Par l'instauration d'un fonctionnement différenciée, la politique, l'économie et l'art se libèrent du

diktat de la religion. Cette baisse d'influence de la religion favorise l'avènement de l'État rationnel. De ce fait, la notion théologique de providence est remplacée par celle du progrès qui se fonde sur la prise de conscience de la pleine responsabilité des hommes dans le devenir historique.

Par le triomphe de l'individualisme, la modernité entraîne l'affaiblissement des liens communautaires. Le rejet de la logique féodale, basée sur la légitimation de la stratification et de l'exploitation humaine, est acté en faveur de la promotion de l'esprit capitaliste. Partant de cette rupture d'avec l'Antiquité, le Moyen-âge et la Renaissance, Hans Robert Jauss précise que la modernité émerge de « l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa nouveauté par rapport au passé » (1978, p. 173). Cette ère nouvelle qu'est la modernité est ressentie par ces hommes eux-mêmes comme un temps nouveau propice à la liberté, à la créativité et à l'innovation. Mû par l'idéal du progrès scientifique, ces hommes de la modernité, tournèrent le dos aux pratiques antérieures pesantes, à l'obscurantisme mystico-mythique pour valoriser le primat de la lumière de la raison tournée irréversiblement vers l'avenir.

En rompant avec un mode de fonctionnement indifférencié de la religion, de la politique, de l'économie, de la science, l'organisation moderne de la société se complexifie à divers niveaux. Politiquement, le contractualisme récuse l'arbitraire du commandement du Léviathan pour instaurer un mode consensuel de régulation juridique conforme à la volonté générale. La stagnation de l'économie féodale centrée sur le bétail, l'artisanat et

l'agriculture et le marché rural est supplantée par l'émergence d'une économie moderne capitaliste fondée principalement sur la loi du marché, la propriété privée et surtout la recherche du profit. Le droit divin promu par le système théocratique est congédié au profit de la normativité juridique séculière. Les dogmes de la théologie sont ébranlés par les Lumières de la Raison. Telle que présentée, la modernité marque l'avènement d'un nouveau régime d'humanité en rupture avec la tradition en vigueur de l'Antiquité au Moyen-âge. La modernité a véritablement porté un coup au primat de la religion. La sécularisation, dans ce sens, n'est-elle pas une réalité sociale qui vise l'accomplissement de l'idéal de liberté promu par la modernité ?

1.2 La sécularisation dans la modernité

La signification de la sécularisation est liée à une classification qui démarque nettement, dans la société, ce qui appartient à la vie mondaine de ce qui relève de la vie religieuse. Dans cette optique, le profane est classé du côté du domaine mondain tandis que le sacré est associé au domaine religieux. Les affaires du monde qui se déroulent dans le temps, qui commencent et prennent fin à un moment historique donné, eu égard à cette classification, se distinguent des affaires spirituelles qui échappent à toute limitation temporelle. Dérivée étymologiquement du latin *saeculus* (siècle), le terme sécularisation appartient au lexique de droit canon et désigne le passage d'un bien de communauté religieuse dans le domaine de l'État ou d'une personne morale de droit public. L'usage de la notion de

sécularisation en français eut lieu dès le XVI^{ème} siècle, siècle qui marque historiquement le début de la modernité.

L'amorce de la modernité à la fin du XVI^{ème} siècle puise ses racines dans l'essor de la philosophie rationaliste. Malgré son masque de précaution, le courant rationaliste cartésien a progressivement marqué le primat de la lumière naturelle qu'est la raison sur la foi fermée. En politique, le contractualisme hobbesien a récusé la domination du droit divin en faveur du droit civil. La démystification des piliers de l'obscurantisme théologique exercé par bien de philosophes tels que Spinoza, Kant, Nietzsche, Marx ... a favorisé la sécularisation de l'État et de l'individu. Cette volonté de mettre en crise la légitimité de la sémantique des institutions théologiques fondée essentiellement sur des dogmes trouve son prolongement dans le courant des Lumières également soucieux de libérer les hommes de toute tutelle paternaliste, monarchique ou supranaturelle. Étienne Kola souligne la spécificité de l'ère moderne relativement à celle de la tradition : « il existe un divorce épistémologique et axiologique entre rationalité scientifique et celle des savoirs traditionnels » (2023, p.96). Les savoirs et valeurs traditionnels foncièrement fermés et statiques ont été disqualifiés au profit d'un paradigme cognitif et axiologique moderne favorable à liberté (ouverture d'esprit et innovation).

La sécularisation apparaît comme étant le couronnement de ce processus d'émancipation enclenché par la modernité. Hugues Rabault évoque la conception de la sécularisation de Niklas Luhmann qui la qualifie de « catastrophe structurelle et sémantique » (2015, p. 139). Le terme « catastrophe »

n'a ici aucunement un sens eschatologique, mais scientifique qui rend compte de l'état d'un bouleversement radical de la vision que la société, à cette époque, a d'elle-même et de son organisation. La sémantique de la sécularisation se fonde sur le fait que, dorénavant, dans la société moderne, la religion a perdu le monopole de l'interprétation de la réalité en faveur des médias de masse. La Réforme, par la revendication du retour aux sources du christianisme primitif, constitue un mouvement de changement interne au sein de la chrétienté qui a participé, d'une certaine façon, à l'instauration de la sécularisation. Hugues Rabault partage ce point de vue : « L'histoire de la sécularisation commence, comme on la sait, avec la Réforme » (2015, p. 147). L'essor des lumières de raison à l'intérieur de l'Église (Luther, Calvin) ne pouvait admettre le commerce des indulgences, le culte de la Vierge ou des saints. À la suite des conflits incessants opposants catholiques et protestants, le traité de Westphalie signé 24 octobre 1648 fixa le sens juridique de la notion désignant le transfert des biens de l'Église catholique à certains États protestants. La domination absolue du Saint Siège sur la chrétienté venant d'être récusée par la reconnaissance des églises protestantes. D'une part, ce traité mis fin à la guerre de Trente ans et à la guerre de Quatre-vingts ans et, d'autre part, permit la structuration des camps confessionnels (catholique / luthérien) au niveau du Saint-Empire romain germanique.

Le changement total de structuration de la société découle de l'établissement de l'État rationnel, détaché de tout fondement théologique, qui régule, dans les limites de la loi, les activités religieuses, économiques et culturelles.

La sécularisation s'effectua dans un contexte à la fois polémique et agonistique. C'est après d'énormes confrontations d'idées et une succession de guerres réelles que la sécularisation finit par être imposée. En effet, le fait de revendiquer pour le pouvoir séculier des biens et des droits qui jusque-là étaient réservés à l'Église occasionna d'intenses conflits dont la Révolution française marqua un point historiquement notable. Le courant rationaliste moderne au service de la liberté se prolongea dans le mouvement démystificateur des Lumières qui inspira considérablement les révolutionnaires français de 1789. La sécularisation, par la réalisation concrète des idéaux de la modernité, à travers la Révolution française, engendra des avancées structurelles et axiologiques majeures telles que l'instauration d'un gouvernement représentatif, la réforme de la procédure judiciaire et l'abolition de l'esclavage. Comme retombées fondamentales de la sécularisation, Hugues Rabault relève que « la période des Grandes Révolutions débouche précisément sur une différenciation des systèmes politiques et religieux » (2015, p. 147). Que ce soit la Révolution américaine de 1776, la Révolution française de 1789 ou la Révolution russe de 1917, la perte d'influence de la religion demeure une constante qu'elles ont en partage. La valorisation des principes des Lumières dans l'État séculier permit de combattre l'obscurantisme et l'intolérance tout en promouvant la critique des croyances dogmatiques, la préservation de la liberté et de la justice sociale.

L'un des gains organisationnels notables de la sécularisation est qu'elle institua une autonomisation de la

religion, de la politique, de la culture et de l'économie. Ce renouveau structurel basé sur le principe du fonctionnement différencié de ces différents domaines contribua à ce que chaque sphère progresse sans que l'une ne devienne la servante de l'autre. Par la distinction du domaine public et privé opérante dans l'État séculier, la religion, certes, perd sa dominance absolue sur les autres domaines de la vie sociale, mais elle conserve une certaine autonomie. De même, la privatisation de la décision individuelle en matière de croyance donne la latitude à celui-ci d'adhérer ou non à une congrégation religieuse donnée. Nonobstant ces avancées notables, la modernité n'est pas exempte de critique. Au regard de certaines de ses dérives, peut-on parler de crise de la modernité ?

2. Crise de la modernité

Marquant une solution de continuité avec la tradition dont elle a fortement ébranlé les bases, la modernité, à son tour, malgré l'éclairage du rationalisme des Lumières, fut sujette à une crise dont il est impérieux d'en connaître les fondements. La quête de la liberté s'avère, quelles que soient les époques, être un véritable défi qui s'impose au genre humain tout au long de l'histoire.

2.1 Fondements de la crise de la modernité

Dans "La crise de la modernité selon Schiller", Gilbert Merlio évoque certaines failles de la modernité : « la modernité présente étant ressentie comme une époque marquée par des déficiences et des imperfections » (2021,

p.145). Pour lui, l'avènement de la modernité, consécutif à la rupture d'avec la tradition ou le passé, n'a pas engendré que des avancées sociétales. Afin d'étayer son argumentation, il relève des aspects ombrageux des Lumières : « les Lumières c'est-à-dire la civilisation peuvent aussi conduire au relâchement de l'énergie et à la dépravation des mœurs » (2021, p.153). Dans une perspective rousseauiste, Gilbert Merlio a en vue les paradoxes des Lumières qui, dans bien de cas, au lieu de contribuer à l'élévation morale des hommes a plutôt suscité leur déchéance morale. Dans ce sens, le rayonnement des lumières de la raison ne fut point humainement éclairante, mais s'accompagnait d'une certaine sécheresse émotive qui précipita les hommes dans la pire des barbaries.

Ce désenchantement des Lumières, partant de l'éclipse du sens de la raison, a occasionné la crise de la modernité selon Jürgen Habermas : « La raison dévoile son vrai visage (...) comme une subjectivité qui assujettit tout en étant elle-même asservie et comme une volonté de maîtrise instrumentale » (1988, p.05). Le côté obscur de la raison se déploya, d'une part, contre elle-même à travers un assombrissement de ses propres lumières. Cette auto-réification de la raison mina son essence critique et alimenta un dogmatisme féroce déshumanisant. D'autre part, la désacralisation des valeurs traditionnelles ou religieuses qu'avait suscitée une sacralisation de l'humain et de sa liberté fut supplée par une instrumentalisation de l'homme et de son environnement. De ce fait, l'avènement des temps nouveaux tant souhaités, du fait qu'ils remettaient en question les garanties de réalisation

humaine, donna naissance à une nouvelle phase de l'évolution de la société : le post-modernisme.

Benjamin Constant reconnaît ici cette déviation de la Révolution française : « des hommes bien intentionnés d'ailleurs, avaient causé des maux infinis durant notre longue et orageuse révolution » (1819, p.06). La Révolution française, moment historique de l'éveil du soleil de la Liberté, a malheureusement pactisé avec l'ignominie de la Terreur. Dans ce sens, Gilbert Merlio rappelle cette opinion de Friedrich Schiller : « La Révolution française va définitivement prouver à ses yeux que la Raison est incapable à elle-seule d'éduquer le genre humain » (2021, p.152). Au vu des dérives de la Révolution française qui manqua à la fois d'assise juridique et de repère axiologique, on réalisa que les lumières de la raison avaient besoin de d'autres sortes de lumières pour guider l'humanité. La perception immaculée de la raison a été décrédibilisée par la froideur destructrice de la raison. En vue de sauvegarder une certaine idée de la liberté hypostasiée, certains révolutionnaires ont, avec une conviction implacable, pleinement usé des ressources de la raison pour sacrifier le but initial de la Révolution et neutraliser tout individu qui osait penser différemment. Le prétexte de la lutte contre les contre-révolutionnaires à justifier la perpétration d'énormes abus ou d'exécutions sans procès légal. Ces barbaries révolutionnaires ont apporté à la fois la preuve de l'insuffisance de la raison et ont légitimé la nécessité de son humanisation.

La crise de la modernité résulte également de l'individualisation à outrance de la société moderne. Ce

culte de l'individualisme, d'une certaine façon, a occasionné la perte de l'autorité. Le repli sur soi, la focalisation exclusive sur les intérêts privés, a progressivement éprouvé la force de l'autorité. L'affaiblissement de l'autorité religieuse a entraîné le déclin de son pouvoir de rassemblement communautaire. L'effritement des liens traditionnels, par la mise en avant de l'individualisme moderne, a, dans une certaine mesure, entamé le respect des normes sociales tout en encourageant le règne de l'égoïsme. Récusant cette posture nombriliste, Laure Adler, dans la préface de *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt fait cette remarque : « Ce qui nous fait humains n'est pas la liberté à l'intérieur de chacun de nous mais entre nous » (1961, p.05). Le salut social, à l'époque moderne, passe nécessairement par l'intelligente alliance de la sauvegarde de la liberté individuelle et de la liberté collective. En outre, la rupture d'avec les valeurs traditionnelles, dans la modernité, a malheureusement causé le divorce avec la nature. Les effets dévastateurs de cette instrumentalisation abusive de la nature sont manifestes dans le suicide autant environnemental qu'humain.

La culture technicienne de maîtrise absolue de la nature, non seulement vide l'homme de son essence et rompt son lien naturel, mais met gravement en péril le bien-être des autres êtres non-humains. Jürgen Habermas fustige cette perversion prométhéenne : « à la satisfaction de se voir maître de la nature à un degré jamais atteint jusqu'ici répond l'horreur de se savoir désormais aussi capable de la plus absolue inhumanité » (1988, p.01). Le fil

du progrès de l'humanité qui reposait sur les piliers rationnels, technoscientifiques de la modernité s'est brisé. Cette non-humanisation de la raison, loin de faire le bonheur des hommes, creuse plutôt leur propre tombe par l'ascension vertigineuse du barbarisme technoscientifique. Cette bifurcation du sens de la modernité autorise Jürgen Habermas a présenté « la situation présente comme l'échec du projet de la modernité, à travers la dérive de ce qu'il incarnait, qu'il s'agisse de l'universalisme, du progressisme, du rationalisme, ou même de l'humanisme » (1988, p.01). La corruption du modernisme ne lui a pas permis d'atteindre ses objectifs. Paradoxalement, le regain de nationalisme a entravé la visée universaliste, l'archaïsme a plombé le progressisme, l'irrationalisme hautement raffiné a ruiné l'essor du rationalisme. La faillite du projet de la modernité est donc la conséquence de sa crise fonctionnelle.

2.2 Les défis de la crise de la modernité

Pour Gilbert Merlio, la crise de la modernité nécessite le recours à des modèles anciens. En vue de remédier aux imperfections de la modernité, il importe, selon lui, de raviver certaines valeurs fondamentales du passé. De ce fait, il rappelle que « c'est la nostalgie du commencement qui a été le véritable moteur des Lumières » (2021, p.146). Dénonçant la rupture radicale d'avec toutes les valeurs traditionnelles du passé, il préconise une certaine communion entre nature et culture. Le déploiement de la philosophie des Lumières à partir des seuls fondements rationnels ne peut aboutir qu'à une aporie du fait de l'oubli de la nature sensible de l'homme. Il s'appuie, dans ce sens,

sur une certaine « grécomanie » basée sur l'harmonie de la nature sensible et de la nature raisonnable de l'homme. La jouissance de la plénitude de la vie ne peut résulter que de cogitations logocentriques ; l'élévation de l'âme à des figures mythologiques participe, d'une certaine façon, à la « ré-crédation vitale » de l'homme et à sa moralisation. Dans cette optique, Gilbert Merlio pense que l'esthétique a un rôle fondamental à jouer dans la résolution de la crise de la modernité. Cette profonde conviction transparaît dans cette pensée : « la modernité ne sortira de sa crise qu'en poétisant le monde » (2021, p.157). La sèche rationalité désertifie l'âme humaine ; la poétisation des Lumières ouvre une ère d'humanisation véritable de l'homme. Il se réfère à la *kallokagathie* grecque théorisée dans l'esthétique platonicienne pour établir la conjonction du Beau, du Vrai et du Bien en vue de la formation intégrale de l'homme moderne. Par l'art du sublime, l'homme moderne peut parvenir à allier vie contemplative (*vita contemplativa*) et vie active (*vita activa*). Cette liberté esthétique lui donne les moyens de se prémunir à la fois contre le déterminisme de la nature et l'aliénation de la culture. La beauté émouvante de l'art, d'une part, éveille sa nature profonde et d'autre part, l'aide à purifier ses inclinations instinctives.

La crise du modernisme a aussi donné naissance à une philosophie dite postmoderne qui est distincte du mouvement artistique du postmodernisme qui se déploya notamment dans le domaine de l'architecture. Apparu au XX^{ème} siècle, cette philosophie postmoderne est portée par des penseurs tels que Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze qui mettent en crise des fondements de la

modernité. Bien qu'étant couramment rangés dans ce courant philosophique, des penseurs tels que Jacques Derrida et Michel Foucault ont explicité déclaré ne pas appartenir à cette nouvelle philosophie. Cependant, ces penseurs, en général, font preuve d'incrédulité vis-à-vis des métarécits qui dominaient pendant la modernité. Dans *La condition postmoderne* (1979, p.11), Jean-François Lyotard énonce les caractéristiques de l'époque postmoderne : « le savoir change de statut en même temps que les sociétés entrent dans l'âge dit post-industriel et les cultures dans l'âge dit postmoderne ». La postmodernité est marquée par des bouleversements technologiques basés sur l'essor de disciplines convergentes telles que la génétique, la cybernétique, l'Intelligence Artificielle, la robotique etc. Favorisant le renversement des structures cognitives et les systèmes théoriques, les sociétés postmodernes hyper informatisées, transforment fondamentalement le savoir, l'économie du savoir, les principes de fonctionnement de la science, des arts et de la littérature. La promotion de la miniaturisation numérique et le « pan-mercantilisme » réifient à la fois l'homme et son savoir. Cette mutation des canaux de circulation du savoir dans le postmodernisme tend à radier un certain nombre de savoirs comme l'indique Jean-François Lyotard (1979, p.13) : « tout ce qui dans le savoir constitué n'est pas ainsi traduisible sera délaissé ». Le savoir n'est pas le signe de lui-même dans une perspective immanentiste de type spinozien, mais le critère de constitution du savoir est plutôt fonction de la conditionnalité de sa traduisibilité en des données proprement numériques. À la suite du positivisme logique,

toute signification métaphysiquement déterminée ou toute création poétique qui tolère un tant soit peu l'ineffable est systématiquement disqualifié en tant que savoir légitimement constitué. La postmodernité, selon Lyotard, est fortement déterminée par un certain pragmatisme du savoir narratif, du savoir scientifique et par une certaine performativité de l'enseignement. Dans la posthistoire, la valeur ontologique du savoir narratif ou scientifique, la non-simultanéité de l'énoncé et de l'acte dans le champ de la pédagogie sont des critères qui ont été progressivement dépréciés au profit d'exigences purement pragmatiques ou performatives.

Dans cette veine, Gilles Deleuze et Félix Guattari, à travers le concept de rhizome mettent en crise les récits linéaires en présentant plutôt les structures de pensée suivant un caractère à la fois irrégulier et proliférant. Dans ce sens, le maître-mot est : « Faites rhizome et pas racine, ne plantez jamais ! Ne semez pas, piquez ! Ne soyez pas un ni multiple, soyez des multiplicités » (G. Deleuze, F. Guattari, 1980, p.20). Contre toute logique d'hierarchisation ou de subordination, il préconise une approche fondée sur la connexion, la multiplicité, l'hétérogénéité. De ce fait, la réalisation des hommes exige non l'imposition absolue de la modernité contre la tradition ou l'inverse, mais la collaboration adéquate de ces deux régimes d'humanité. Le jugement binaire sur le rapport modernité / tradition est nié au profit d'un jugement relevant d'une structure de pensée fractale brisant toute hiérarchie en favorisant une expansion horizontale des données qui privilégie la multiplicité. Hannah Arendt,

pleinement consciente du sens profond de ce bouleversement sociohistorique, affirme ceci :

L'époque moderne est autre chose que le monde moderne. Scientifiquement, l'époque moderne a commencé au XVII^{ème} siècle, s'est achevé au début du XX^{ème} siècle. Politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques (1961, p. 45).

Pour Arendt, un nouveau monde émergea de la modernité et fixa de nouvelles limites. En effet, les lumières de la raison, au XX^{ème} siècle, ont atteint le paroxysme de la rationalisation de la barbarie. L'évolution fulgurante de la science, loin de contribuer à l'amélioration des conditions matérielles de l'existence humaine, par l'exploit technoscientifique qui consiste à réaliser la fission nucléaire, tend à précipiter le déclin de l'humanité. La dérive scientifique, nourrie par une certaine folie scientifique, induit un nouveau paradigme sociopolitique qui génère inexorablement la posthistoire. L'apparition du monde moderne ou de la posthistoire est la résultante du processus de dépassement de la sémantique et des fondements mêmes de la modernité. La menace d'extinction ne se milite pas à l'espèce humaine, mais vise cette fois-ci la planète terre elle-même. Ce monde postmoderne a gravement brisé les fondements du modernisme que sont la foi en la raison, l'universalité de la vérité et le progrès scientifique. Les certitudes de la modernité ont laissé place au scepticisme de l'ère postmoderne. Les courants

philosophiques majeurs de la modernité tels que le rationalisme des Lumières et le marxisme ont montré leur limite. À l'absoluité de la vérité défendue par la modernité, le post-modernisme oppose un changement paradigmatique qui repose sur la complexité et l'ambiguïté de la vérité et de la réalité. Dans ce sens, Jürgen Habermas souligne que le XX^{ème} siècle marque une nouvelle ère décisive de l'histoire humaine : « Eux aussi revendiquent la fin des Lumières et franchissent l'horizon d'une tradition de la raison dont la modernité s'était réclamée : eux aussi prennent pied dans la post-histoire » (1988, p.03). Après la modernité, l'histoire contemporaine a accouché un nouveau soleil porteur de diverses significations dues à la fluidité du réel. Le jugement unipolaire de la théologie ou de l'État a montré ses failles en faveur du perspectivisme analytique.

Porté à la fois par l'exigence d'humilité de la raison et par la nécessité d'une perpétuelle adaptabilité de celle-ci face à la complexité de la réalité, Jürgen Habermas préconise le concept de raison communicationnelle afin de lutter contre « les aspects totalitaires d'une raison instrumentale qui transforme en objet tout ce qui l'entoure-y compris elle-même » (1988, p.403). L'éthique de la discussion dans l'optique d'une logique de co-construction de la vérité vise à dépasser la centralité de la raison sur le sujet tout en favorisant les vertus d'une intersubjectivité mutuellement enrichissante, éclairante.

La post-histoire dans laquelle nous vivons survient successivement après la démystification des dieux antiques, du Dieu créateur de l'époque médiévale, l'éclipse du rationalisme des Lumières et le désenchantement de la

lutte des classes. La quête de la réalisation humaine, quelles que soient les époques, demeure une aspiration permanente malgré le scepticisme de notre ère dite postmoderne : « L'incrédulité est désormais telle qu'on n'attend pas de ces inconstances une issue salvatrice comme le faisait Marx » (J-F Lyotard, 1979, p.13). L'ironie socratique a contribué, d'une certaine façon, à démystifier les dieux de l'Antiquité ; la dogmatique de l'Église a transformé le divin cosmos grec en une simple créature ; la lumière du rationalisme des Lumières a, par la suite, mis en crise la légitimité du Dieu providentiel ; l'incrédulité ambiante à l'ère de la postmodernité a finalement dynamité les certitudes de la modernité : au regard de la variété des voies et moyens dont les hommes ont fait usage tout au long de l'histoire, la soif d'émancipation demeure et demeurera une visée constante qui orientera fondamentalement leur existence. Cette aspiration hautement existentielle est une donnée constante qui s'actualise au sein de ces réalités socio-historiques inconstantes.

Conclusion

La quête de l'épanouissement humain qui est au cœur de toutes les mutations sociétales depuis la tradition jusqu'à la modernité est un défi majeur qui nécessite une lutte permanente. La tradition, malgré ces pesanteurs sociales et structurelles indéniables comporte quelques leviers axiologiques tels que la communion entre culture et nature et, surtout, le souci du bien collectif qui peuvent

véritablement contribuer au bien-être social. La modernité, quant à elle, par la concrétisation des avancées politiques, économiques, scientifiques, artistiques et de la liberté de culte dues à la sécularisation de l'État et de l'individu, a constitué une ère capitale dans le processus de libéralisation sociale.

La conquête de la liberté, en tant de défi incessant, au vu de la complexité de la réalité sociale, a été gravement entravée par l'instrumentalisation de la raison à l'ère moderne. Le recours à l'art est plus que nécessaire en vue de l'humanisation de la raison. Nonobstant ces dérives de la modernité, elle demeure une phase importante de l'évolution de l'humanité comme le souligne justement Jürgen Habermas : « Que la situation actuelle jusque dans ce qu'elle a de plus intolérable soit un effet de la modernité n'autorise nullement à réduire l'essence de la modernité à cette dimension négative » (1988, p.403). Le postmodernisme qui émergea en réaction aux déficiences de la modernité n'est pas exempt de critique face aux défis liés à la quête du bien-être social et individuel.

Références bibliographiques

ARENDT Hannah, 1961. *Condition de l'homme moderne*, Calmann Levy, Paris

CONSTANT Benjamin, 1819, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris, Alicia Éditions, 5 octobre 2018 (ISBN 978-2-35728-110-3)

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 1980, « Rhizome » in *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 645 p.

HABERMAS Jürgen, 1988. *Le discours de la modernité*, Gallimard, Paris

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941. *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris

KI-ZERBO Joseph, 2017. *Regards sur la société africaine*, Nouvelles Éditions Numériques Africaines, Dakar

KOLA Étienne, 2023, « Modernité et crise des humanités africaines traditionnelles », revue *Acaref Della*, tome 4, vol. 5, n°13, 2023, p.87-103

LYOTARD Jean-François, 1979. *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris

MERLIO Gilbert, 2011, « La crise de la modernité selon Schiller », revue *germanique internationale*. [Consulté en ligne le 15 juillet 2025. URL : <http://rgi.revues.org/1035> ; DOI : 10.4000/rgi.1035, 2011, p.145-160

RABAULT Hugues, 2015, « La modernité comme « catastrophe » sens de la notion de sécularisation selon Niklas Luhmann », PUF, 0766-3838, *Revue française de théorie juridique*, n°60, 2015, p.137-150

JAUSS Hans Robert, 1978, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, p. 173.